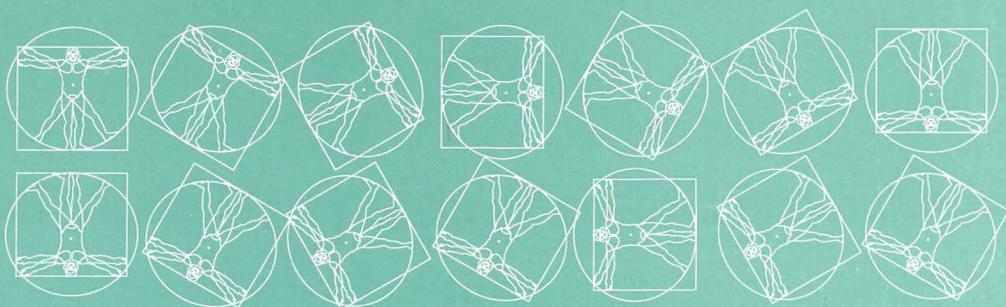


REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS HUMANAS n. UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL URUGUAY

PRÍSMMA

Educadores
e inmigrantes

20
2005



PRISMA

REVISTA SEMESTRAL DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL URUGUAY

Director: *Pablo da Silveira*

Secretaria de Redacción: *María Cristina Dutto*

Consejo Editor:

- César Aguiar*
Facultad de Ciencias Humanas
- Luciano Álvarez*
Facultad de Ciencias Humanas
- Carlos de Cores*
Facultad de Derecho
- Susana Monreal*
Facultad de Ciencias Humanas
- Antonio Ocaña*
Facultad de Psicología

Universidad Católica del Uruguay
Dámaso Antonio Larrañaga
Av. 8 de Octubre 2738
11600 Montevideo, Uruguay
Teléfono: 487 27 17 • Fax: 487 03 23
<http://www.ucu.edu.uy>
Correo electrónico: prisma@ucu.edu.uy

Impreso en Uruguay
Depósito legal 309.212-05
ISSN 0797-8057

Prisma es una revista semestral de ciencias humanas editada por la Universidad Católica del Uruguay. Su objetivo es difundir materiales originales, producidos tanto por miembros de la Universidad Católica como por contribuyentes externos, en las siguientes áreas: ciencias sociales, ciencias de la comunicación, psicología, educación, historia, filosofía y economía. A través de sus páginas, **Prisma** aspira a contribuir al intercambio de ideas y al desarrollo de producción académica en el mundo de habla hispana y portuguesa.

Sumario

Tema central: **Educadores e inmigrantes**

Presentación	7
Inmigrantes y educación: la experiencia valdense <i>por Roger Geymonat</i>	9
La enseñanza del francés en el Uruguay desde sus orígenes hasta comienzos del siglo XX <i>por Pierre Gibert</i>	21
Las congregaciones francesas educadoras en el siglo XIX en el Uruguay <i>por Susana Monreal</i>	51
El hermano Damasceno: un pedagogo francés para la historia uruguaya <i>por Lincoln Maiztegui</i>	101
H. D.: semblanza y recuerdos de un alumno <i>por Fernando Mañé Garzón</i>	115
La presencia educativa de los jesuitas españoles en el Uruguay <i>por Juan Villegas SJ</i>	125
El español Jaime Ferrer y Barceló: primer inspector de escuelas de Durazno <i>por Óscar Padrón Favre</i>	159
José Arechavaleta (1838-1912), creador de la investigación en ciencias naturales en el Uruguay <i>por Fernando Mañé Garzón</i>	181
Un maestro rural vareliano <i>por Américo Hartmann</i>	191
Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal <i>por Javier Bonilla Saus</i>	201

Presentación

El Instituto de Historia organizó, en el 2001, el ciclo «Educadores e inmigrantes. Los casos español y francés», cuya publicación conforma el material central de este número de la revista *Prisma*. La profundización en este tema indujo al planteo de una serie de cuestiones que están en las bases de la sociedad uruguaya moderna: la educación y sus relaciones con el fenómeno migratorio; la difusión de la enseñanza, laica y católica, a partir del último cuarto del siglo XIX; las relaciones entre propuestas educativas estatales y privadas y los diversos influjos de todas ellas.

La sociedad uruguaya moderna se explica a través del fenómeno migratorio y fundamenta su desarrollo en la promoción de la educación. Los inmigrantes aportaron al país en formación sus costumbres, su trabajo, sus formas de ver el mundo y al hombre, su fe, su impulso y su necesidad de triunfar. Muchos de ellos fueron educadores. Por otra parte, la educación, estatal y privada, ofrecía a los inmigrantes, y especialmente a sus hijos, una segura vía de integración a la nueva sociedad. La educación fue también, en segunda instancia, un camino probado de ascenso social.

El ciclo, que se desarrolló los días 25 y 26 de setiembre, contó con el apoyo del Departamento de Educación de la Universidad Católica y con los auspicios del Ministerio de Educación y Cultura, la Asociación Uruguaya de Educación Católica, el Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay y la Academia Nacional de Letras. Se centró en el estudio de algunas propuestas relacionadas con la inmigración francesa y española y consagró especial atención a la llegada y a la acción de las congregaciones católicas que, en el siglo XIX, se dedicaron a las tareas educativas: padres jesuitas, padres betharritas (bayoneses o vascos), hermanas vicentinas, hermanas dominicas de Albi, hermanos de la Sagrada Familia, entre otros. No se olvidó, por otra parte, el papel determinante que desempeñaron los educadores inmigrantes en la implementación de la reforma vareliana, actuando como maestros y como inspectores, desde 1877 y en todo el país.

La primera jornada de estudio se inició con la conferencia introductoria «Educación e inmigración: la experiencia valdense», a cargo de **Roger Geymonat**. **Pierre Gibert** presentó «Las propuestas educativas francesas laicas en el siglo XIX», y **Susana Monreal**, «Las congregaciones francesas educadoras en el siglo XIX». La reflexión sobre personas, inmigrantes, que dedicaron su vida a la educación cerró cada jornada. «El hermano Damasceno: un pedagogo francés para la historia uruguaya» fue el tema tratado por **Lincoln Maiztegui**. Seguidamente, **Fernando Mañé** aportó una semblanza de H. D. desde su perspectiva de ex alumno.

En el segundo encuentro, **Juan Villegas SJ** expuso sobre «La presencia educativa de los jesuitas españoles en el siglo XIX» y **Óscar Padrón Favre** disertó sobre «El español Jaime Ferrer y Barceló: primer inspector de escuelas de Durazno». Finalmente, **Fernando Mañé** presentó a otro inmigrante que realizó aportes indiscutibles a la educación uruguaya, y en este caso a la enseñanza de las ciencias, en la conferencia «José Arechavaleta (1838-1912), creador de la investigación en ciencias naturales en el Uruguay».

Fuera del tema central, el trabajo de **Javier Bonilla Saus** se ocupa de analizar los antecedentes filosóficos y políticos del pensamiento liberal.

Inmigrantes y educación: la experiencia valdense

por Roger Geymonat

1. Introducción: abordajes al fenómeno inmigratorio en Uruguay

El autor. Profesor de Historia egresado del Instituto de Profesores Artigas. Docente e investigador.

Esta conferencia se propone abordar dos aspectos. En primer lugar, plantear un panorama general del proceso inmigratorio en el Uruguay; en segundo término, profundizar sobre las relaciones entre una experiencia inmigratoria, la de los valdenses, y la educación, con lo que se procura aportar directamente a la temática de este seminario.

La bibliografía sobre el proceso inmigratorio a nuestro país es abundante y hasta, a veces, parece inabarcable. El impacto que ese proceso tuvo sobre la sociedad uruguaya fue de tal magnitud, que parece acertada la afirmación de Juan Rial cuando señala que los inmigrantes «fueron quienes prácticamente configuraron el Uruguay del siglo XX». Justamente, ese extremo quizá sea el que explique la extensa bibliografía al respecto.

Sin pretender ser exhaustivos, las pioneras obras de Juan A. Oddone,¹ los aportes de Pi Hugarte y Vidart,² el análisis vigente de Mourat,³ los intentos

¹ Por ejemplo, *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*, Buenos Aires: Eudeba, 1966; *La inmigración europea al Río de la Plata*, Montevideo: EBO, 1966; Juan A. Oddone: *Los gringos*, Enciclopedia Uruguay n.º 26, Editores Reunidos y Arca, Montevideo, 1969; entre otras.

² En especial, Renzo Pi Hugarte y Daniel Vidart: *El legado de los inmigrantes*, 2 vols., col. Nuestra Tierra, n.ºs 29 y 30, Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.

³ «La inmigración y el crecimiento de la población en el Uruguay», incluido en *Cinco perspectivas históricas del Uruguay moderno*, Montevideo: FCU, 1969.

sintetizadores de Rial,⁴ las visiones en su momento polémicas de Aguiar,⁵ los estudios de historia demográfica de Pellegrino, entre tantos otros, conforman un marco bibliográfico muy destacado. Muchos de estos estudios han dado por tierra con algunas generalizaciones apresuradas, como que todos los vascos eran blancos, o todos los italianos colorados, o que los italianos eran garibaldinos y anticlericales, o, más importante aún, que todavía en el siglo XX Uruguay siguió siendo un «país de inmigración».

Estas obras generales se han visto acompañadas, aunque quizás no con la misma intensidad, por otras dedicadas al estudio de los grupos inmigratorios en particular. En este aspecto, el aporte italiano es el que ha merecido mayores aproximaciones.⁶ Pero también gallegos, catalanes, vascos, franceses, suizos, valdenses, judíos, rusos, armenios y otros han tenido sus estudios.

Pero, entonces, ¿este no es ya un tema agotado?; ¿es posible aportar algo nuevo? Por suerte, nos dedicamos a una disciplina —o ciencia, como prefieran— que no se escribe de una vez y para siempre, sino que admite nuevas preguntas y nuevas interpretaciones. En efecto, la Historia es una permanente construcción y lo que de pronto a una generación no le interesó o, más correctamente, no le preocupó, sí le preocupa a la siguiente. Hay, y también mañana habrá, múltiples aspectos del fenómeno inmigratorio que no han sido profundizados y algunos que ni siquiera han sido abordados. Por ejemplo, y hasta donde sé, nada se ha escrito sobre las relaciones entre la inmigración española y francesa y la educación. De allí la importancia de instancias como este seminario.

⁴ Juan Rial: *La población uruguaya y el crecimiento económico-social entre 1850-1930. Cambio demográfico y urbanización en un pequeño país*, Montevideo: CIESU, Cuaderno n.º 39, 1981 (luego publicado por EBO); también resultan muy útiles para el investigador las *Estadísticas históricas del Uruguay. 1850-1930*, Montevideo: CIESU, Cuaderno n.º 40, 1981.

⁵ En especial, sus consideraciones sobre el aporte demográfico inmigratorio contenidas en César Aguiar: *Uruguay: país de emigración*, Montevideo: EBO, 1982.

⁶ Al respecto, véase Gerardo Caetano (coord.): *Bibliografía y fuentes editas para el estudio de la inmigración italiana en el Uruguay (1830-1990)*, Montevideo: OBSUR e Istituto Italiano di Cultura, 1996. En esta recopilación, en la que participaron varios investigadores, se incluyen 1248 obras que directa o indirectamente aluden a la inmigración italiana, escritas entre 1830 y 1990.

2. El proceso inmigratorio al Uruguay y sus impactos

Características generales del proceso

Como ha señalado Barrán, en el Uruguay de 1830 o de 1860 «la presencia humana era rara, infrecuente en el paisaje».⁷ En efecto, el *vacío demográfico* era de una evidencia incontrastable: en el Uruguay naciente, conforme a estimaciones de 1829, la población no superaba las 74 000 personas. Dicho de una forma más gráfica, toda la población uruguaya de la época... ¡cabía en el Estadio Centenario!

No obstante, en poco más de siete décadas, esa población se multiplicó por catorce: según los datos del censo de 1908, vivían en el país 1 042 686 habitantes. Por lo tanto, si bien el *vacío demográfico* fue una de las constantes de nuestro modelo demográfico, también lo fue el espectacular crecimiento que la población tuvo en el siglo XIX.⁸ ¿Qué factores provocaron ese crecimiento?

La mayoría de los autores que han abordado este tema han coincidido en que este crecimiento obedeció a la combinación de dos factores: un alto índice de crecimiento vegetativo, basado en altas tasas brutas de natalidad, al que hacia 1880 se suma un descenso marcado en las tasas de mortalidad, más el aporte de la inmigración. Sin embargo, la tarea resulta más difícil a la hora de delimitar la respectiva incidencia de estos dos factores. La escasez de datos censales, la poca confiabilidad de algunas estimaciones y las inculcables intencionalidades políticas de otras se han conjugado para oscurecer el panorama.

Así, por ejemplo, durante muchos años se tendió a sobrevalorar la importancia demográfica del aporte inmigratorio. Relevamientos más actualizados, sin embargo, han cuestionado esa hipótesis. A partir de ellos, Aguiar ha sostenido que «[...] desde 1895 [...] y probablemente desde 1885 la inmigración tuvo un papel poco relevante en la evolución demográfica del país. Fue su

⁷ Cf. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, t. I: «La cultura bárbara (1800-1860)», Montevideo: EBO, 1989, p. 17.

⁸ Las tasas brutas de crecimiento anual de la población a lo largo del siglo XIX pasaron de un espectacular 6,8% para el período 1852-1860, a un 4,3% en la década siguiente, un 3% para el período 1870-1880, donde crisis económica e inestabilidad política actuaron negativamente, un 4,8% en la década 1880-1890, y un menguado 2,9% para los últimos diez años del siglo. Para más detalles, véase Juan Rial: o .cit.

importancia económica, cultural y política la que llevó a pensar que había tenido importancia demográfica».⁹

Esta afirmación, que quizás admitiría algunos matices, parece ser la que cuenta con mayor aceptación en la actualidad. Ello no implica que debemos descuidar el estudio de las oleadas inmigratorias del siglo XX, ya que sus aportes fueron significativos en la conformación del Uruguay contemporáneo. Pero lo que parece indiscutible es que el modelo demográfico del siglo XIX resultó muy diferente del que nació con el Novecientos: del *país de inmigración* se pasó al *país de emigración*. Las tasas de crecimiento del período 1830-1900, superiores al 3% promedial anual, dejaron paso a un exiguo 1,9% promedial de las tres primeras décadas del siglo XX, en las que aún continuaron arribando inmigrantes en buen número.¹⁰

La inmigración hacia el Uruguay tuvo rasgos similares a la verificada en otros países americanos, aunque también reconoce algunas peculiaridades. Como en otros países, el proceso inmigratorio no se dio en forma constante sino en *oleadas*, esto es, registró altibajos derivados de factores coyunturales (crisis económica, inestabilidad política, enfermedades, etcétera) que, según se produjeran en los países *expulsores* o en los *receptores*, actuaron como impulsos o frenos del proceso.

En líneas generales, los diferentes autores que han estudiado el tema coinciden en cuanto a la datación de esas *oleadas*, aunque con algunas diferencias de enfoque. Así, por ejemplo, Juan A. Oddone ha entendido que hubo tres grandes etapas en el proceso inmigratorio: la primera de ellas abarca el período inmediatamente posterior a la independencia, hasta 1843; la segunda, el largo proceso ocurrido entre 1852 y 1890, que subdivide en cuatro fases (1852-1865; 1866-1875; 1876-1886; 1887-1889), y, por último, un tercer momento en las primeras décadas del siglo XX.¹¹

Oscar Mourat, en cambio, divide las *oleadas* en seis. La primera de ellas comprende desde los primeros años de la independencia hasta 1842; la segunda abarca todo el período entre 1852 y 1870; una tercera se ubica a lo largo de la década de los ochenta y se corta con la crisis de 1890; la cuarta comienza a mediados de los noventa, se prolonga hasta 1902-03 y se continúa con una

⁹ Cf. Aguiar: o. cit., pp. 42-43.

¹⁰ A eso nos referíamos con lo de *matizar* las afirmaciones de Aguiar sobre la *relevancia* demográfica de la inmigración después de 1895. Todo lleva a pensar que, sin el aporte de las oleadas inmigratorias previa y posterior a la Gran Guerra, el crecimiento de la población uruguaya habría sido menor. Por ello, si bien es correcto afirmar que desde fines del siglo XIX el modelo demográfico cambió, no parece posible afirmar de forma tajante que en las primeras décadas del siglo XX la inmigración no tuviera ya ninguna significación desde el punto de vista cuantitativo.

¹¹ Cf. Juan A. Oddone: *La emigración europea del Río de la Plata*, Montevideo: EBO, 1966.

quinta etapa entre 1905 y el comienzo de la Gran Guerra; la sexta y última gran oleada se produce entre 1919 y 1929.¹²

Utilizando otro enfoque, Renzo Pi Hugarte y Daniel Vidart han establecido un *período francés* —que incluye a los vascos—, entre 1835 y 1852; un *período brasileño*, entre 1852 y 1860; un *período español*, en la década de los sesenta; un *período italiano*, iniciado hacia 1865; y, por último, una *apertura cosmopolita* entre 1919 y 1930.¹³

A nuestro juicio, y a partir de los datos que aportan estos autores, se podrían identificar cinco grandes oleadas. La primera ocurrió entre 1835 y 1842, año en que las acciones bélicas de la Guerra Grande se trasladaron a nuestro territorio. El grueso de este grupo, conforme a datos levantados en la época por Arsene Vaillant, sería de españoles, franceses y canarios. No obstante, los estudios modernos han demostrado que bajo la denominación de *españoles y franceses* se escondía la verdadera esencia de este grupo: los *vascos*. La segunda oleada se inició terminada la Guerra Grande y se extendió hasta 1868-1870. De acuerdo con los datos demográficos, ésta fue la de mayor impacto cuantitativo, y los grupos mayoritarios fueron españoles, italianos y brasileños. Una tercera oleada se inició hacia 1880, superados los problemas económicos y políticos del país, pero se cortó hacia 1890 debido a la grave crisis económica; la mayoría de los inmigrantes fue de procedencia italiana y española. Las oleadas cuarta (1905-1914) y quinta (1919-1929) se volcaron en un país en el que la emigración ya parecía una tendencia consolidada, y en alguna medida se convirtieron en un reemplazo de población nativa por elementos extranjeros. Nuevos grupos étnicos se agregaron a los tradicionales: judíos, sirio-libaneses, turcos, eslavos de diferentes procedencias, armenios.

En apretada síntesis, es posible enumerar otras características salientes del proceso:

- a) La inmigración al Uruguay se produjo en forma temprana respecto a otros países del área. En efecto, el grueso del aporte se volcó entre 1835 y 1890, mientras que, por ejemplo, en Brasil y Argentina ello sucedió entre las décadas finales del siglo XIX y las primeras del siglo XX.
- b) El *país de inmigración* se agotó rápidamente. Como ha señalado Aguiar, a partir de la *modernización la frontera* —en el sentido norteamericano del término— había sido alcanzada y «se había configurado un sistema de tenencia de la tierra —o más bien, un orden social rural—

¹² Cf. Óscar Mourat: «La inmigración y el crecimiento de la población del Uruguay, 1830-1930. Series estadísticas para su estudio», en *Cinco perspectivas históricas del Uruguay moderno*, Montevideo: FCU, 1969.

¹³ Cf. Pi Hugarte y Vidart: o. cit.

que se caracterizaba, de por sí, por absorber poca población y que, por añadidura, encontraba en el vaciamiento de los campos el correlato que le permitía mantener su rentabilidad». ¹⁴ Las oportunidades comenzaron a agotarse ya a fines del siglo XIX, mientras que en los países vecinos florecían.

- c) El grueso de los extranjeros llegados al país procedió de países latinos, en particular de España e Italia. Ello no nos debe llevar a descuidar el aporte de otros grupos que, si bien no tuvieron el mismo impacto cuantitativo, sí jugaron un papel cualitativo destacado. Franceses, ingleses, suizos, vascos, valdenses, algunos alemanes, así como los grupos de Europa Central y Oriental y del Cercano Oriente, llegados en su mayoría en el siglo XX, también incidieron en la conformación del Uruguay contemporáneo. El *país de aluvión* reconoce muchos aportes y ninguno debe ser minimizado.
- d) La inmigración se procesó, en general, en términos espontáneos o sujeta a la iniciativa privada de especuladores que, en muchas oportunidades, se transformaron en verdaderos *tratantes de inmigrantes*.

De gringos y criollos

Como ya fue dicho, el impacto del fenómeno inmigratorio en la vida social, económica, cultural y política transformó el país. La sociedad uruguaya reaccionó de maneras diversas ante los nuevos núcleos poblacionales que venían a asentarse en estas tierras. El inmigrante era portador de una mentalidad muy diferente de la de los *criollos*, mentalidad nacida al amparo de difíciles condiciones socioeconómicas y de la firme decisión de redimirse de las penurias europeas en suelo americano. Como han sostenido Pi Hugarte y Vidart respecto a la inmigración española —pero que perfectamente se puede extender a otros grupos—, los inmigrantes «transportan consigo los esquemas mentales de una economía de la pobreza, el espíritu de ahorro de la hormiga europea, la escala de valores de la previsión aldeana». ¹⁵ El éxito económico y la búsqueda casi obsesiva del ascenso social no son solo una forma de superar la situación originaria de miseria, un deseo de vivir mejor, sino también una forma de defensa frente al medio, una forma de superar el sentimiento de desarraigo y de justificarse a sí mismo.

La capacidad de adaptación al nuevo hábitat conoció actitudes diferentes según los grupos, en una variación que fue desde la intención de amalgamarse casi a presión hasta la de mantenerse voluntariamente separados. Ambos

¹⁴ Cf. Aguiar: o. cit., pp. 42-43.

¹⁵ Cf. Pi Hugarte y Vidart: o. cit.

extremos, no obstante, perseguían una finalidad común: defenderse ante el nuevo medio en el que les tocaba vivir. Los italianos, por ejemplo, asimilaban en forma rápida los valores de la patria adoptiva y procuraron fusionarse, al amparo de un «indudable camaleonismo cultural».¹⁶ En cambio, ingleses y franceses, en particular los grupos de elite, no mostraron mínimos intentos de adaptarse: su defensa frente al medio derivó de su posición económica y de su condición de súbditos de potencias mundiales.

Por su parte, también fue diversa la reacción de los diferentes sectores sociales uruguayos. Las clases altas, por ejemplo, si bien consideraron que la inmigración era necesaria para el progreso del país, tuvieron actitudes discriminatorias: todo el desprecio que les provocaba la *ralea* italiana se trocaba en admiración cuando se trataba de ingleses y franceses, que eran vistos como la avanzada de la civilización europea. Pero fue entre los sectores más modestos de la población donde se verificó con más intensidad el enfrentamiento cultural con el *gringo*. Como ha señalado Rodríguez Villamil, se trataba «del enfrentamiento de dos mundos totalmente distintos o, visto desde la perspectiva del criollo, de la invasión de un mundo que era suyo por seres extraños, con una concepción de la vida que nada tenía que ver con la suya. Tal vez otro ingrediente fuese una cierta envidia frente a los resultados prácticos rápidamente visibles de la laboriosidad del inmigrante».¹⁷

El resultado de este enfrentamiento cultural fue un proceso de fusión social realizado en términos de recíproca influencia: «El elemento extranjero promueve la diversificación de la sociedad tradicional rioplatense e impone un estilo de vida que se contrapone y amenaza la idiosincrasia criolla, pero asimismo no es menos cierto que su impronta originaria ha sido captada y modificada por el medio adoptivo y la sugestión ambiental que lo rodea».¹⁸

Mucho más se podría decir sobre los múltiples impactos del fenómeno inmigratorio, pero la extensión de esta conferencia nos impide abundar al respecto. Sin embargo, una muestra podría ilustrar sobre la incidencia que tuvo ese proceso en la sociedad uruguaya del siglo XIX.

El 25 de noviembre de 1855 el Partido Conservador, grupo fuertemente anticaudillista, iniciaba una de sus tantas intentonas revolucionarias. Montevideo vivía horas de angustia, pues los enfrentamientos se producían en plena ciudad. El 26, el combate se suspendía. ¿Había triunfado tan rápidamente uno de los grupos beligerantes? Nada de eso: la lucha entre los orientales se suspendía transitoriamente a raíz de un banquete, para 1500 comensales,

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cf. Silvia Rodríguez Villamil: *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1850-1900)*, t. I: «La mentalidad criolla tradicional», Montevideo: EBO, 1967.

¹⁸ Juan A. Oddone: *Los gringos*, o. cit., p. 119.

que ofrecían las colectividades extranjeras para festejar el triunfo anglo-franco-italiano en Sebastopol, contra los rusos. Es probable que muchos de los asistentes se hayan enterado allí de qué era la guerra de Crimea y dónde quedaba Sebastopol. Al otro día, ante la mirada —nos imaginamos— atónita de extranjeros y muchos orientales, los combates se reanudaron y continuaron durante cuatro días más.

3. Los valdenses y la educación

Las petites écoles

Entre esos impactos a los que se hacía referencia nada menor parece haber sido el aporte de los inmigrantes al mundo de la cultura y, en particular, al desarrollo de la educación en Uruguay. En tal sentido, los valdenses constituyen un buen ejemplo.

Procedentes del norte de la aún no unificada Italia, en el triángulo fronterizo con Francia y Suiza —los hasta hoy llamados *valles Valdenses*—, portadores de una sólida tradición protestante cimentada a través de ocho siglos de duras peripecias, en su mayoría francófonos, aunque muchos también dominaban el italiano, los valdenses comenzaron a llegar a Uruguay hacia 1857.¹⁹ En una primera instancia se establecieron en Florida, pero las diferencias con el sacerdote de la localidad —que llegaron incluso a la violencia física— los obligaron a trasladarse a la zona del Rosario Oriental, en el departamento de Colonia.

Desde allí, y luego de superar los traumas del proceso de instalación, protagonizaron una exitosa experiencia de colonización agrícola. Con los años, se extendieron por todo el departamento —Colonia Cosmopolita, Tarariras, Artilleros, Riachuelo, San Pedro, Miguelete, Ombúes de Lavalle, etcétera— y hacia el vecino Soriano —Cañada Nieto, Paso Ramos, Palmitas, etcétera—. Luego, ya en el siglo XX, se establecieron colonias valdenses en Río Negro, Paysandú y Rocha. Junto con sus vecinos, los suizos, se transformaron en el *modelo del país agrícola*.

¹⁹ No es el objetivo de este trabajo profundizar sobre el tema de la historia de los valdenses. Para los lectores interesados, véase, entre otros, Giorgio Bouchard: *I valdesi, una storia da rileggere*, Turín: Claudiana, 1971; Amedeo Mölnar: *Historia del valdismo medieval*, Buenos Aires: La Aurora, 1983; A. Mölnar, A. Armand Hugón, V. Vinay: *Storia dei valdesi*, 3 t., Turín: Claudiana, 1974-1980; Giorgio Tourn: *Los valdenses*, 3 t., Montevideo: Ed. de la Iglesia Valdense, 1983. Para la colonización en el Río de la Plata, Roger Geymonat: *El templo y la escuela. Los valdenses en el Uruguay*, Montevideo: Cal y Canto, 1994, 1996.

Cuando los valdenses llegaron a Colonia, la población del departamento, de acuerdo con los datos del censo de 1860, era de 13 349 personas, de las cuales más de un 20% eran inmigrantes (3 025 habitantes). La situación de la educación primaria, por su parte, era paupérrima, lo que no escapaba a la realidad educativa general del país. Según datos de 1856, funcionaban en todo el departamento solo seis escuelas, cuatro de varones y dos de mujeres, con un total de 180 alumnos; en 1858 la situación había empeorado, pues solo existían cinco escuelas, con 142 alumnos.

Para los valdenses, la educación siempre había sido algo central. En efecto, para una comunidad religiosa que, desde sus lejanos inicios en el siglo XII, había insistido en la centralidad de las Sagradas Escrituras y en la necesidad de que todos los creyentes las leyeran e interpretaran, y que más tarde, en el siglo XVI, había adherido a la reforma calvinista, leer y escribir pasaba a ser una necesidad relacionada, precisamente, con el desarrollo de su fe.

Quizás por ello fue que, ya en 1860, los colonos del Rosario Oriental tenían su maestro, aun antes de que llegara el pastor, y fundaban su primera *petite école*. Este acontecimiento no pasó inadvertido. En un informe sobre la colonia «italo-valdense del Rosario» del cónsul italiano en Montevideo, Giovanni Battista Raffo, fechado en 1860, se hacía referencia al tema: «Ya hay un ministro o pastor de su religión (ahora es el Sr. Morel) y un maestro para la enseñanza primaria, la que es obligatoria para todos los niños y se imparte en italiano y francés».²⁰ No obstante, cuando en 1869 visitó la colonia el moderador²¹ Pablo Lantaret, recriminó a los colonos no haber puesto la suficiente dedicación al tema educativo. Desde su perspectiva, el «peor de los males de los que amenazan a los valdenses del Rosario es precisamente el abandono de la instrucción de los niños». Por ello, tanto «en público A partir de estas advertencias, antes de 1878 los valdenses fundarían tres escuelas más.

Pero fue con la llegada del pastor Daniel Armand Ugón que la educación recibió un impulso decisivo. En efecto, desde su arribo, en 1878, su preocupación por el tema fue constante. En su informe a la Mesa de ese año, escribía:

La instrucción primaria es el punto más vulnerable de nuestra parroquia. Los que quieren hacer instruir a sus hijos deben pagar y la parroquia

²⁰ Cf. Giovanni B. Raffo, «Notizie della Colonia italo-valdense del Rosario, Repubblica Orientale dell'Uruguay», en *Bolletino Consolare*, publicación del Ministero degli Affari Esteri d'Italia, Turín: Tipografía de G. B. Paravia, 1861, pp. 610 (traducción nuestra). Sobre que la enseñanza en esta «pequeña escuela» se diera en italiano, es la única referencia que poseemos.

²¹ La estructura de la Iglesia Valdense es «presbiteriano-sinodal». Anualmente, se reúne el sínodo, con delegados de todas las iglesias o asambleas locales, y se elige un órgano ejecutivo, la Mesa Valdense, cuyo presidente es el moderador.

no puede hallar fondos para las escuelas. Estas escuelas están todas en realidad bajo la vigilancia del Consistorio, puesto que desde el principio se invitó al Pastor a visitarlas. Las cuatro escuelas reúnen hasta ahora a unos ochenta niños, y, sin embargo, centenares de niños tienen la necesidad de instruirse como del aire que respiran [...] No se necesita ser muy clarividente para ver que la instrucción es una cuestión de vida o muerte para la colonia en general y para la Iglesia en particular; si no se consigue mejorar nuestras escuelas, el retroceso será siempre mayor y la presencia del pastor será inútil.²²

A su juicio, toda la comunidad debía asumir la educación como una necesidad ineludible, aun aquellos colonos «que no tuviesen niños en edad escolar». Para todos era un «deber trabajar en favor de la instrucción y de sostenerla con su dinero, porque el Evangelio debe eliminar todas las tinieblas, cualquiera sea su origen». ¿Por qué? Porque en «todas partes un pueblo instruido es superior a un pueblo ignorante; siempre una persona que conoce y sabe lo que otros desconocen ha podido dominar sobre estos últimos y llevarlos a su antojo y contra su voluntad donde no han querido ir».²³ Los puntos de contacto más que evidentes de estos objetivos con los de la incipiente reforma vareliana le daban al proyecto, sin duda, un mayor respaldo.

Con base en este impulso, dos años después de la llegada de Armand Ugón, las pequeñas escuelas ya sumaban ocho, y el número de alumnos entre esa fecha y 1905 osciló en cerca de trescientos. Esas escuelas, prácticamente todas rurales, eran mixtas y su financiamiento corría a cargo de los colonos, salvo exiguas subvenciones estatales y, en algún caso, del consulado italiano. Pese a que eran promovidas y supervisadas por las autoridades eclesiásticas, la enseñanza que se impartía en ellas no era confesional: la enseñanza religiosa quedaba reservada para las *escuelas dominicales*, a cargo directo de la Iglesia. Por esa razón, cuando en 1909 se estableció la laicidad absoluta en las escuelas públicas, los valdenses traspasaron sus institutos al Estado.

Un liceo en medio del campo

Pero si bien la obra de la comunidad valdese en el nivel de la instrucción primaria fue importante, el hecho más notable en el campo de la educación fue el establecimiento, en 1888, de un centro de estudios secundarios en la Colonia Valdese. Este constituyó el segundo de su tipo en el interior

²² Cit. en Ernesto Tron: *Daniel Armand Ugón*, biografía inédita, pp. 56 y 58 del original mecanografiado. Se puede consultar en el Archivo y Biblioteca Valdese de Colonia Valdese.

²³ «Informe a la Mesa» de 1879; cit. ibídem, p. 61.

de la República y el primero —y por años el único— instalado en pleno medio rural.

Producto de la confluencia de dos personalidades protestantes del momento —Daniel Armand Ugón y Tomás Wood— y de dos iglesias —la valdense y la metodista—, enmarcado dentro de una obra evangelizadora, el liceo la trascendió rápidamente. Los contactos de Wood y Amand Ugón se iniciaron ya en 1878. En un país predominantemente católico, la intención era promover un frente común entre las diferentes tradiciones protestantes. Ya en la década de los ochenta comenzó a madurar el proyecto de creación de una escuela superior, para dar mejor formación a los colonos y estimular el surgimiento de nuevos pastores. Después de varias demoras y postergaciones, el 11 de junio de 1888 abrió sus puertas el Liceo Evangélico de Colonia Valdense.

Este instituto, conforme había planteado Wood unos años antes, debía cumplir la función de instruir a los jóvenes, varones y mujeres, sobre los valores de la crítica, para que no aceptaran «todo con ciego entusiasmo —mal de una educación que ha desarrollado el corazón en detrimento de la conciencia—», pero sin caer en el «exceso», «porque a fuerza de obligarlos a razonar se les enseña, en definitiva, a no creer en nada».²⁴

La idea, pese a que las referencias religiosas estaban siempre presentes, no se agotaba en crear una institución cuyo objetivo finalista fuera el de evangelizar y expandir las teorías protestantes. Wood, en carta a su amigo y rector de la Universidad, Alfredo Vásquez Acevedo, definía:

Este liceo está destinado no a multiplicar las lumbreras letradas que relucen en las grandes capitales y en los altos empleos, sino a encender luces en las tinieblas del campo y en las vías comunes de la vida del pueblo.²⁵

Sin duda, toda una definición de objetivos: lo importante era la educación del pueblo, punto de contacto con positivistas y masones y con la reforma vareliana. Para que ello fuera posible, para que el «plan inalterable» de desarrollar «al pensamiento, a la conciencia individual hasta el más alto grado»²⁶ se cumpliera, el Liceo no debía ser «nunca una empresa de especulación» ni responder «a intereses materiales ni personales de ningún género».²⁷

²⁴ *El Evangelista*, 27 de febrero de 1886, t. IX, p. 71.

²⁵ Cit. en *La Unión Valdense*, n.º 72, noviembre de 1908.

²⁶ Libro de Actas del Liceo de Colonia Valdense, cit. en Omar Moreira (ed.): *Un liceo en el medio del campo. Primer Centenario del Liceo Daniel Armand Ugón*, Colonia Valdense, 1988, p. 16.

²⁷ Carta de Thomas Wood a A. Vásquez Acevedo, cit. en *La Unión Valdense*, n.º 72, noviembre de 1908.

Al año siguiente de su inauguración, tenía treinta y cinco alumnos, siete de los cuales eran mujeres. Por ello, no resulta extraño encontrar apellidos valdenses entre las primeras mujeres profesionales del país; por ejemplo, entre las cinco primeras médicas del Uruguay se encontraban dos valdenses: María y Alicia Amand Ugón.

Pese a las dificultades iniciales, derivadas de la falta de recursos materiales, hacia 1900 el Liceo ya estaba consolidado, y el 25 de marzo de 1926 se oficializaba, mediante un proyecto del diputado Griot.

Resumen

El artículo esboza, en primer lugar, un panorama del proceso inmigratorio en el Uruguay del siglo XIX y primeras décadas del XX, con sus impactos en la vida social, económica, cultural y política. En segundo lugar, y como un aspecto poco estudiado del fenómeno, se propone analizar el aporte de los inmigrantes al mundo de la cultura y al desarrollo de la educación en el país, tomando como centro del caso particular de los valdenses. Provenientes de la región hoy fronteriza entre Italia, Francia y Suiza, estos inmigrantes de sólida tradición protestante se afincaron en el departamento de Colonia, donde impulsaron una exitosa experiencia de colonización agrícola, fundaron numerosas escuelas y el primer liceo instalado en el medio rural.

Palabras clave: Inmigrantes, Uruguay, Cultura, Aspectos sociales, Educación.

Abstract

The article draws an overview of the immigration process in the Uruguay of the XIXth century and first decades of the XXth, along with its impacts on social, economical, cultural and political life. Second, and as an aspect of the phenomenon that has not been much studied, we propose to analyze the contribution of the immigrants to the world of culture and to the development of education in the country, focusing on the case of the *valdenses*. Coming from the region that today borders Italy, France and Switzerland, these immigrants, of a solid protestant tradition, settled in the department of Colonia, where they thrust a successful experience of agricultural colonization, founded numerous schools and the first high school installed in rural environments.

Key words: Immigrants, Uruguay, Culture, Social factors, Education.

La enseñanza del francés en el Uruguay desde sus orígenes hasta comienzos del siglo XX

por Pierre Gibert

Los franceses que llegan al Uruguay se admiran al notar las evidentes marcas de la influencia que tuvo la cultura francesa en todas las esferas culturales del país. Y hay que explicarles que, en el principio de la vida del Uruguay, Francia era el país de referencia para el pensamiento uruguayo y su cultura en todas sus manifestaciones, ya sea en la enseñanza, las letras, el teatro, la música, la pintura, la vida universitaria, la arquitectura, la medicina, el derecho, las artesanías, los oficios, la moda femenina y masculina. La enumeración se asemeja a una letanía.

El vehículo principal, si no indispensable, para la transmisión de la cultura francesa a la cultura uruguaya desde sus comienzos, y que la ha impregnado, fue (también lo es y lo será) el idioma, sobre todo en el siglo XVIII, época de viajes difíciles, de medios de transporte precarios y a veces peligrosos, y de comunicaciones lentas que se desarrollaron y aceleraron solamente a partir de la segunda mitad del siglo XX. El idioma permitió la lectura de los periódicos, el más rápido medio de información, y de los libros vectores de las ideas, con el agregado de las compañías de teatro que visitaban el Río de la Plata y de las personalidades invitadas por sus pares uruguayos a dar conferencias o cursos de sus especialidades. Y es obvio que la enseñanza del idioma se imponía de por sí. Es también obvio que la enseñanza del francés se inició con los albores de la vida independiente del país, país que estaba a la búsqueda de su individualidad.

La Primera Guerra Mundial fue el comienzo de un período de grandes cambios que terminaron en la Segunda Guerra Mundial, golpe de gracia a un determinado tipo de civilización y de relaciones entre los hombres, en el que Francia, como nación, tenía un papel preponderante. La gestación de la personalidad

El autor. Doctor en Medicina por la Universidad de la República y licenciado en Historia por la Universidad Católica del Uruguay.

del Uruguay como nación, y del pueblo uruguayo y su cultura, se cumplió en los años que precedieron la Primera Guerra Mundial, quizás cuando esta influencia francesa en el ámbito mundial tuvo su último esplendor. Este estudio termina al finalizar el ciclo de las iniciativas laicas personales o colectivas para enseñar el idioma francés, cuando el Gobierno francés dio su apoyo, en 1921, a una sola institución de enseñanza en el Uruguay: el Liceo Francés de Montevideo.

Refiriéndonos exclusivamente a la enseñanza del francés, el tiempo que transcurre entre las primeras iniciativas individuales y la creación del Liceo Francés puede ser dividido en tres períodos bien diferenciables: 1) los inicios, desde un principio no preciso hasta 1897, cuando la Sociedad Francesa de Enseñanza (SFE de ahora en adelante) toma a su cargo el Collège Carnot; 2) entre 1897 y 1916, cuando el Collège Carnot se transforma en el centro de enseñanza oficial del idioma francés en Montevideo, y 3) el período final, entre 1916 y 1921, cuando el Collège Carnot es salvado de la desaparición por la personalidad de su director, el Sr. Rebuffel, y en 1921 es transformado en Lycée Français de Montevideo, patrocinado y apoyado oficialmente por el Gobierno de Francia.

Esta puede considerarse la primera gran etapa de la enseñanza del francés en Uruguay. La segunda, en la que el idioma y la cultura francesa dominarán en nuestro país, terminará en los primeros años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. La tercera, la actual, es un *statu-quo* que muchos tratan de mantener porque consideran importante, si no indispensable, que el Uruguay no pierda el vaso comunicante cultural con Francia.

1ª etapa: los inicios

El Prof. Jacques Duprey, en una conferencia dada en 1982 en el Lycée Français, en ocasión del festejo del centenario de la fundación de la SFE, dijo:

A partir de 1815 hubo en Uruguay Casas de Educación dirigidas por emigrados monárquicos o bonapartistas en dificultades con los regímenes entonces tan cambiantes en Francia; su rol fue de toda importancia en la formación de esta generación impetuosa, elegante, liberal y romántica, característica de los países del Río de la Plata en camino hacia su independencia.

Zum Felde, en *Proceso histórico del Uruguay*, es aún más absoluto cuando reproduce el pensamiento de Andrés Bello y de Miguel Cané en el primer editorial de *El Iniciador*, periódico fundado por ellos en 1838:

Dos cadenas nos ligaban a la España: una material, visible, ominosa; otra no menos ominosa, no menos pesada, pero incorpórea, que, como aquellos

gases incoercibles que por sutileza lo penetran todo, está en nuestra legislación, en nuestras costumbres, y todo lo ata y a todo le imprime el sello de la esclavitud, y desmiente nuestra emancipación absoluta. Aquella supimos y pudimos hacerla pedazos con el vigor de nuestros brazos; ésta es preciso que desaparezca también si nuestra personalidad americana ha de ser una realidad; aquella fue la misión gloriosa de nuestros padres, ésta es la nuestra. [...] Hay que conquistar la independencia inteligente de la nación, su independencia civil, literaria, artística, industrial, porque las leyes, la sociedad, la literatura, el arte y la industria deben llevar, como nuestra bandera, los colores nacionales.

Más adelante Zum Felde agrega:

Al modelo español ellos sustituyeron el modelo francés [...] En el orden de las ideas directrices de la cultura, en lo político sobre todo, no ocurrió de otro modo que en lo literario. Se adoptaron con fervor de neófitos todas las fórmulas teóricas del liberalismo constitucional elaborado en las cátedras europeas, en las francesas sobre todo.

Y concluye:

Las ideas proclamadas por *El Iniciador* son esencialmente idénticas a las que un año antes fueran proclamadas en el Dogma de la Asociación de Mayo por el argentino Echeverría, el verdadero iniciador del movimiento romántico platense en su total significación, que no era solamente literario, sino también, y ante todo, de alcances profundamente sociales, aspirando nada menos que a cambiar el espíritu y las normas de la vida pública y privada.

Esta verdadera revolución de valor integral fue ideada por sus actores a través de los libros, los periódicos y los contactos con los extranjeros en sus países o cuando venían al Río de la Plata. La Banda Oriental sufriría también de este fervor; el conocimiento del idioma francés se fue haciendo por lo tanto necesario para ir a las fuentes de las ideas que motivaban y conducían los cambios.

En el Uruguay naciente, una de las primeras iniciativas particulares a este respecto, si no la primera, fue, según Milton Schinca, la de Lucas José Obes, quien propuso en 1829 la fundación de una escuela de comercio gratuita destinada a la formación de jóvenes, orientada hacia las actividades bancarias y mercantiles. La Escuela de Comercio tuvo una buena acogida entre la población montevideana. La única lengua extranjera incluida en su programa era el francés. Su gran director fue Miguel Corteza, español criado en Francia, que tenía un perfecto dominio del idioma. Funcionó hasta 1835 en Montevideo, y en 1849-51 se reconstituyó fuera de la ciudad, en el campo sitiador. Vuelta la paz, se reintegró a Montevideo por unos pocos años más.

Sensibilizada por la intelectualidad romántica, la población de Montevideo rápidamente se inclinó a estudiar francés; lo adoptó, así como adoptó el pensamiento francés y la moda que venía de París. Poco después se produjo la inmigración masiva de vascos, berneses y bigordinos, arduos trabajadores sin una sólida cultura, que tuvieron al principio la necesidad de escuelas francófonas para sus hijos. Así se crearon colegios regentados por aquellos que habían dejado Francia por razones políticas, por simpatía gubernamental o porque eran militares a medio sueldo, monárquicos o bonapartistas, quienes se sentían a gusto en una república joven y en un país con porvenir que los recibía con los brazos abiertos. Supieron luchar por su país de adopción durante el sitio de Montevideo; en la lista de los oficiales de la Legión Francesa figuran dos institutores: el teniente Fourcade y el institutor de niños Puyfourcat. Fourcade es uno de los tantos inválidos franceses que figuran en la lista de oficiales de la Legión aparecida el 13 de marzo de 1850 en *Le Patriote Français*.

La enseñanza del francés en esta etapa de nacimiento del país, como probablemente la de los otros idiomas extranjeros, puede ser dividida en tres categorías bien diferenciadas, según su origen: 1) fruto de iniciativas individuales y laicas, que algunas veces se transformaron en colegios; 2) impulsada por congregaciones religiosas con fines de apostolado; 3) la enseñanza oficial, por iniciativa gubernamental.

Esta última fue marcada por la influencia de Francia, tanto en sus ideas como en su cultura, y merece un estudio profundo y detallado que desborda el marco de este trabajo. Cabe señalar solamente que, al leer la documentación, es llamativa la seriedad y la intensidad de la búsqueda del mejor método a aplicar en la enseñanza del francés en la escuela y en la Universidad, y el conocimiento profundo del tema de los que integraban las comisiones encargadas. La segunda categoría, por su parte, será el objeto de la otra presentación. Las iniciativas laicas fueron de tres tipos:

1. Individuales o unipersonales

Fueron iniciadas a veces por personas no formadas en la enseñanza de las lenguas extranjeras, que dieron clases particulares por dificultades económicas, aprovechando sus conocimientos del idioma, además de su cultura general. Es el caso de Amédée Jacques, humanista formado en la Escuela Normal Superior de París, de la que egresó en 1832 con la tesis «Aristóteles como historiador de la Filosofía»; su preocupación pedagógica se manifestó en uno de sus primeros artículos, titulado «La Filosofía es necesaria en la enseñanza del Estado: como complemento y ligazón de las ramas de la enseñanza científica, ella misma diversificada y sin utilidad; para dar un fondo

sólido y una meta a la enseñanza literaria; como enseñanza moral y religiosa, la única a estar conforme al principio republicano; y finalmente como aprendizaje de la libertad». Amigo de Sarmiento, Amédée llegó a Montevideo en 1852, y tras múltiples esfuerzos para instalar una escuela práctica de ciencias emigró a Buenos Aires, donde terminó como director del Colegio Nacional. En Montevideo se había visto obligado a vender su laboratorio y dar clases de física y química de aplicación práctica para subsistir.

Otro ejemplo es Arsène Isabelle, escritor, periodista, comerciante, aventurero, enamorado de Montevideo, desgraciado participante en el combate de la Vuelta de Obligado, redactor del diario de la Defensa *Messenger Français*, cuyo negocio, Maison Isabelle et Fils, dio quiebra en 1847, por lo que se vio en la necesidad de dar clases durante años. Así, en *El Siglo* del 26 de febrero de 1865 anunciaba sus clases particulares de francés, matemáticas, literatura francesa, historia y geografía. Por fin pudo reembarcarse para Francia gracias a una representación a su beneficio en el teatro Solís, en 1874. Nombreado cónsul del Uruguay en Le Havre, se colgó en 1879, a la edad de 73 años, según Jacques Duprey.

En este rubro de clases particulares cabe referir las que en momentos de dificultades económicas daban personajes que contaron en el Montevideo de la segunda mitad del siglo XVIII, durante el sitio o en años posteriores, como Jean-Chrysostome Thiébaud, jefe de la Legión Française, y Adolphe Vaillant, fundador de la logia masónica Les Amis de la Patrie, quien durante muchos años anunció sus clases en *Le Patriote Français*; los redactores del *Patriote Français*, Delacour, redactor en jefe que ofrecía clases de francés y traducciones, y Charles Mousseux, que dictaba «clases particulares de francés y de matemáticas», o M. Gounouillou, quien al salir de la cárcel —donde había estado detenido durante dos años, al parecer, injustamente— tuvo que dar clases de francés antes de construir el primer verdadero dique del puerto, que daría lugar al Club Guruyú.

Y no hay que olvidar las *mademoiselles*, cuya dedicación a «*bien dire, du bon accent et du bien penser*» Victoria Ocampo cantó del otro lado del Plata en su pequeña publicación *Mademoiselle et Racine*. También en Montevideo estas anónimas institutrices formaron a las niñas y los niños montevidianos a domicilio desde su tierna infancia, tanto en el idioma como en la manera de comportarse en sociedad y en la vida. Fueron educadoras, además de enseñantes. A las niñas les hacían leer las obras de *monsieur de Lamartine*, que aparecían en pequeñas ediciones periódicas, y a los varones *Los tres mosqueteros* y otras novelas de Alexandre Dumas publicadas en folletines por el *Patriote Français* durante el Sitio. También como educadoras de niñas tuvieron sus grandes momentos de aceptación en la sociedad naciente de Montevideo las Dames Berçoet y Darté, un ejemplo de iniciativas unipersonales que

se mantuvieron como tales. Porque algunas de estas educadoras crearon *petites écoles* a partir del éxito en sus clases particulares, como madame Marie Louise Marchand, cuyo *Établissement pour Jeunes Filles* se transformó en 1900 en el Instituto Franco-Uruguayo, que sería ofrecido en venta al *Lycée Français* en 1921.

2. Los colegios o instituciones cuyos objetivos no se limitaban a la enseñanza del idioma

Los hubo en Montevideo y en las principales ciudades del interior.

En Durazno, en 1883 funcionaba la Escuela de Artes y Oficios, donde se enseñaba el francés como único idioma extranjero. Este colegio recibía el apoyo absoluto del periódico *El Argos*, que lo recomendaba a sus lectores por su enseñanza liberal. Entre las secciones de *El Argos* había una titulada «La Masonería Práctica», en la que se relataban anécdotas, hechos positivos de la vida o buenas acciones realizadas por masones. Por ejemplo, en una batalla de la guerra entre Francia y España que en 1823 restableció el absolutismo de Fernando VII y abolió la Constitución liberal de 1812 (¡Viva la Pepa!), un oficial francés había sido aplastado por su caballo malherido y no lograba salir de su mala postura; en el momento en que lo iban a matar de un lanzazo, a este oficial se le ocurrió hacer «los gestos masónicos», ante lo cual un oficial español lo llamó *hermano* y detuvo el gesto matador de su subordinado.

En *El Argos* del 29 de enero de 1888 se anuncia la fundación, también en la ciudad de Durazno, del Liceo Oriental, donde los idiomas francés, inglés, alemán e italiano iban a ser enseñados a la par.

En 1833 existía en Paysandú una escuela subvencionada por el gobierno de Rivera y por una asociación privada, la Sociedad de los Amigos de la Instrucción, en la que se enseñaba la geografía, la escritura, la gramática latina, la aritmética, el álgebra, la geometría, la trigonometría, la gramática española y el idioma francés. En los años 1870 eran rivales en Paysandú el Liceo del Plata y el Colegio Franco-Inglés. En ambos enseñaban las materias básicas de idioma español y aritmética; en el Colegio Franco-Inglés se enseñaba también latín, griego, francés, inglés y alemán. Su director era un docente de buena fama, el Sr. Juan C. Brunet, y sus alumnos eran aceptados en el Colegio Nacional de Buenos Aires —uno de ellos, el Sr. Juan José Díaz, terminó su carrera como embajador ante el Gobierno de Francia—. En 1890 había en Paysandú diez colegios privados, cuatro de congregaciones (tres enseñaban francés e italiano) y seis laicos, de los que uno enseñaba francés.

En Montevideo, durante el Sitio y en los años inmediatos, se establecieron varias instituciones de enseñanza, algunas pertenecientes a estas *demoiselles* que enseñaban a domicilio el idioma y la cultura francesa y que habían

podido independizarse. Así, en varios números de *Le Patriote Français* del año 1843 aparece la publicidad de la Maison d'Education de las *demoiselles* Lesueur, que en Burdeos, donde residían antes de expatriarse, gozaban de una reputación extensa y bien merecida como profesoras de francés y de español (calle San Carlos n.º 96), del Institut de Demoiselles de *mademoiselle* Fabreguettes, cuyo programa era «lengua francesa, aritmética, griego, los deberes de la religión y todo lo que concierne la educación de una señorita» (calle San Luis n.º 56) y del Collège Français de *mesdames* Guyot (calle San Diego n.º 12), como lo relata Jacques Duprey. En ese mismo período hubo una escuela destinada solamente a los hijos de los legionarios de la Legión Francesa, fundada por dos oficiales: el maestro de niños Puyfourcat y el teniente Fourcade, *l'invalidé*, ambos institutores establecidos en Montevideo. Nicole y François Pédezert se dedicaron a los hijos de vascos legionarios en la École du Régiment des Chasseurs Basques; su escuela existía todavía en 1860. El *Patriote Français* da cuenta de la grandeza y utilidad de la obra de esos compatriotas en apoyo al esfuerzo de vascos, bigordinos y bearsneses que defendían con el sacrificio de su trabajo, de su familia y a veces de su vida, su ciudad de adopción.

Los esposos Curel inauguraron el 21 de abril de 1831, con el apoyo del gobierno de Rivera, el Colegio Oriental de Niñas, primer colegio exclusivo para niñas. François de Curel era un antiguo capitán del Estado Mayor bonaartista que llegó al Uruguay procedente de Buenos Aires, donde había dirigido varios colegios en los que su esposa María era educadora y el idioma francés se enseñaba de manera prioritaria. El Colegio Oriental funcionó dos años con gran éxito entre la alta sociedad del Montevideo de los primeros años de la independencia. Rivera asistió a las fiestas de fin de curso, lo que no impidió a Curel —curioso personaje, para no decir otra cosa— volver a Francia en 1833 llevándose cuatro presuntos charrúas para exhibirlos en París. Su esposa quedó enseñando en la Escuela de Niñas que el gobierno instaló en los mismos antiguos locales de la policía donde funcionaba el Colegio Oriental, y en 1834 se reunió con Curel en Argelia.

En 1834 M. Legendre, «profesor titular de una academia de París», fundó una escuela que sobre la base de seis horas diarias de francés garantizaba «el conocimiento de 60 a 70 verbos en seis meses». Fue quizás el primer verdadero intento de consagrarse a un estudio intensivo del francés. Su anuncio en *El Universal* del 13 de marzo de 1834 agregaba que los alumnos conocerían «una lengua que es hablada de un extremo al otro de la tierra».

En 1836, el español Juan Manuel Bonifaz, formado en París, donde había sido secretario del embajador de España, abrió un nuevo Colegio Oriental, donde enseñaba, entre otros, el idioma francés. Y en 1838 el vasco Marín Derrey abrió la Pensión Derrey, para que los hijos de vascos pudieran

aprender el francés y el español. En 1848 la enseñanza del francés fue incorporada al bachillerato oficial y en 1850 Charles Laforgue y su esposa inauguraron un Lycée pour Filles et Garçons, donde se enseñaban francés y español, además de griego y latín, y que aún existía alrededor de 1860. Allí su hijo Jules, el poeta franco-uruguayo, uno de los primeros poetas del movimiento simbolista y de los de versos libres, hizo sus primeras letras antes de abandonar su país natal en 1866, a los seis años de edad.

En el Montevideo de la Defensa funcionaban muchos otros establecimientos donde se enseñaba en francés o el francés: École Française pour Filles, de Camille y Eulalie Rancé; Collège des MM. Paget, Prioux et Larroque; École de Filles, de Sara Jenkins; Maison d'Éducation, de los Sres. Puyfourcat, Rochat y Cornu, donde la educación estaba basada en la moral y la religión y se enseñaba «como se hace en Francia» el francés, el griego, el latín, el inglés, el italiano, el español, la escritura, el dibujo y la esgrima; École Française pour Petits Enfants, de Mme. Lacooley, esposa de Charles Laforgue y madre del poeta; y Enseignement Mutuel pour Garçons», de los Sres. Capderestet y Roiffé.

En 1848 Mlle. Augustine Rosselin enseñaba en su École Française pour Jeunes Filles el español, el francés, la aritmética, la historia, la costura y el bordado; su escuela seguía funcionando en 1859. En los años cincuenta se fundaron dos colegios más de niñas: el de las hermanas Dutréchau y el de François Belleville, y en 1851 los esposos Mathieu regían un colegio comercial con literatura e idioma francés, y un Nouveau Collège Français pour Jeunes Demoiselles, regentado por Mme. Justine Baloch, era anunciado en 1855.

Durante los años que separan el fin de la Guerra Grande, en 1852, y la Guerra Franco-Prusiana de 1870, la población francesa de Montevideo disminuyó. Muchos de los que habían sido retenidos en esta ciudad por el bloqueo naval de Buenos Aires y el Sitio de Montevideo prosiguieron su viaje proyectado originalmente y se establecieron en la mesopotamia Argentina y en Buenos Aires. La emigración francesa siguió, aunque en menor escala. La enseñanza del francés se mantuvo en la enseñanza oficial y en especial en la Universidad. Pero, aunque el número de instituciones regidas por franceses disminuyó en proporción similar a la población, en 1858, en *El Comercio*, «M. Edouard Guy, diplômé devant deux Facultés de France», ofrecía «una instrucción completa a los niños, tal como se les daría en los mejores colegios de esta nación», y la Guía de Montevideo de 1859 cita varios colegios francófonos: el Colegio Francés, de Eugénie Duré; el Colegio Francés y Español de Señoritas, de Olympia Godefroy; el Colegio de Varones, de Ernest Griman, donde se enseñaba inglés, francés, alemán y español; el Colegio Francés de Niñas, de Anastasia Jorge; el Colegio Francés de Señoritas, de Elisa Juin; la Escuela Francesa y Española, de Alejo Lejeune; el Collège Français, de Marc

Rance; el Collège Français, de Marie Vaval, y el también Collège Français de Jean Villeneuve.

La prensa uruguaya, bien representada por *El Siglo*, participaba en este tipo de información: el 10 de febrero de 1863 aparecía la propaganda del Colegio Nacional, que en medio de un compacto bloque de materias varias ofrecía la enseñanza de los idiomas inglés, francés e italiano, y en la sección «Libros» de ese número, el periódico señalaba la aparición del *Nuevo Curso de francés según el método de Robertson* y el *Curso de castellano y francés de Labaugie, catedrático de filosofía y de francés de la Universidad de Buenos Aires*. El 20 de febrero del mismo año, Enrique Loedel, profesor de francés, inglés, italiano y latín, ofrecía sus servicios; y el 24 del mismo mes, el Colegio Franco-Español dirigido por M. Vergez avisaba que se mudaba «a la Calle de la Ciudadela N.º 47, 2.ª puerta después de la Calle del Rincón».

Pero el desorden de la enseñanza de los idiomas en las instituciones oficiales y la pobre enseñanza dada por los colegios privados hacía que los resultados no fueran buenos. Así, muchos viajeros que recalaban en Montevideo, como el egiptólogo Gaston Maspero, tuvieron una opinión crítica de la manera de hablar idiomas extranjeros de los montevideanos. Maspero escribía el 28 de enero de 1868 a su madre:

[...] la ville est du reste fort jolie [...] les gens de Montevideo parlent de tout à tort et à travers; celui qui parle le plus est considéré le plus savant. Avec tout cela ils sont intelligents à l'excès; ils parlent à peu près toutes les langues européennes sans les avoir apprises et ils ont une liberté d'allure et une habilité de conduite que n'ont guère les jeunes gens européens.

En 1870, con Latorre, el Uruguay entra en lo que se llama la *modernidad*. En Montevideo las instituciones de enseñanza oficial van creciendo en número, mientras disminuyen las extranjeras y, por supuesto, las francesas. Los periódicos franceses también disminuyen; aparecen avisos publicitarios de colegios francófonos en los diarios nacionales, en especial *El Siglo* —fundado en 1863 por varias personalidades de Montevideo, entre otros Adolphe Vaillant—. En enero de 1872 Mme. Boshardt anuncia la enseñanza en francés de clases de trabajos manuales amenizadas por al menos dos horas semanales de conversación y lectura en francés. Y en febrero de ese año Arsène Isabelle seguía anunciando sus clases de comercio y de idiomas francés y español. Aunque el éxito no debe de haber acompañado a su constancia, ya que tendría que recurrir a la función en el Solís para volver a Francia; en aquel entonces, el pasaje en un solo sentido hacia Francia valía alrededor de 40 pesos.

En esta década de los setenta funcionó en Montevideo el Collège Français pour Demoiselles Sainte Cécile, de Mlle. de la Tray, localizado en la actual

Bartolomé Mitre entre Cerrito y Piedras. Este colegio fue comprado por su alumna Paulina Dujol, que vendió su parte a su hermana Justina cuando se casó con don Juan Llovet y Castellet, en 1875.

3. Colegios y liceos con programas acordes con la enseñanza oficial

Después de 1870, la inmigración francesa volvió a ser importante como consecuencia de la guerra perdida por Francia frente a Prusia; esta vez fue más calificada y por consiguiente más exigente. Sería la última oleada de franceses. Llegaron los mismos vascos, bearneses y bigordinos de los años treinta, pero también los que la Guerra Franco-Prusiana obligó a emigrar, provenientes de las provincias del este y de otros puntos de Francia, a los que les sumarían los viticultores que los estragos de la filoxera redujeron a la pobreza. Eran de mayor nivel cultural que los primeros, y más conscientes y deseosos en participar en el desarrollo cultural e intelectual del nuevo país en el que habían decidido integrarse. Al mismo tiempo iba en aumento la emigración italiana y la española, de manera que, pese a que el número de franceses aumentó, su proporción en la población disminuyó.

En el *Echo de Paris*, diario fundado en 1843, aparece todavía en 1881 el mismo tipo de anuncios de décadas atrás; por ejemplo, Collège Français pour Jeunes Filles y Collège Chapsal; Colegio Comercial Franco-Español, dirigido por Henri Grosrichard, que ofrecía un programa con «gramática francesa, historia, geografía, dibujo lineal y catecismo, es decir todo lo que [concernía] la instrucción de un buen jefe de oficina». Chapsal era el muy famoso y controvertido autor de una gramática francesa discutida en los medios universitarios montevideanos. El mismo *Echo de Paris* escribe que los hijos de las familias francesas establecidas en el país estudiaban en el Colegio Hispano-Uruguayo, donde el idioma francés era enseñado por Jean Lenghous, catedrático de Francés de la Universidad, sucesor de Dominique Gounouilhous, quien había terminado en la cárcel después de una acusación dudosa de fraude. La afirmación de que los hijos de franceses concurrían preferentemente al Colegio Hispano-Uruguayo no era totalmente cierta, porque las familias francesas, y muchos católicos uruguayos como los Zorrilla de San Martín, enviaban sus hijos al Colegio de la Inmaculada Concepción, dirigido por los padres vascos de Bétharram, o a la Sagrada Familia, de los hermanos del mismo nombre, en Montevideo, Salto y San José. El mismo Lenghous, junto con el Sr. Busquet, tenía una Escuela de Comercio donde también se enseñaba inglés. En los avisos de los periódicos montevideanos ya se nota, por su número y frecuencia en aumento, que la enseñanza del inglés iba cobrando más importancia. Se enseñaba en la Universidad.

En 1888, en sus primeros números, el *Courrier Français* anunciaba instituciones francófonas; por lo tanto, algunas aún funcionaban: Lycée Franco-Uruguayen pour Jeunes Filles, Lycée Français de M. P. Puyraucalle, Collège Français de Etcheverry y Paulihiet. Y en 1891 aparecen los avisos del Collège Franco-Anglais, que en el 95 se transformaría en el Lycée Carnot, y una Institution Française pour Demoiselles que, como la citada más arriba, resulta imposible de diferenciar de las de años antes. De paso, señalamos que *Le Courrier Français* —cuya divisa «*le cléricalisme, voilà l'ennemi*» era de Gambetta— pertenecía a Jean Lenghoust, catedrático de Francés de la Universidad.

En 1895, *L'Union Française*, nuevo diario francófono que tendría corta vida, como la mayoría de estas publicaciones, contenía los avisos de un Liceo y Pensionado Franco-Oriental, mixto de varones y niñas, de los esposos Guittou, con clases elementales y superiores que preparaban para el ingreso a la Universidad; un Institut Français que daba cursos de idiomas extranjeros entre los que se supone estaba el francés; un Institut Commercial de L. Delpech, donde, además de las materias afines al comercio, se enseñaba francés e inglés comercial (Delpech dirigiría la parte comercial del Collège Carnot); un Instituto Universal para varones de A. M. Vasquez, adjuntado al Liceo Franco-Uruguayo pour Jeunes Filles dirigido por María Irigarau de Areosa, que ofrecía «*classes de français et d'espagnol, préparation pour le baccalauréat, leçons de piano, de chant, de violon, de mandoline, de broderie*» y que existía todavía en 1921; el Instituto Universal, cuyo profesor de lenguas era el Sr. Boucheben «*de l'Académie de Paris*», y era «habilitado», atributo que aparece por primera vez en los avisos publicitarios de los colegios francófonos.

En esta época, en la comunidad francesa de Montevideo funcionaban entidades que regían sus actividades esenciales: la Société Française de Secours Mutuels, que fue la primera sociedad mutual médica del Uruguay; la Société de Secours Mutuels La Patrie; la Société Le Drapeau, que ayudaba a los antiguos combatientes de la Légion Française y de la Guerra Franco-Prusiana de 1870; la Société Jeanne d'Arc, subvencionada por el Gobierno francés, que organizaba cursos nocturnos de francés; la Chambre de Commerce de Montevideo, primera «Cámara de esta naturaleza existente en el extranjero, creada en 1882 y subvencionada por el Gobierno de Francia para desarrollar el comercio nacional en el Uruguay»; la Alliance Française, fundada en 1883 en Francia con el fin de «extender la influencia francesa en el extranjero por la propagación del idioma y de la cultura francesas»; el Cercle Français, centro de la vida social de los franceses; la Société Française de Bienfaisance, dedicada a los ancianos y los necesitados; la Sociedad L'Avenir, gimnástica y recreativa, y la Société Française d'Enseignement, fundada en 1882, que ofrecía a sus accionistas la posibilidad de ayudar a los colegios franceses cuyos reglamentos y programas estuvieran de acuerdo con la instrucción

pública francesa y el idioma español conforme a la enseñanza oficial uruguaya, y a las instituciones uruguayas o francesas que también enseñaban el francés y contribuían a la difusión de la cultura francesa en el Uruguay.

En esos años, además de los ya sólidos y tradicionales colegios católicos de varones y de niñas, aparecieron colegios francófonos laicos que evolucionarían hacia grandes colegios, fruto de los esfuerzos de la colectividad francesa para mantener su lengua y su cultura, muy fácilmente absorbidas por el idioma español.

En 1875 Giosué E. Bordoni fundó el Colegio Internacional, que tuvo una buena aceptación en la sociedad uruguaya, ya que daba albergue a pensionistas de Montevideo y del interior y enseñaba las materias de los institutos oficiales, francés, italiano y contabilidad. Por sus aulas pasaron distinguidos universitarios como los hermanos Bordoni Posse, uno médico y el otro jurista, hijos del fundador del colegio. Este fue «habilitado» desde su inicio, en una época en la que sólo cuatro establecimientos tenían esta prerrogativa. Bordoni era un buen educador y un fino conocedor de la enseñanza de los idiomas. En 1895 fue protagonista de una *discussion entre grammairiens* con Lenghoust, a propósito de los métodos de enseñanza del francés, de lo que el diario *Union Française* se hizo eco el 17 y 19 de marzo de aquel año. Entre los profesores del Colegio Internacional figuró Jean Sanson Touya, quien hizo una estrepitosa entrada en el Colegio al impedir que el hijo de Santos matara a Bordoni «por motivos personales», como ya decía la crónica policial, quizás por reacción de un adolescente contra su autoritario director. El colegio funcionaba en la calle Arapey al 101. Ahí estuvo el Colegio Internacional hasta que su nuevo director y sucesor de Bordoni, el Prof. Jean Touya, compró el terreno de la avenida Uruguay entre Yi y Yaguarón, donde construyó su nueva sede. Allí funcionó el colegio hasta su cierre, en 1923 (actualmente pertenece a la firma Fierro Vignoli). El Colegio tuvo una filosofía de enseñanza acorde con su denominación de *internacional*; los jefes de misión italianos y franceses asistían siempre a la fiesta de fin de curso, que empezaba por el Himno Nacional, la Marsellesa y la Marcha Real italiana, seguidos del discurso de un alumno, declamaciones y dos pequeñas obras de teatro, en francés y en italiano. La calidad de su enseñanza se veía en el éxito en los exámenes de ingreso a la Universidad. Este Colegio había aumentado su prestigio bajo la dirección de Touya, quien incluyó la enseñanza primaria, secundaria y bachillerato, estudios prácticos de idiomas extranjeros (francés, italiano, alemán, inglés), recibía a varones y a niñas y además tenía un internado para los alumnos del interior. Entre sus alumnos desfilaron apellidos de personas que contaron en el Uruguay, como Stajano, Mezzera, Bado, Halty, Agosto Fabregat, Palma, Etchepare, Penadés, Alfredo Castellanos, Lapido, Sosa Díaz, Rossemblat, Caubarrère, Jude, Abal, Dighiero, Pons, Piaggio, Médici o Drest.

En febrero de 1895 abrió el Lycée Carnot, así denominado en honor del presidente de Francia Sadi Carnot, asesinado en Lyon el año anterior por el anarquista Caserio. Fue fundado sobre la base del alumnado del Collège Franco-Anglais y su director y propietario era el Sr. Pardes. Ocupaba una finca en la calle Soriano 129 entre Arapey y Daymán. La ambición de Pardes y su socio Gasc era convertir este liceo en el colegio de la colectividad francesa del Uruguay y hacer «de sus hijos servidores, amigos e hijos de nuestra gran patria por medio de una educación francesa y republicana». En el Lycée se impartía en español y en francés la enseñanza primaria y superior, materias comerciales y enseñanza universitaria y, para los mayores que se interesaran en el idioma, se ofrecían clases nocturnas gratuitas de francés para adolescentes de más de 15 años y adultos. El éxito de la empresa fue rápido, pero los socios se separaron ese mismo año y hubo entonces dos instituciones con los mismos programas: el Instituto Carnot de Gasc, cuyo director era el Sr. Septibus y donde enseñaba también la esposa de éste, y el Lycée Carnot de Pardes, que seguía funcionando en la calle Soriano, cuyos métodos de enseñanza, según su publicidad, eran los de Francia, y donde los alumnos tenían que hablar francés en los recreos. El Instituto Carnot tuvo una corta vida, ya que no figura en la lista de colegios francófonos de la Guía de Montevideo de 1900. En ella se nombran los siguientes: Collèges des Frères Bonne; Collège International, de J. Touya; Instituto Franco-Uruguayo, de Louise Marchand (era una suiza francófona); École de Filles, de Mme. Chartier; Instituto Universitario, de A. Benedetti, y Collège de Sourd-Muets, de Mme. Larnaudie, maestra nacida en Burdeos.

Aunque la calidad general de la enseñanza de los colegios franceses había mejorado, un gran sector de la colectividad francesa no estaba conforme con el nivel de francés al que llegaban los alumnos. Había una evidente anarquía en la enseñanza, los programas no eran uniformes ni de buena calidad. La SFE, la Société Jeanne d'Arc y la Alliance Française, que se había instalado en el Uruguay poco tiempo después de haber sido fundada en Francia, se pusieron de acuerdo, con el apoyo de la Cancillería de Francia, en fundar un colegio laico de buen nivel, comparable a los colegios religiosos que gozaban de la preferencia de las familias francesas y uruguayas por lo menos en lo que se refiere a idiomas y a disciplina, y que no fuera una propiedad privada. Este último punto parece haber sido fundamental.

Desde su fundación, la SFE no había logrado alcanzar el principal de sus objetivos, es decir, que funcionara en Montevideo un colegio donde la enseñanza estuviera conforme a la instrucción pública francesa y a la uruguaya. Sólo había comprado el terreno donde construir el futuro colegio ideal, pero la asociación estaba por disolverse. En 1897, uno de sus miembros, el Sr. Charles Cazaux, importador y vendedor al por mayor, antiguo institutor, miembro

de la Légion Française durante el Sitio y propietario del edificio donde funcionaba el Lycée Carnot —el cual parecía acercarse al ideal que perseguían—, tomó la iniciativa de reflotar la SFE vinculándola con el Lycée Carnot. Obtuvo el apoyo de muchas individualidades francesas locales, entre las cuales una de las más pintorescas era la del conde Henri de Malherbes, francés de rancia alcurnia, cónsul del Imperio de Rusia y director del diario *L'Indépendant*. Lo respaldaron asimismo el Sr. Roux, presidente de la antigua SFE, e instituciones como la Cancillería francesa, que se inclinaba por un colegio lo más parecido a uno de Francia, de la Chambre de Commerce, que necesitaba un colegio comercial francófono que formara sus funcionarios y los cuadros dirigentes sobre la base de programas similares a los de Francia, de la Société Jeanne d'Arc, que quería un colegio laico pero no antirreligioso, de l'Alliance Française, que preconizaba la presencia en Montevideo de un centro de enseñanza que difundiera la cultura y la lengua francesas, y de las dos Sociedades de Socorros Mutuos, la Francesa y L'Avenir, las dos por mera solidaridad con las empresas francesas en el país. No queda claro si la masonería francesa desempeñó un papel en esa iniciativa aunque, hubo notorios masones entre los primitivos dirigentes.

Segunda etapa: el Collège Carnot

La segunda etapa se superpone con la historia del Collège Carnot, transformado en Lycée Français de Montevideo por decisión del Gobierno de Francia.

El mismo año en que empezaba la Revolución del 97 de Aparicio Saravia, el Vaticano de León XIII hacía del Uruguay una provincia eclesiástica separada de la de Buenos Aires, se construía la Estación Central en terrenos del general Flores, y la SFE se reunía bajo la presidencia del encargado de negocios de Francia en su sede de la calle Soriano 129, para decidir dar su apoyo y patrocinio al Liceo Carnot. Ese día, el 13 de agosto de 1897 y por unanimidad, se votó esta moción y el Liceo Carnot se transformó en Collège Carnot. Este seguiría sus actividades con los mismos programas bajo la dirección de la misma persona, el Sr. Pardes. La primera Comisión Directiva fue la siguiente: presidente de honor, M. Des Portes de la Fosse, encargado de negocios de la Cancillería; M. Charles Cazaux, presidente; M. Albert Roux, vicepresidente; Dr. Pierre Bolondo, secretario, y M. Raymond Saniez, tesoro. Entre los miembros de la SFE presentes estaban el Sr. Albert Cazaux, hermano o hijo de Charles, presidente de la Logia Masónica Les Amis de la Patrie, y el Sr. Boron Dubard, director del diario *L'Union Française* junto con Charles Cazaux. A los 12 días, el 25 de agosto, Idiarte Borda cayó asesinado

al salir de la Catedral, donde se había cantado un tedéum por la fiesta de la Independencia.

A pesar de estos aparentes malos augurios, el Collège Carnot empezó viento en popa. Su inauguración se hizo con gran pompa bajo la presidencia del almirante Escande, jefe de la flota francesa del Atlántico Sur, y con la asistencia del ministro en misión Wiener, enviado especial del Gobierno de la III.^a República, del encargado de negocios M. des Portes de la Fosse y del Sr. Chucarro, inspector general.

En enero 98 la Cancillería de Francia en el Uruguay emitió una circular a sus agentes departamentales para recomendarles la obra de la SFE, y el canciller M. Ponsignon elevó al Ministerio del Interior de Francia una nota en la que pedía estudiar la posibilidad de otorgar una subvención del Gobierno al Collège Carnot.

El Collège Carnot era ante todo una escuela de comercio, con una escuela maternal —*école Maternelle Dr. Pouey*— con tres tipos de cursos: *cours inférieur*, *cours moyen* y *cours supérieur*. Tenía además, adjuntos, un Museo Pedagógico y un Museo Comercial, mantenido este último por la Chambre de Commerce y la Société Bénédictine, cuyo origen no pudimos encontrar.

En 1898, el Gobierno de Francia concedió las condecoraciones de Caballeros de la Orden de las Palmas Académicas a cuatro de sus miembros, Charles Cazaux, L. Pardes, A. Roux y el conde Henri de Malherbes. Esto y el apoyo oficial de la Cancillería iniciaron una *guerre de boutique*, típica consecuencia de la envidia y los celos en el seno de las colonias extranjeras, que en 1900 desencadenaría una serie de artículos periodísticos en la prensa francófona montevideana, verdadera campaña en contra del Collège, de la SFE y, sobre todo, de su presidente, Charles Cazaux.

Entretanto, el Collège veía aumentar lentamente su alumnado, que en el comienzo de las clases de 1899 era de 167 alumnos entre todos los cursos y escuelas, de los cuales 43 eran alumnos gratuitos y 124 de pago. La SFE desde su inicio marcó su voluntad, que se mantendría, de promoción social, dando enseñanza gratuita a los que no podían pagar la escolaridad; quizás sea esta una de las razones de su supervivencia, pero es sobre todo una consecuencia de la idea de *l'enseignement gratuit et obligatoire* de la III.^a República y el concepto vareliano sobre la enseñanza popular en el Uruguay. De este tema se ocupó intensamente un nuevo miembro de la SFE, el Sr. Lacassagne, francés arraigado en el país, revolucionario con Timoteo Aparicio en 1871 y con Saravia en 1897, cuyo entierro alrededor de 1910 fue seguido por la colectividad masónica en pleno, por tratarse de un alto grado en la logia a la que había pertenecido.

También en 1899 se iniciaron en el Collège Carnot cursos religiosos facultativos, demostración de la amplitud de espíritu de la SFE, una de sus

características permanentes. Asistieron 24 alumnos a las clases del padre David de Gislain, quien, por otra parte, en enero de 1904 no solamente seguía dando en el Carnot clases de religión, sino también de idioma y gramática francesa, con excelentes resultados. Se iniciaron cursos nocturnos de francés, dibujo y modelado, elementos juzgados importantes para la formación de los jóvenes. Llama la atención que esta inquietud no haya incluido la música.

El Gobierno francés ayudaba de manera abierta al Collège, preferencia que probablemente pueda atribuirse a que no era propiedad privada. Sin duda la Comisión Directiva del Carnot quiso mostrarse solidaria con otros centros de enseñanza menos favorecidos, de manera que para el fin del año 1899, habiendo recibido del Ministerio de Relaciones Extranjeras 250 libros, los repartió entre el Collège y varios otros colegios, el de la Inmaculada Concepción, el San Pedro, el Internacional, el Franco-Oriental de los hermanos Bonne (la SFE los ayudaba con 50 francos de manera regular), el Franco-Uruguayo para Niñas y el de Varones de M. y Mme. Boyé.

El año 1900 fue de cambios y diatribas para la SFE y el Collège. Según la Guía de Montevideo de 1900, las instituciones francófonas de la ciudad eran entonces: Collège des Frères Bonne, Collège Français pour Jeunes Filles de Mme. Boyé, Institution Française pour Garçons d'Henri Boyé, Collège Carnot dirigido por L. Pardes, Collège International de J. Touya, Instituto Franco-Uruguayo de Louise Marchand, École de Filles de Mme. Chartier. No se hablaba más de las *mademoiselles*, aunque lo más probable es que muchas de ellas siguieran educando a las niñas de las familias de la sociedad.

Apareció en cambio una profesión: la de profesor de francés profesional que daba clases particulares. En efecto, en las actas de la SFE de principios del siglo XX se hace referencia a que algunos de los profesores del Carnot daban clases privadas a alumnos que no eran del Collège, lo que se les prohibió. Algunos directores pudieron hacerlo en los años futuros, con un permiso establecido en los contratos. El 22 de febrero de 1900, el Sr. Frommel se hizo cargo de la secretaría de la SFE; sería uno de los muchos apellidos ligados a la asociación, al Collège Carnot y al Lycée Français en el futuro.

La SFE decidió nombrar una Commission d'Inspection que en el futuro ocasionaría dificultades con los directores. A pesar de las tensiones, el número de alumnos aumentó a 196, de los cuales 46 eran gratuitos. Con esta cifra el Collège Carnot pasaba a ser la institución francófona más concurrida de América del Sur. En febrero de ese año, el Sr. Charles Cazaux fue condecorado con la Legión de Honor. Este reconocimiento del Gobierno de Francia a los servicios rendidos por el presidente de la SFE sería una de las razones de la *guerre de boutique* que se avecinaba. También en 1900 se decidió reformar los estatutos de la vieja SFE, para que incorporar en ellos el compromiso de

apoyar al Collège Carnot y así hacerlo definitivo, salvo decisión contraria de una asamblea. A esa altura de la evolución del Collège Carnot, se puede vislumbrar que la enseñanza del francés por iniciativa laica se estaba acercando a una enseñanza que con el tiempo sería totalmente profesional, dejando atrás la que hasta ese momento había sido en parte amateur. Estaban aún vigentes las notorias excepciones del Colegio Internacional o el Instituto Franco-Uruguayo, por ejemplo, y la actuación privada de algunos profesores formados en la docencia.

Esta lenta preeminencia del Collège no se producía sin despertar envidias y resistencias. Charles Cazaux, además de presidente de la SFE y propietario del local donde funcionaba el Collège Carnot, era director de *L'Union Française. Petit Journal du Matin*, fundado por otro francés notorio, J. G. Boron Dubard, periódico que era patrocinado por el conjunto de las sociedades francesas de Montevideo y del Uruguay. El 12 de agosto y el 30 de setiembre de 1899, *La Lanterne*, diario de publicación irregular fundado por Louis Duval, que se decía socialista, publicaba dos artículos bajo el título «La Société Française d'Enseignement». Empezaba con la acusación a Charles Cazaux de «apropiarse indebidamente de la SFE de la que se arrogó la presidencia —l'Etat c'est lui—, tiene una corte que debe recompensar, no es cierto que el colegio sea auspiciado por la colonia, se trata de una empresa privada, bazar de sopa que supone para su instigador, un capitalista, un alquiler sustancial, es decir que es una excelente operación comercial». Por su parte, el diario *L'Indépendant*, de Henri de Malherbes afirmaba el 1.º de agosto de 1900 que «desde su inicio el Collège Carnot nunca dejó de ser un negocio particular» y el 3 del mismo mes agregaba que «Cazaux es un comerciante únicamente ocupado en el éxito de sus objetivos personales». Y esta *guerre de boutique* prosiguió, aunque lo curioso es que Malherbes siguiera tomando parte activa en la Directiva de la SFE. Era conocida la entrega personal de Cazaux, quien pagaba de su peculio muchos de los gastos de mantenimiento del edificio de la calle Soriano y entregaba \$ 50 mensuales a la tesorería del colegio (el alquiler era de \$ 250). Lo que irritaba a parte de la colonia francesa y varios editores de los diarios franceses era el apoyo que el Collège recibía de la Cámara de Comercio, de la Alianza Francesa, de la Cancillería —aunque ésta apoyaba también a otros colegios, en particular el Internacional— y del Ministerio de Relaciones Extranjeras, que enviaba regularmente libros de estudio y de regalo de fin de cursos. Entre agosto y diciembre de 1899 *La Lanterne* publicó varios artículos en los que atacaba la calidad de la enseñanza en general y del francés en especial del Collège y fulminaba contra la Alliance Française, la cual, «en oposición a lo que hace en cualquier otro de los países del mundo en los que juega un papel muy importante, no es conocida aquí más que de nombre, donde no existe ningún programa en

las escuelas francesas o mal llamadas francesas, donde cada uno hace lo que se le antoja tanto los enseñantes como los enseñados», y daba como ejemplo que «los alumnos no saben de memoria los departamentos de Francia, ni nombrar el monarca que sucedió a Enrique IV, ni la fecha de la batalla de Denain». Atacaba asimismo los métodos de la enseñanza del idioma porque «los alumnos aprenden el francés maquinalmente y no gramaticalmente», evocando una polémica periodística en curso en aquella época sobre la metodología de la enseñanza de los idiomas extranjeros, entre los partidarios de los métodos analíticos, sintéticos, mixtos o directos, polémica en la cual intervenía *La Lanterne*. Siempre según el mismo periódico, el Collège Carnot estaba destinado al fracaso porque «mientras que sus efectivos eran de 183 alumnos con por lo menos un tercio de origen español, italiano o americano [sic], había entre la colonia francesa alrededor de mil niños de origen puramente francés aptos a seguir las clases», es decir que los «cazaxistas» son menos numerosos que los «anticazaxistas».

A pesar de que hubo muchas voces en defensa del Collège, tanto en Montevideo como en Buenos Aires, y que se iniciaran cursos secundarios de preparación al ingreso a la Universidad y los cursos comerciales pasaron a tres años, el número de alumnos no aumentaba según lo esperado por sus fundadores, como si el Collège no hubiera sido aceptado plenamente por los padres franceses y uruguayos. En 1901 aparecieron las primeras dificultades económicas por retraso de pagos de las escolaridades, mal que se volvería crónico y seguiría azotando las cajas de la SFE hasta ahora. También aparecieron las soluciones, desgraciadamente parciales; en efecto, dado que las escuelas francesas establecidas en los países llamados *del Oriente* recibían una alocación anual de 1000 francos, el ministro Wiener propuso al Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia que extendiera este beneficio al Collège Carnot; la condición del Ministerio al aceptar fue que los directores tuvieran los títulos requeridos por la ley francesa.

El año 1902 fue de una crisis institucional que hizo temblar los cimientos del Collège. El Sr. Pardes, director del colegio, había solicitado una licencia prolongada para ir a Europa, y en enero aún no había vuelto, tras más de un año de ausencia. A él pertenecían muchos bienes materiales del Collège y el nombre Carnot provenía del liceo de su pertenencia, que además había funcionado en el local de Soriano donde ahora estaba el colegio. La solución a los problemas presentados costó a la SFE la suma de \$ 400, que finalmente aceptó el Sr. Pardes. El 1º de abril de 1902, el Prof. Touya, hasta entonces director del Colegio Internacional, fue nombrado nuevo director del Collège Carnot, con el beneplácito de todos, ya que reunía las condiciones exigidas en el medio de la enseñanza. En su contrato, firmado en la Cancillería, se precisaron todas las condiciones que debían cumplirse en caso de rescisión, para

evitar las dificultades presentadas con el Sr. Pardes. Además se separaron las enseñanzas comerciales y las escolares, para dar más independencia a la división comercial y más peso a la escolar, que había sufrido mucho con la crisis. En abril empezaron los cursos con 11 becados. Más de 60 alumnos habían ingresado para seguir al Prof. Touya desde el Colegio Internacional.

La escuela comercial, confiada a la dirección del Sr. Delpech, viejo miembro de la SFE, ofrecía una enseñanza basada en cursos clásicos, aritmética, historia, geografía, francés, caligrafía y dactilografía. Los alumnos que seguían los cursos escolares y liceales, iguales a los cursos oficiales, tenían como idioma obligatorio el francés sin costo y podían elegir entre el inglés, el alemán y el italiano como idioma facultativo, con costo agregado. El ciclo escolar, repartido en seis años, estaba dividido en: École Maternelle Pouey, profesora Mme. Touya; Cours Inférieur, profesora Mlle. Menoud; Cours Moyen 2.^a división, profesor M. Silva; Cours Moyen 1.^a división, profesor M. Trouette; Cours Supérieur, profesor M. Guirand. Había gimnasia en todos los cursos y esgrima en el curso superior. Junto con las reformas en el edificio, esto aseguraba el mejor colegio. Según el informe de la comisión de reforma:

No se puede ignorar el interés en mantener y en desarrollar la idea francesa en el medio en el que vivimos, no se trata de vulgarizar las altas concepciones de la literatura o de la ciencia de nuestro país de origen, sino de una empresa materialmente provechosa a nuestros intereses de comerciantes. Los cursos comerciales que se harán, las nociones industriales que se inculcarán a los alumnos les harán comprender las causas de las rivalidades de las que sufre nuestro comercio y las ventajas de no detenerse en las mezquindades o las habilidades de algunos de nuestros competidores y de devolver a este mercado, del que Francia es el mejor comprador, el lugar que antes le pertenecía de gran proveedor industrial. Si la enseñanza es dada en el sentido indicado, cada alumno que saldrá de la escuela será un agente convencido de la producción francesa y un asiduo colaborador de su prosperidad.

Esta declaración deja entender las intenciones educativas de la SFE, mezcla de patriotismo francés y de interés de comerciantes en el mercado uruguayo. Y en realidad la mayoría de las personas involucradas en la SFE estaban totalmente integradas al Uruguay desde el punto de vista afectivo y social. La Cámara de Comercio Franco-Uruguayana amplió el patronato que siempre había dado a la SFE y se comprometió en apoyar al Collège en lo económico.

Desde la entrada en funciones del Prof. Touya, el Collège pareció salir de la fase de recesión. El número de alumnos aumentó a 180, de los que 37 eran becados. Este aumento permitió un superávit en la caja, que se volcó a hacer mejoras en el edificio del colegio y, gran logro para los alumnos, se

obtuvo la posibilidad de utilizar el Parque Central para el deporte y el paseo de los jueves, en forma gratuita. Pero este remanso duró poco. En el comienzo de los cursos, en febrero de 1903, el nuevo Director entró en conflicto de poderes con la Directiva. El Prof. Touya entendía que la responsabilidad de la enseñanza era suya, que debía entrar en las aulas para poder juzgar la calidad de la enseñanza y reclamaba para sí el derecho de dar clases particulares de francés o de otras disciplinas. La Comisión de Inspección, cuyo presidente era el Sr. Albert Cazaux, notorio masón, entendía que ella tenía derechos sobre los dos primeros puntos. Después de intensas discusiones, el ministro de Francia, Wiener, le ofreció al Prof. Touya tomar totalmente a su cargo el Collège, lo que él aceptó pero a la condición de que la SFE renunciara a apoyar a otro colegio por un período a determinar. La SFE no accedió y el 2 de marzo de 1903 el Prof. Touya, tras recibir una indemnización de 2000 francos, renunció a la dirección del Collège Carnot y volvió a ocupar la dirección del Colegio Internacional. Este colegio siguió siendo exitoso y patrocinado por la Cancillería de Francia en el Uruguay, cuyo ministro presidió las ceremonias de fin de curso hasta la clausura, en 1923. El Sr. Moles, prefecto de los estudios en tiempos de Touya, fue nombrado nuevo director del Collège y varios miembros de la directiva de la SFE renunciaron en apoyo al director saliente. En completo acuerdo con él, el material de enseñanza traído por el Prof. Touya quedó en propiedad de la SFE.

Por un tiempo la vida del Collège fue más tranquila, con las oscilaciones del alumnado comunes en los colegios privados, aunque se notaba una constante y pequeña disminución del número de los alumnos, atribuida por los directivos a la falta de «patriotismo» de la colonia francesa y a su lenta asimilación por la sociedad uruguaya. Se quejaban de que las familias francesas perdían sus lazos directos con el país de origen a la segunda generación, de manera que los nietos dejaban de asistir al Collège Carnot, francófono, para integrarse a las instituciones nacionales uruguayas. Este fenómeno se ve aún ahora y ocurre en todos los países de inmigración: los niños son atraídos por «la civilización de la calle», la de sus pequeños amigos.

En mayo de 1905, en una asamblea general ordinaria convocada con este propósito, se votaron los nuevos estatutos de la SFE. El artículo 1º da la exacta definición de los objetivos que seguirían guiando su funcionamiento durante más de un siglo:

Art. 1.º - La SFE tiene como meta la propagación del idioma francés en Uruguay y la instrucción de la juventud. Con esta finalidad dará su apoyo moral y material al Colegio Carnot por ella fundado y que es de su propiedad.

Ahí aparece, y quizás sea la razón de su permanencia, su decisión de instruir a la juventud uruguaya y propagar el idioma francés. Esta meta no ha

cambiado desde entonces. Es un ejemplo de lo que se puede llamar la *simbiosis franco-uruguaya*.

Esa asamblea eligió una nueva mesa, con el Sr. Charlet como presidente y sus dos vicepresidentes, los Sres. Milhas y Supervielle. La SFE y su Collège Carnot empezaron así una nueva época durante la cual pasarían por crisis y verían al Gobierno de Francia intervenir cada vez más en su misión educadora y de propagación cultural.

En 1905, a iniciativa del Sr. Charlet, llegaron desde Argelia dos profesores franceses para apoyar a los del Collège de origen francés y a los uruguayos. Como consecuencia de este tipo de aporte, que se mantendría hasta que en 1921 el Ministro de Instrucción de Francia decidiera enviar directamente profesores titulares en misión desde Francia, la revista *France-Uruguay*, de Constant Willems y Anselme Lamarque —este último, masón de la logia Les Amis de la Patrie—, presentaba en su número de abril 1909 al Collège como «*une école française modèle*», «que se ha ido perfeccionando considerablemente en estos últimos años», con «cerca de 200 alumnos y un cuerpo profesoral francés», y citaba a Pouey, Ricaud, Poussin, Rebuffel, Bouyat y Menoud.

Según esta misma revista, en 1909 no había en Montevideo más que tres colegios francófonos laicos de varones: el Collège Carnot de la SFE, el Colegio Internacional del Prof. Touya y el Colegio Victor Hugo de la Association de l'Enseignement Laïque de Albert Cazaux, presidente de la logia Les Amis de la Patrie, Anselme Lamarque y M. Chapuis. El hecho de que este colegio, en competencia directa con el Carnot, tuviera como fundador a Albert Cazaux, masón y uno de los primeros miembros de la SFE, hace pensar que la influencia de la masonería, si es que existió, no fue de peso en la vida de la SFE. Por otra parte, la información que manejaron los periodistas de France-Uruguay no parece haber sido completa, porque en ese año funcionaba en Montevideo por lo menos un colegio más: el Liceo Franco-Uruguayo, que en 1921 fue ofrecido en venta a la SFE para completar su acción educadora y cultural junto con el Lycée Français, lo que no pudo concretarse.

Mientras los responsables de los colegios franceses luchaban para no desaparecer, haciendo gala de un patriotismo por su país de origen que no se desmentía con el tiempo y una sólida integración al país de adopción, en Francia se fue generando lentamente, desde 1880 en adelante, un interés creciente por el desarrollo de América Latina, hasta entonces prácticamente indisputado a Inglaterra, que acaparaba más del 40% de su comercio, especialmente en el Río de la Plata. Entre 1880 y 1914 el 70% de las inversiones privadas francesas se realizaban en América Latina. En los otros países europeos las cifras revelaban también un interés en aumento por la región. Se produjo entonces una competición en la que terminarían por intervenir los

gobiernos. En 1887 se creó en Francia la Banque Française du Rio de la Plata, luego la Banque Nationale pour le Commerce et l'Industrie, el Crédit Foncier de l'Uruguay y finalmente, en 1910, la Banque Française et Italienne pour l'Amérique du Sud. Los banqueros y comerciantes de Inglaterra, Alemania e Italia se mostraban tan activos como los franceses, o más. Era la época de la lucha por el poder comercial y cultural del mundo que iba a terminar en 1914 en la hecatombe de la Primera Guerra Mundial. Los poderes públicos de la III.^a República se dieron cuenta entonces «de las virtudes de una acción cultural dirigida hacia el extranjero» y de la ventaja que tenía Francia en América Latina «por la importancia mantenida hasta entonces que le daban [al país], a su idioma y a su cultura en general, los habitantes, los intelectuales y los dirigentes de la enseñanza de todo el continente hispano-americano». A esto una ola de intereses de grandes personalidades de Francia, y el Gobierno tomó decisiones conformes a esos intereses y al suyo propio.

Todo empezó con una visita que el Prof. Le Chatelier, del Collège de France, y el médico y filósofo Georges Dumas hicieron a Brasil, Argentina y Uruguay en 1908. «[S]orprendidos por la fidelidad de los sud-americanos a nuestro idioma, a nuestra literatura, a nuestra ciencia [...] y paralelamente [...] por la ignorancia que la mayoría de los franceses tenían de América Latina», tomaron la iniciativa de fundar el 4 de febrero de 1908 la Agrupación de las Universidades y de las Grandes Escuelas de Francia para las relaciones con América Latina. El Gobierno francés creó en 1909 una Oficina de las Escuelas y Obras Francesas en el Extranjero, oficializada e incluida el año siguiente en la Dirección Política del Ministerio de Relaciones Extranjeras. Tuvo como cometido de «dar un apoyo oficial a los establecimientos franceses en el exterior de las fronteras que provengan de organismos laicos (Alianza Francesa, Misión Laica, etc.) o de carácter religioso (congregaciones de enseñanza, etc.)».

Luego visitaron el Río de la Plata y Montevideo dos políticos franceses cuya opinión fue fundamental para refrendar la preocupación gubernamental por apoyar a los colegios laicos (y religiosos) que pudieran servir a la propagación cultural francesa y su comercio.

En 1910 Georges Clemenceau dejó momentáneamente la política y decidió cambiar de aire —y quizás fugar del *scandale du Canal de Panama*— haciendo un largo viaje por América Latina. Desembarcó en Río de Janeiro, donde quedó fascinado por la bahía de Guanabara «*et la beauté des jeunes filles parlant une langue française digne des Tuileries*». En Buenos Aires tomó contacto con el Río de la Plata, menos exótico a los ojos de un europeo, y notó las marcas de una buena implantación francesa en lo económico y lo cultural, así como la elegancia, la educación y la cultura de las mujeres y los hombres porteños. El 31 de agosto de 1910 desembarcó en Montevideo desde

el *Eolo*, barco de las carreras a ruedas. La ciudad le encantó con su «*air de ville de province de France*» y juzgó a sus habitantes como más marcados por la cultura francesa que los argentinos, pese a que, a su juicio, estos hablaban mejor el francés que los montevideanos. Le llamó la atención la riqueza aparente de su campiña. El Sr. Supervielle, presidente de la SFE, lo llevó a su estancia familiar en la desembocadura del Santa Lucía y Clemenceau le dijo, maravillado por el tamaño de los rebaños de ovejas: «*un pays qui a plus de moutons que d'habitants ne sera jamais un pays pauvre*». Dejó estos rincones del continente con la firme intención de apoyar todos los esfuerzos del Gobierno de Francia en lo comercial y lo cultural. Dejó también 20 000 francos en inversiones que no podría recuperar hasta 1920, después del triunfo de 1918 del que fue *le Père la Victoire*.

Jean Jaurès, fundador del Partido Socialista Unido en 1901, visitó el Río de la Plata en 1911 y le llamó la atención que los esfuerzos individuales de los franceses en pro de la influencia, de la cultura y del comercio de Francia no tuvieran una respuesta del Gobierno tanto en lo material y económico como en lo cultural. Fue, después de esta visita, uno de los que más influyeron para aumentar el interés oficial de Francia hacia el Río de la Plata.

La situación económica del Carnot no era brillante porque aún no lograba sobrepasar las cifras críticas de alumnos, que oscilaban siempre alrededor de 200. El déficit mensual era de alrededor de 50 francos y el tesorero mantenía las finanzas a fuerza de tómbolas o fiestas a beneficio del Collège. Pero en 1910, el Dr. Kleczkowski, ministro-canciller de Francia, anunció en el cóctel de despedida que le ofrecieron en el Cercle Français que el Gobierno acababa de otorgar al Carnot, por única vez, una donación de 50 000 francos que resultó providencial, porque la SFE se había visto obligada a comprar la casa de Soriano 127-129. A pesar de estas dificultades, la SFE decidió iniciar cursos universitarios (enseñanza secundaria), lo que exigió la adaptación del edificio —construcción de laboratorios de química y física, museo de historia natural, gimnasio y gabinetes higiénicos—. De todos modos, la subvención de Francia de 1 000 francos anuales no era suficiente, y a pesar de la nueva donación la SFE tuvo que hipotecar el edificio, lo que sería fuente de graves dificultades en el futuro.

En ese mismo año 1910, el 85.º aniversario de la Independencia Nacional se celebró en el ámbito de la enseñanza con trabajos escritos por alumnos «sobre el tema que encarna y simboliza esta gloriosa efeméride». Se presentaron 27 escuelas privadas y los trabajos fueron juzgados por un jurado con calificaciones de Sobresaliente, Muy Bueno y Bueno. El Colegio Internacional de Touya sacó tres sobresalientes, tres muy buenos y dos buenos; el Carnot, dos sobresalientes, cinco muy buenos y dos buenos. Es interesante notar que, entre las 27 instituciones privadas que funcionaban en Montevideo en

1910, había 12 religiosas y 15 laicas; de éstas, ocho eran nacionales (entre otras, el Elbio Fernández) y siete extranjeras; entre estas últimas se encontraban la Sociedad Educadora Alemana —el futuro Colegio Alemán— y el Instituto Crandon, y las cinco restantes tenían el francés como idioma preferencial: Colegio Internacional, Collège Carnot, Liceo Franco-Uruguayo, Colegio Español-Francés y el Instituto Español-Francés. El número de instituciones privadas y el hecho de que hubiera cinco colegios que enseñaban la lengua francesa en Montevideo pueden explicar las dificultades del Carnot para aumentar de manera significativa su alumnado.

En la Directiva del Collège aparecen otros apellidos de franceses muy involucrados en la acción por la cultura y el comercio francés en Uruguay. La asamblea del 5 de abril de 1910 nombró como vicepresidente a Julio Mailhos y secretario a León Lansac, ambos arraigados en el Montevideo del comercio y de la industria. Ellos firmarían en nombre de la SFE la compra de los edificios de la calle Soriano y de la calle Arapey, que se tocaban por los fondos, compra indispensable para las ampliaciones que demandaba la nueva orientación del Collège. Los edificios fueron inmediatamente hipotecados en el Banco Hipotecario, para evitar préstamos más onerosos. En mayo de 1914, de acuerdo con una sugerencia del director, M. Moles, la directiva decidió hacer trabajos importantes en el edificio para mejorar el alojamiento de los internos provenientes del Interior y establecer horarios con el ánimo de mejorar la disciplina: la jornada empezaba a las 7, seguida de media hora para la higiene y otra media hora de estudio, desayuno y recreo de 8 a 8:30, clase de 8:30 a 11, con un intervalo de descanso de 15 minutos. Los externos salían a las 11; los internos tenían estudio de 11 a 11:30 y almuerzo de 11:30 a 12, recreo de 12 a 13, y de 13 a 16, clases con 15 minutos de descanso intermedio. Los externos salían a las 16; los internos tenían merienda de 16 a 16:30, estudio de 16:30 a 19, cena de 19 a 20, estudio de 20 a 21, y a las 21 se acostaban.

Pero la subvención del Gobierno de Francia, a pesar de lo acordado, no llegaba con regularidad; las finanzas se deterioraban y el presidente, Julio Mailhos, anunció que se veía en la necesidad de pedir una colaboración a la colectividad francesa para salvar al Collège.

El 30 de noviembre de 1914, la Primera Guerra Mundial, que había empezado en julio, hacía sentir cada vez más sus efectos de todo tipo; entre ellos, la convocatoria a dos miembros de la Directiva para integrarse al ejército francés provocó en los alumnos una respuesta solidaria: renunciaron a los libros de premio de fin de año y pidieron que el costo de su compra fuera enviado a las víctimas de la guerra.

El 29 de marzo de 1915 la SFE solicitó y obtuvo un préstamo de 3 000 francos de la Société Française de Bienfaisance, a reembolsar sin fecha

prefijada con un interés de 7% anual. Sería gravoso para la SFE, que para la amortización contaba con mejorar las entradas del Collège.

El 18 de mayo de 1915 el director Moles presentó su renuncia por razones de salud y fue reemplazado por el Prof. Joseph Rebuffel, con una antigüedad de once años como profesor de matemáticas y encargado, además, de la administración bajo la dirección del Sr. Moles. Entró a formar parte de la Directiva el Sr. de Lamezan.

Tercera etapa: termina el Collège Carnot

En noviembre de 1915 falleció inesperadamente el Sr. Jules Mailhos, lo que obligó al Sr. Jules Lafaivre, ministro de Francia, a llamar a asamblea para nombrar una directiva. Fueron designados: presidente, M. C. de Imaz, presidente del Cercle Français; vicepresidente, M. P. Guérin; secretario, M. C. de Lamezan, quien renunciaría en enero de 1916; tesorero, M. Ed. Charlet, reemplazante del Sr. Lamezan; y consejero, M. L. Supervielle, quien volvió así a la directiva.

La deuda frente al Banco Hipotecario, de \$ 17 363, se fue haciendo cada vez más difícil de pagar, ya que el número de alumnos iba disminuyendo a pesar de los esfuerzos para atraerlos, como la disminución del precio del boleto por la compañía de tranvías, clases de dibujo o de taquigrafía, abolición de los impuestos nacionales (solicitud apoyada por el ministro de Francia y que fue aceptada a condición de recibir entre 20 y 100 alumnos gratuitos todos los años), pedidos de donaciones a las sociedades francesas (el ministro Jules Lefraire adelantó 100 francos), ayuda financiera del Gobierno de Francia, que consintió en dar 3 000 francos, cursos de nivel universitario para poder acceder a las rebajas del precio del boleto de tranvía. El 3 de abril de 1916 el número de alumnos era de 85, y el déficit, de 400 francos.

El 7 de diciembre de 1916 el ministro de Francia, Sr. J. Lefaivre, citó a una asamblea para estudiar la situación económica del Collège y las acciones a emprender para mejorarla. El alumnado había bajado a 73 alumnos y el déficit se había hecho irreductible. En contraste con estas muy malas noticias, los resultados de los estudiantes eran buenos: los siete que se habían presentado al examen final de primaria habían sido recibidos y los cinco que habían rendido el examen de ingreso a la universidad lo habían aprobado con mención de muy bueno.

El ministro Lefaivre preguntó: «¿Débese cerrar provisoriamente el Collège Carnot bajo la condición expresa de reabrirlo en el más breve lapso de tiempo, teniendo el cierre como meta la reorganización del material y de la enseñanza sobre mejores bases?». La contestación fue afirmativa por

unanimidad. Se decidió comunicar la resolución al Sr. Rebuffel, director del colegio.

Una nueva asamblea fue citada para el 21 de diciembre y en ella el presidente de Imaz leyó una carta del Sr. Rebuffel en la que este expresaba:

Después de dos o tres días de maduras reflexiones sobre los desastrosos efectos que produciría en Montevideo el cierre de nuestro establecimiento, sobre todo en las circunstancias actuales, y deseando a toda costa evitar si es posible esta penosa solución, me permito sugerir a los miembros de esta sociedad, el siguiente arreglo:

Acepto tomar a mi cargo y bajo mi completa responsabilidad la dirección del establecimiento, comprometiéndome a pagar a la sociedad un alquiler mensual de ochenta pesos, salvo durante los dos meses de vacaciones.

Darí a la sociedad todas las garantías que puedo honestamente ofrecer, disponiendo mismo entre las manos de estos Señores los títulos de una propiedad que estimo a 700 u 800 pesos absolutamente libre de toda obligación.

Es obvio que el Collège quedaría siempre bajo el control y el alto patrocinio del Sr. Ministro de Francia y de la SFE.

En la esperanza de que esta idea sea aceptada [...]

La idea fue aceptada y se le ofreció al Sr. Rebuffel un contrato de un año renovable por otro, tal como lo había sugerido él mismo, aunque las precauciones que tomaron los directivos de la SFE en la redacción del contrato mostraron que los intereses económicos valían para ellos tanto o más que el patriotismo y el amor al Collège Carnot de Joseph Rebuffel.

El Collège Carnot siguió funcionando, con sus problemas económicos saneados y su alumnado fluctuante. Al terminar su contrato, el director Rebuffel lo renovó y prolongó hasta fin de 1919.

En la reunión de la Comisión Directiva del 20 de diciembre de 1918, el ministro de Francia comunicó que había recibido de París un pedido de información concerniente a la posibilidad de establecer en Montevideo un colegio bajo la dirección del Gobierno francés. Se iniciaron tratativas en las que intervinieron de manera preponderante el Sr. Raymond Ronze, inspector del Ministerio de Educación de Francia, y el Dr. Dumas, ambos de gran apoyo al Carnot. El 3 de junio de 1921, la SFE decidió que el Collège Carnot terminaría en diciembre, al final de los cursos, e intimó por desalojo al Prof. Rebuffel y a un inquilino que vivía en el primer piso que entregaran el edificio del Collège.

En ese momento enseñaban francés en Montevideo el Liceo Internacional, el Liceo Franco-Uruguayo y el Collège Carnot; profesores lo enseñaban a domicilio, a pequeños grupos y a particulares, y, ¿por qué no?, seguían su obra en silencio las inefables *mademoiselles*.

El nuevo colegio se llamaría Lycée Français. Le correspondería la responsabilidad de enseñar el francés en Montevideo a partir de marzo de 1922. Su primer ecónomo fue el Sr. Rebuffel, a quien la SFE le aseguró una pensión vitalicia cuando se retiró.

Conclusión

Cuando los habitantes de la Banda Oriental luchaban por su liberación de la dominación española y lusobrasileira, las ideas aún intachables de la Revolución Francesa, sus ideales y sus métodos de lucha dominaban a la intelectualidad de los países que aspiraban a su independencia en América del Sur. Romanticismo mediante, se exaltaba en ellos todo lo que provenía de Francia, que figuraba como el país en que había que inspirarse en todo y al que se debía imitar desde la manera de pensar hasta la de vestirse. Y como consecuencia inevitable, el vehículo de todas las ideas y los ideales franceses era el idioma. Era entonces obvio que saber leer y hablar francés era una obligación.

Desde los albores de la independencia del Uruguay, en Montevideo primero y luego en el interior del país, hubo esfuerzos que al principio fueron individuales para enseñar el francés. El Río de la Plata era un lugar de libertad para los antiguos soldados de Napoleón echados de Francia por la Restauración, y muchos de ellos enseñaron su idioma para subsistir. Mujeres formadas como educadoras siguieron a sus maridos y fundaron escuelas para niñas, otras vinieron solas y engrosaron las filas de las *mademoiselles*, educadoras a domicilio de los hijos de las familias pudientes.

Luego la Educación Popular y la Universidad oficializaron el estudio de los idiomas en el Uruguay y el francés tuvo su lugar preponderante. Poco a poco se fueron instalando verdaderos colegios francófonos regenteados por franceses, que acompañaron las disposiciones provenientes de las autoridades de la educación nacional. A medida que se desarrollaba la personalidad del Uruguay, se iba perfeccionando la metodología de la enseñanza y el idioma francés se hizo cada vez más generalizado. El Uruguay se desarrolló con esta influencia; mientras Francia fue el gran país exportador de ideas, tuvo importancia en el Uruguay para el desarrollo de sus propias ideas.

Los franceses residentes en el país contribuyeron a este desarrollo intelectual. Algunos porque eran del mismo nivel intelectual que sus interlocutores orientales; otros porque creían necesario para sus intereses comerciales o los de su madre patria tener escuelas francófonas; otros por simple amor a su idioma nativo.

En los albores de la Primera Guerra Mundial, cuando Inglaterra, Alemania y Francia se preparaban para enfrentarse, tomaron conciencia de la

importancia de los valores culturales en los países sudamericanos. Francia entonces patrocinó y ayudó económicamente a los colegios francófonos del Uruguay y finalmente contribuyó a establecer un colegio directamente conectado con las autoridades de la educación en Francia.

En este trabajo se siguen los esfuerzos realizados por laicos franceses para enseñar su idioma, ya fueran emigrantes por motivos económicos, sociales, políticos, sentimentales o por espíritu de aventura; algunos radicados en Uruguay desde los primeros momentos de su vida institucional, otros que llegaron en sucesivas oleadas hasta fines del siglo XIX. Pese a sus debilidades humanas, dejaron una impronta indeleble en su país de adopción en todos los aspectos de la vida de sus habitantes.

Bibliografía

Archivos personales de la familia Touya.

DUPREY, Jacques: *Voyage aux origines françaises de l'Uruguay*, Montevideo: Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, 1952.

DUPREY, Jacques-André: *L'Uruguay dans le Coeur des Français*, I: «L'Uruguay Colonial», Montevideo: Ediciones del Bichito, 2000.

DUPREY, Jacques-André: *L'Uruguay dans le Coeur des Français*, II: «Textes», Montevideo: Ediciones del Bichito, 2000.

GARET, Enrique Ricardo: *Un francés en el Uruguay*, Montevideo, 1933.

GIBERT, Pierre: *Montevideo et les français de 1852 à 1870*, París, Cahiers Lautréamont, 1996.

GILLES, Matthieu: *Une ambition sud-américaine*, Recherches & Documents, Amérique Latine.

GRUNWALDT RAMASSO Jorge: *Vida, industria y comercio en el Montevideo antiguo*, Montevideo: Barreiro y Ramos, 1970.

LAMY, Yves: *Le français en Uruguay. Influences françaises et enseignement de la langue*, Montevideo, 1978.

PEREDA Setembrino E.: *Paysandú y sus progresos*, Montevideo, 1896.

Periódicos nacionales y franceses del Uruguay en la Biblioteca Nacional.

SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ENSEIGNEMENT: Libros de Actas n.ºs 1 y 2, 1897-1922.

ZUM FELDE, Alberto: *Proceso histórico del Uruguay*, Montevideo: Arca, 1987.

Resumen

Por aproximadamente un siglo, desde el nacimiento del Uruguay como república hasta las primeras décadas del siglo XX, la cultura francesa fue la de mayor influencia en todas las manifestaciones de la cultura local: las artes, las letras, las ciencias y la moda. El vehículo indispensable para la transmisión de esa cultura era, por supuesto, el idioma, de modo que aprender francés fue una necesidad que se impuso por sí misma. Este trabajo repasa las principales etapas que pueden reconocerse en la enseñanza de la lengua francesa en el país, desde los primeros años de vida independiente hasta la fundación del Lycée Français, en 1922.

Palabras clave: Cultura, Lengua francesa, Educación.

Abstract

For approximately a century, since the birth of Uruguay as a republic until the first decades of the XXth century, French culture was the most influential in every manifestation of local culture: arts, literature, sciences and fashion. The indispensable vehicle for the transmission of that culture was, of course, the language, so that learning French was a self-imposed necessity. This study goes over the main stages that can be recognized in the teaching of the French language in the country, since the first years of independent life until the foundation of the Lycée Français, in 1922.

Key words: Culture, French language, Education.

Las congregaciones francesas educadoras en el siglo XIX en el Uruguay

por Susana Monreal

Desde los inicios de la vida republicana, la presencia de educadores franceses y el desarrollo de propuestas denominadas *laicas*, provenientes de sectores liberales, y en algunos casos filomasónicos, de la sociedad francesa instalada en Uruguay, fueron numerosos y frecuentes. Estas iniciativas fueron complementadas por otras ofertas de origen francés, de un perfil religioso definido. Nos referimos a las propuestas de las congregaciones católicas francesas, que desarrollaron tareas educativas en el país y, en la mayoría de los casos, en la región.

La autora. Doctora en Ciencias Históricas (Universidad Católica de Lovaina). Directora del Instituto de Historia y secretaria general de la Universidad Católica del Uruguay. Miembro del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

La llegada al Uruguay de las congregaciones religiosas francesas debe inscribirse en una política amplia de fomento de la vida religiosa y de atracción de congregaciones, especialmente europeas, que se desarrolló en toda la Iglesia de América Latina desde mediados del siglo XIX. En el caso de Uruguay, el nombramiento de Jacinto Vera como cuarto vicario apostólico, el 14 de diciembre de 1859, impulsó esta tendencia, al encontrarse Vera a la cabeza de una Iglesia cuya situación no era precisamente alentadora. Para 235 000 habitantes, de los cuales la cuarta parte eran inmigrantes, la Iglesia uruguaya contaba con 84 sacerdotes, 13 uruguayos y 71 extranjeros. Montevideo tenía 50 000 habitantes y había en la ciudad dos parroquias, la iglesia Matriz y la iglesia de San Francisco, y seis capillas, relacionadas con las congregaciones religiosas ya establecidas en el país. La creación de nuevas parroquias —10 parroquias y 10 viceparroquias entre 1860 y 1877—, la adecuada formación del clero y el impulso dado a la llegada de nuevos institutos

religiosos, de origen francés e italiano en su mayoría, fueron características salientes del gobierno eclesiástico de Jacinto Vera.¹

Ubicándose en este período de cambios en el que se sucedieron los arribos de diversas congregaciones, este estudio se centra en las de origen francés, y en las dedicadas a la función educativa. Algunas puntualizaciones previas son necesarias. En primer lugar, no se trata de un estudio exhaustivo, y el tema exige nuevas y más amplias investigaciones. En segundo lugar, el presente trabajo no profundiza en la presencia en Uruguay de las congregaciones francesas fundadas en el período que estudiamos pero que llegaron al país en el siglo XX. Es el caso de la Sociedad del Sagrado Corazón, fundada por Magdalena Sofía Barat, que llegó al Uruguay recién en 1908; de la congregación de los Hermanos Maristas, que fundó su primer colegio en Uruguay en 1934; de los Hermanos de la Instrucción Cristiana de Ploërmel, fundación francesa de origen bretón que data de 1819 y llegó al Río de la Plata en la década de 1930 y al Uruguay después de 1950; de los Hermanos del Sagrado Corazón y de las Hermanas de Jesús-María, obras promovidas en Lyon por el P. Andrés Coindre y por Claudina Thévenet, instaladas en Uruguay recién en 1927 y en 1952 respectivamente.

Habiendo acotado el tema, primeramente se realizará el estudio del origen y del perfil de las congregaciones que llegaron al Río de la Plata, en un segundo momento se analizará el proceso de su llegada al Uruguay y, finalmente, la significación de su presencia en el país.

Las congregaciones francesas que vinieron a Uruguay

La revolución política que se inició en Francia en 1789 tuvo duras consecuencias para la vida religiosa,² que salió muy debilitada de esa crisis. La identificación del catolicismo con la monarquía, la política secularizadora que se desarrolló desde 1790 —registro de estado civil, divorcio, secularización de la enseñanza y la asistencia pública—, los avances del racionalismo en los sectores sociales más influyentes y la profunda ignorancia religiosa del pueblo caracterizaron las últimas décadas del siglo XVIII. Sin embargo, a partir de 1802 la política napoleónica marcó otros rumbos, movida fundamentalmente

¹ Lorenzo A. Pons: *Biografía del Ilmo. y Revmo. Señor Don Jacinto Vera y Durán, primer Obispo de Montevideo*, Montevideo, 1904, pp. 181-191.

² Gérard Cholvy e Yves-Marie Hilaire: *Histoire religieuse de la France, 1800-1880*, y *Histoire religieuse de la France, 1880-1914*, Toulouse, 2000.

por la idea de que la religión era un buen freno para el pueblo, para las mujeres, para los jóvenes. Se manifestó también, y con motivaciones mucho menos interesadas, un movimiento intelectual que revalorizaba el sentimiento religioso y al cristianismo como religión liberadora y creadora de civilización. Un buen ejemplo es el de René de Chateaubriand, quien publicó en 1802 el *Genio del cristianismo o bellezas de la religión cristiana*. Por otra parte, en determinadas regiones francesas, si bien el modelo cultural anticlerical y secularizador había alcanzado a las elites urbanas, las reacciones populares fueron muy diferentes. Asimismo, los trabajos de investigación más recientes afirman que las diferencias regionales primaron sobre las diversidades socioeconómicas o socioprofesionales en el momento en que se definieron las actitudes anticlericales o de fidelidad a la Iglesia y también al Antiguo Régimen. La región de la Vendée, la Bretaña, las llanuras del Norte, el sudeste del Macizo Central, algunos distritos de los Alpes, de Provenza, del Languedoc y de los Pirineos hicieron frente con firmeza a la política de descristianización. Los pobladores de estas regiones se resistieron o no apoyaron la interrupción del culto público, la destrucción de los símbolos religiosos —cruces, calvarios—, la clausura de iglesias, la eliminación de las reliquias, los rigores contra el clero refractario y otras medidas. Esta reafirmación católica, que se produjo entre 1802 y 1815, se oficializó con la Restauración, que revitalizó la alianza del trono y el altar. Y si bien la revolución de julio de 1830 vino acompañada de un nuevo impulso anticlerical, hacia 1840 el clima volvió a distenderse. Aun cuando se asistía al nacimiento de la sociedad industrial, la cultura rural y sus tradiciones, también en relación con la vida cristiana, vivieron un período de fortalecimiento que se extendería hasta 1880. Con el estímulo de Roma, la acción pastoral se desarrolló según un nuevo espíritu, que dio un especial valor a la religiosidad popular. Fueron tiempos de fiestas patronales y de procesiones, de obras de juventud y de libros religiosos populares, de culto al Sagrado Corazón, de culto eucarístico y de piedad mariana, de construcción de iglesias y de impulso a las peregrinaciones colectivas.

La vida religiosa se desarrolló según nuevos perfiles en Francia. La reconstrucción del clero católico tras la revolución fue lenta hasta 1814, y muy rápida a partir de entonces. Esta renovación se tradujo en un rejuvenecimiento marcado del clero hacia mediados de siglo. Otra novedad fue la tendencia creciente de las vocaciones a orientarse hacia las congregaciones e institutos religiosos. Así, a la restauración de las órdenes antiguas, con una vitalidad que las tribulaciones parecían haber acrecentado —benedictinos, dominicos, carmelitas, cartujos, trapenses, jesuitas—, se agregó la fundación de nuevas congregaciones masculinas y femeninas, dedicadas en su mayoría a la educación y al trabajo social. En tal sentido, he aquí un dato significativo:

en Francia, el número de religiosas pasó de 12 343 en 1808 a 31 000 en 1831.³

Esta vitalidad de los institutos religiosos⁴ en Europa sólo es comparable a la vivida en los siglos XII y XIII, con una diferencia significativa. Mientras la eclosión de fundaciones medievales había provocado el desconcierto de Roma y en consecuencia la aplicación de medidas restrictivas en este campo, la multiplicación de fundaciones en el siglo XIX no despertó ninguna reticencia; por el contrario, el hecho fue considerado una prueba de la acción de la Providencia. Este florecimiento de la vida religiosa tuvo características peculiares. En primer lugar, fue especialmente fecundo en Francia y en Italia, países que reunieron más de la mitad de las fundaciones. Por otra parte, estas obras fueron particularmente dinámicas y pronto extendieron su acción misionera fuera de Europa. Especialmente las congregaciones francesas, enfrentadas a las tendencias secularizadoras en diferentes momentos de su desarrollo, optaron por implantarse en otras regiones antes que morir en Francia.

Las congregaciones francesas que llegaron al Uruguay en el siglo XIX pertenecen, con tres excepciones, a este ciclo de florecimiento de la vida religiosa del que hablamos. Las excepciones corresponden a la Orden de la Visitación de Nuestra Señora, cuyas religiosas son también llamadas Hermanas Visitandinas o Salesas, fundada en el siglo XVII por Francisco de Sales y Juana Francisca Frémiot de Chantal; los Padres Lazaristas y las Hijas de la Caridad o Hermanas Vicentinas, obras del mismo siglo realizadas por Vicente de Paul y Luisa de Marillac, y las Hermanas de San José de Le Puy, instituidas también en el siglo XVII, por el padre jesuita Juan Pedro Médaille.

La *Orden de la Visitación de Nuestra Señora* nació en 1610, en Annecy, creada por Francisco de Sales⁵ y por Juana Francisca Frémiot, baronesa de Chantal.⁶ Las Visitandinas de Saboya fueron instituidas para consagrarse a la

³ Ibídem, 1800-1880, p. 40.

⁴ Raymond Hostie: *Vida y muerte de las órdenes religiosas. Estudio pisco-sociológico*. Bilbao, 1973.

⁵ San Francisco de Sales (1567-1622). De origen saboyano, se educó en el colegio de los Padres Jesuitas de Clermont, en París, y se doctoró en Derecho en la Universidad de Padua. Optó por la vida religiosa y fue ordenado sacerdote en 1593, en Annecy, Saboya. Participó activamente en la lucha contra el calvinismo en la región y fue consagrado obispo de Ginebra en 1602. En 1610, con santa Juana Francisca de Chantal, fundó la Orden de la Visitación, orientada en su origen a las tareas apostólicas. Escribió *Introducción a una vida devota* (1609), obra en la que afirmaba que la perfección espiritual era también posible para quienes vivían «en el mundo». En 1877 fue nombrado doctor de la Iglesia y en 1923, santo patrón de los escritores por el papa Pío XI. *Enciclopedia Britannica* (EB), 1995, t. 4, p. 928; *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (DIP), Roma, t. 4, 1977, col. 530-533.

⁶ Santa Juana Francisca Frémiot, baronesa de Chantal (1572-1641). Casada en 1592 con el barón de Chantal, al enviudar en 1601 quedó encargada de la educación de sus cuatro hijos. En 1604, en Dijon, escuchó la prédica de Adviento de san Francisco de Sales y lo

oración y a las actividades apostólicas, en particular a la visita y el cuidado de los enfermos y los pobres. Sin embargo, desde 1618 Francisco de Sales debió aceptar la vida de clausura para su orden. Sólo quedó el nombre de Visitandinas como testimonio de la idea original de la fundación: imitando a la Virgen María, las religiosas se dedicarían a visitar pobres y enfermos. Si bien el apostolado educativo no fue el carisma fundacional de las salesas, la vida de claustro indujo a las monjas, desde 1640, a la instalación de pensionados. Las disposiciones papales de 1907, relativas a la exclusiva dedicación a la vida contemplativa, apartaron a las hermanas de las tareas de educación. Por otra parte, un importante elemento unificador de la orden fue la difusión de la devoción al Sagrado Corazón, promovida por san Francisco de Sales y por las revelaciones recibidas por santa Margarita-María Alacoque, religiosa de la Orden de la Visitación.

La *Congregación de la Misión*, fundada por Vicente de Paul,⁷ fue aprobada por el arzobispo de París en 1626 y por el papa en 1633, y tenía como objeto «seguir a Cristo anunciando el Evangelio a los pobres». La nueva sociedad —Congregación de la Misión, Padres Lazaristas, Vicentinos o Paúles— instalada desde 1632 en la antigua leprosería de San Lázaro de París, de la que tomarían el nombre más usado en el Río de la Plata, se encargó de funciones de predicación en misiones populares o retiros y de tareas de formación espiritual del clero en parroquias y seminarios. Pronto se trasladaron a Italia, a otras regiones de Europa y a Asia. Si bien las casas de Francia fueron suprimidas durante la Revolución, volvieron a ser reconocidas en 1816 y a partir de entonces se reanudó la expansión, que alcanzaría en esta etapa la América del Sur. En cuanto a la fundación femenina, con el impulso de Vicente de Paul y de Luisa de Marillac⁸ nació en 1633 la *Compañía de las*

eligió como director espiritual. En 1610, luego del matrimonio de su hija mayor, se trasladó a Annecy y fundó, con san Francisco, la Orden de la Visitación. Murió en el convento de Moulins, camino a París, ciudad a la que había sido invitada por la reina Ana de Austria, esposa de Luis XIII. A su muerte, la orden de la Visitación tenía 86 casas. EB, 1995, t. 3, p. 89; DIP, t. 4, 1977, col. 1200-1209.

⁷ San Vicente de Paul (1581-1660). Se educó con los Padres Franciscanos en Dax, fue ordenado sacerdote en 1600 y se graduó en la Universidad de Toulouse en 1604. Luego de pasar un año en Roma, se instaló en París y allí se quedó para siempre. Bajo la dirección espiritual del cardenal Pedro de Bérulle, se encargó de la parroquia parisina de Clichy. En 1625 fundó la Congregación de la Misión y, más tarde, las Confraternidades de la Caridad, asociaciones de laicas consagradas al cuidado de los pobres y de los enfermos. Con la valiosa colaboración de santa Luisa de Marillac, fundó la Compañía de las Hijas de la Caridad en 1633. EB, 1995, t. 12, p. 378; DIP, t. 2, 1975, col. 1543-1551.

⁸ Santa Luisa de Marillac (1591-1660). Pertenece a una rica familia y recibió una esmerada educación. En 1613 se casó con Antonio Le Gras, secretario de la reina María de Médicis, y tuvo un hijo. Viuda desde 1625, y bajo la dirección espiritual de san Vicente, se consagró a trabajos de servicio a los pobres y enfermos. Se encargó de formar a jóvenes para la vida

Hijas de la Caridad, dedicada al servicio de los pobres. Esta fue ciertamente una obra pionera que permitió a las mujeres la consagración a la vida religiosa y el trabajo social fuera del claustro.

La otra fundación originaria del siglo XVII fue la congregación de las *Hermanas de San José de Le Puy*, fundada en 1650 por el P. Juan Pedro Médaille SJ.⁹ Este padre jesuita desarrolló una vasta labor misionera en el centro de Francia, en la región del Macizo Central. La miseria y la ignorancia de la población campesina le inspiraron la fundación de una sociedad de religiosas, al estilo de las Hijas de San Vicente, para dedicarse a la enseñanza de los niños y a la atención de pobres, ancianos y enfermos. En la concreción de la obra fue decisivo el apoyo de Mons. Enrique de Maupas, obispo y señor de Le Puy, discípulo de Francisco de Sales y amigo de Vicente de Paul, quien confió a las seis primeras religiosas la atención del hospital de Montferrand. A la espiritualidad ignaciana, el P. Médaille sumó la contemplación de la Eucaristía y la experiencia del Amor trinitario como columnas vertebrales de su obra. Las Hermanas de San José fueron prácticamente eliminadas como consecuencia de las persecuciones revolucionarias. De 1808 data la restauración de la obra, que tuvo como centro la ciudad de Lyon.¹⁰

Desde comienzos del siglo XIX, a las congregaciones femeninas antiguas, de las cuales la más importante era, por lejos, la de las Hermanas Vicentinas —eran 1 700 en 1808, y 8 320 en 1851—,¹¹ se sumó una legión de nuevas fundaciones. Se dedicaron a las más variadas tareas: misiones, atención de niños y ancianos, cuidado de enfermos, educación de las niñas... En la mayoría de los casos se trataba de obras con ambiciones modestas, que atraían vocaciones de jóvenes campesinas, a las que daban una formación bastante rápida y enviaban a los pueblos a iniciar su trabajo en la enseñanza o la asistencia social, sin olvidar naturalmente las funciones propiamente religiosas. En cada pueblo, las hermanas presidían las oraciones del mes de

espiritual y para las tareas asistenciales. En 1633 fue la primera superiora de las Hijas de la Caridad. EB, 1995, t. 7, p. 847; DIP, t. 5, 1978, col. 764-768.

⁹ Juan Pedro Médaille SJ (1610-1669). Nacido en Carcasona, ingresó en la Compañía de Jesús luego de realizar brillantes estudios en su ciudad natal. Cumplió funciones sacerdotales en Carcasona, Toulouse, Aurillac y Saint-Flour. Sus superiores apreciaban su capacidad intelectual pero deploraban la fragilidad de su salud. A pesar de ello consagró dos años de su vida a las misiones populares. En 1650 organizó en Le Puy la congregación de las Hijas de San José, lo que le ocasionó algunos problemas con el rector del colegio jesuita de la ciudad. Desde 1654 se dedicó a las misiones rurales desde la residencia de Montferrand. Murió en Billom adonde había sido enviado a descansar. Charles E. O'Neill SJ y Joaquín M. Domínguez SJ (dirs.): *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Madrid, 2001, t. III, p. 2599; DIP, t. 5, 1978, col. 1123-1124.

¹⁰ *Religiosas de San José, 350 años al servicio de la vida*, Santa Fe, 2000.

¹¹ Cholvy e Hilaire: *Histoire religieuse..., 1800-1880*, o. cit., p. 40.

María, velaban a los muertos, se encargaban del cuidado de las iglesias y del adorno de los altares.

En referencia a las congregaciones que llegaron al Uruguay, a este grupo de fundaciones pertenecen la Sociedad del Sagrado Corazón, las restauradas Hermanas de San José, las Hermanas del Buen Pastor, las Hermanas de Jesús-María, las Hijas de San José —llamadas más tarde de Mongay—, y las Hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi.

En 1800, Magdalena Sofía Barat¹² fundó la *Sociedad del Sagrado Corazón* y concretó una idea audaz e innovadora. Esta mujer, excepcionalmente formada intelectual y espiritualmente para la época, siguiendo el modelo de la obra de la Compañía de Jesús en la educación de varones, se propuso crear una congregación consagrada a la educación de las niñas, más precisamente de niñas de familias ricas, educadas hasta entonces en forma aislada por preceptoras o gobernantas. La nueva congregación, de reclutamiento más selectivo por el objetivo preciso que perseguía, se propuso dar formación religiosa e instrucción intelectual sólida a las mujeres, pues a través de la educación de la mujer serían restaurados los valores cristianos en la sociedad francesa. Al primer colegio del Sacré-Coeur, fundado en 1801 en Amiens, siguieron colegios de igual nombre en Italia, España, América del Norte y América del Sur.

Ya se ha aludido a la restauración de la *Congregación de San José de Lyon*, en 1808, concretada a partir de la primera «toma de hábitos» que tuvo lugar en Saint Étienne-en-Forez. Bajo la dirección de la madre San Juan Fontbonne,¹³ considerada la restauradora del instituto, se multiplicaron las

¹² Santa Magdalena Sofía Barat (1779-1865) Hija de una familia de artesanos, fue cuidadosamente educada por su hermano Luis. Con él, ya ordenado sacerdote, se dirigió a París, donde el P. José Varin la orientó hacia la fundación de una congregación educadora dedicada al Sagrado Corazón. Magdalena Sofía se consagró en 1800, y en 1801 abrió el primer convento en Amiens. En 1806 fue nombrada superiora general vitalicia de la Sociedad del Sagrado Corazón, que obtuvo la aprobación eclesiástica en 1826. Durante su vida, la obra se expandió en Europa, el norte de África, América del Norte y América del Sur, y los conventos se organizaron según reglas muy similares. EB, 1995, t. 1, p. 884; DIP, t. 5, 1978, col. 799 - 801 y t. 8, 1988, col. 1683-1688.

¹³ M. San Juan Fontbonne (+ 1842). Religiosa josefina, era superiora de la comunidad de la ciudad de Monistrol cuando estalló la furia revolucionaria. Se resistió, con sus hermanas, a seguir los oficios del párroco juramentado de la ciudad, lo que motivó el ataque al convento. La M. San Juan envió a las religiosas a sus familias y regresó, con su hermana María, a Bas-en-Basset. Ambas fueron hechas prisioneras y condenadas a la guillotina, pero la caída de Robespierre evitó su ajusticiamiento. A partir de 1802, firmado el concordato entre Napoleón y Pío VII, se restauró la vida religiosa en Francia. El vicario general del arzobispo de Lyon, el abate Cholleton, por consejo del cardenal Fesch, apeló a la madre San Juan para restaurar la congregación de las Hermanas de San José, de la que llegó a ser superiora general. Entre 1817 y 1825, la M. Fontbonne fundó cerca de cien casas, y el instituto

comunidades en torno a Lyon y en la región de Saboya. Lo que dio un carácter propio a esta congregación fue el hecho de que las nuevas casas ganaron autonomía y se desprendieron de su casa madre. En tal sentido, las comunidades de Saboya, Aix-les-Bains y Chambéry (1812), fundadas desde Lyon, se desarrollaron en forma autónoma. Desde Chambéry fue fundada, en 1822, la comunidad de Saint Jean de Maurienne, punto de partida de la obra misionera en Argentina y Uruguay.¹⁴

En 1816, el P. Andrés Coindre propuso a Claudina Thévenet¹⁵ la creación de la Providencia del Sagrado Corazón, para recibir a jóvenes huérfanas, abandonadas o de familias pobres. En 1818 volvió a apoyarla en la organización de la primera comunidad religiosa, que se transformó en la congregación de las *Damas de los Sagrados Corazones de Jesús y María*, entre 1823 y 1824.¹⁶ Instalada en la colina de Fourvière, la obra se colocó bajo la protección de la Virgen y se consagró a la educación de las niñas para prepararlas para una vida cristiana y de trabajo. «Hacer conocer y amar a Jesús y a María» fue el ideal de la fundación. Desde 1842 se inició la expansión misionera en diversos continentes, puesto que las primeras fundaciones fueron realizadas en España, Canadá, Inglaterra y Pakistán.

En 1835 tuvo lugar la fundación de las *Hermanas del Buen Pastor de Angers*, que nació como una rama de la Orden de Nuestra Señora de la Caridad, obra de san Juan Eudes proveniente del siglo XVII.¹⁷ Dicho instituto, que centraba su actividad en la organización de «refugios» consagrados al cuidado y a la rehabilitación de jóvenes «abandonadas y desgraciadas», había sufrido duras persecuciones durante la Revolución. El refugio de Tours se

alcanzó un desarrollo considerable. DIP, t. 8, 1988, col. 1529-532; *Religiosas de San José...*, o. cit., pp. 48-49.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 50-53.

¹⁵ Santa Claudina Thévenet (1775-1837). Nació en Lyon, en el seno de una rica familia comerciantes de seda. A los 19 años presenció el ajusticiamiento de sus dos hermanos en el marco de la Revolución, y recibió de ellos el llamado al perdón. Decidió consagrarse a comunicar la misericordia y el perdón de Dios en una sociedad destrozada y a educar a las jóvenes, sobre todo a las más pobres. A la dedicación a las obras sociales parroquiales siguió la fundación, en 1816, de la Asociación del Sagrado Corazón para señoritas. De esta nació el nuevo instituto religioso en 1818. Bajo el nombre religioso de sor San Ignacio, instaló su obra en la colina de Fourvière, con el apoyo de la piadosa familia Jaricot. Murió el 3 de febrero de 1837. DIP, t. 4, 1977, col. 1139-1140; t. 9, 1997, col. 1141-1143.

¹⁶ Desde 1841 fueron llamadas Hermanas de Jesús-María. El P. José Rey fue su capellán desde 1829 hasta 1834. Pierre Zind: *Les nouvelles congrégations de frères enseignants en France, de 1800 à 1830*, Saint-Genis-Laval, 1969, p. 215; Éric Baratay: *Le père Joseph Rey, serviteur de l'enfance défavorisée. Une expérience d'insertion au XIXe. siècle*, París, 1996, pp. 12-13, y pp. 17-19.

¹⁷ Juan Isern SJ: *El Buen Pastor en las naciones del Sud de América*, Buenos Aires, 1923, pp. XIV-XVII.

encontraba en proceso de reconstrucción cuando María de Santa Eufrasia Pelletier¹⁸ ingresó a la orden, en 1814. Hacia 1829 ya era superiora de la comunidad y había fundado la Casa de las Magdalenas para «arrepentidas muy probadas». A pedido del obispo de la ciudad, se trasladó a Angers y fundó allí, en junio de 1829, el refugio del Buen Pastor. Esta fundación se transformaría en la casa madre de una nueva congregación religiosa. En 1835 el papa Gregorio XVI aprobó la unificación de los nuevos conventos regidos desde entonces por las Hermanas de Nuestra Señora del Buen Pastor.¹⁹ En treinta años, se fundaron más de cien nuevas comunidades en Europa, América del Norte, América del Sur, Australia, Asia y el Norte de África.

En 1845 se fundó la congregación de las *Hermanitas de San José*,²⁰ diez años más tarde que la Sociedad de los Hermanos de San José, obras las dos del P. José Rey,²¹ en Oullins, seis kilómetros al sur de Lyon. Se trataba de una fundación complementaria de la congregación masculina, que se analizará más adelante. Orientadas a tareas de servicio, las hermanas debían encargarse de los trabajos domésticos y de la educación de los niños más pequeños que la Sociedad de San José tomara a su cargo. De hábito y toca negra, las Hermanas de San José debían ser modelo de pobreza. Algunas de las primeras postulantes llegaron hasta el P. Rey por consejo de Juan María Vianney, el cura de Ars.

En 1852, nació la congregación de las *Hermanas Dominicanas de Santa Catalina de Siena de Albi*,²² fundada por Catalina Fabre, madre Gérine²³ en la

¹⁸ María de Santa Eufrasia Pelletier (1796-1868). Rosa Eugenia Pelletier nació en el norte de Francia, en la isla de Noirmoutier, en la que sus padres se habían refugiado ante las persecuciones religiosas. Cuando tenía 14 años, la familia regresó al continente. Rosa Eugenia se educó en Tours y a los 18 años entró a la vida religiosa en la orden de Nuestra Señora de la Caridad, obra del beato Juan Eudes. En 1817 pronunció sus votos en el refugio de Tours, donde inició su propia obra. *Ibidem*, pp. XIV-XVII.

¹⁹ En 1865, la asamblea general de los Padres Euditas reconoció a la Congregación del Buen Pastor de Angers como una rama del instituto del padre Eudes. *Ibidem*, p. XVII.

²⁰ Baratay: o. cit., p. 42.

²¹ Véase la nota 35.

²² *Las dominicas de la Congregación de Santa Catalina de Siena*, Montevideo, 1991. La obra de G. Bonhomme, *Les dominicaines de Sainte-Catherine de Sienna d'Albi. Récit historique de la fondation et du développement de la Congrégation en France, en Italie et en Amérique*, fue publicada en 1913 en Albi. Parte de la obra fue traducida por Paulina Douzet García (Hna. Clarita) y publicada en 1991.

²³ Catalina Fabre (1811-1887). Francisca Catalina Fabre nació en Saint-Geniez d'Olt (Aveyron), en el seno de una modesta familia. Fue la segunda de siete hijos y pasó su infancia en Saint-Martial. Después de su primera comunión fue colocada en el pensionado de las religiosas de la Presentación de María, en Chaudesaigues. A los 19 años ingresó a la hermandad de las Terciarias Dominicanas, tomó el nombre de Margarita Gérine y se consagró a la atención material y espiritual de los enfermos. En 1852, en Albi, nacieron las Hermanas Dominicanas de Albi, se pusieron bajo el patronato de santa Catalina de Siena y adoptaron el

vida religiosa. Terciaria dominica desde los 19 años, la madre Gérine reunió a otras jóvenes para dedicarse a la visita y a la evangelización de los pobres y de los enfermos. Con el estímulo del P. Enrique Domingo Lacordaire, quien había hecho sus votos como dominico en Italia y se proponía el restablecimiento de la Orden de Predicadores en Francia, la pequeña comunidad se instaló en Toulouse y se consolidó en Albi. A estas siguieron numerosas fundaciones en el sur de Francia; al cuidado de enfermos se sumaron las tareas de enseñanza, y pronto surgirían las fundaciones en Italia y en América del Sur.

En cuanto a las fundaciones masculinas, debe distinguirse la congregación clerical de los Padres del Sagrado Corazón de Betharram, iniciada en 1835, de las congregaciones laicales: los Hermanos Maristas y los Hermanos de la Instrucción Cristiana de Ploërmel, de 1817; los Hermanos de los Sagrados Corazones o Corazonistas, de 1821; la Sociedad de San José y los Hermanos de la Sagrada Familia de Belley, ambas de 1835.

En octubre de 1835, con el apoyo del obispo de Bayona, inició su obra el P. Miguel Garicoits,²⁴ ordenado doce años antes, quien había desempeñado funciones de administrador en el seminario mayor de la diócesis establecido en Betharram, junto a un frecuentado santuario dedicado a la Virgen. Se trataba de un instituto religioso de sacerdotes que se consagrarían a las misiones y a la enseñanza, acentuando las virtudes de la modestia y el desprendimiento. La fundación tomó el nombre de *Instituto de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Bétharram*.²⁵ Los colegios de la congregación se multiplicaron en la región del País Vasco y del Béarn, y apenas iniciada la segunda mitad del siglo XIX, los Padres Bayoneses llegaron al Río de la Plata.

hábito blanco de santo Domingo. Consagradas a la atención de los enfermos y a la enseñanza, desde 1860, las hermanas se instalaron en Narbona, Lavaur (Tarn), Perpiñán, Gaillac, Castres y Pau, Bayona y Biarritz. La obra se extendió a toda la región de los Pirineos, llegó a Italia en 1862 y a Uruguay en 1874. La madre Gérine murió en Carcasona el último día de 1887. *Ibíd*em; DIP, t. 3, 1976, col. 1376.

²⁴ San Miguel Garicoits (1797-1863). Nació en la aldea de Ibarre, junto a los Pirineos, en la diócesis de Bayona, de padres campesinos con fuerte piedad cristiana. Se formó en el seminario de Dax y fue ordenado sacerdote el 20 de diciembre de 1823. Luego de cumplir funciones en la parroquia del pueblo de Cambó, fue designado profesor de filosofía, y director del seminario mayor de la diócesis de Bayona, establecido en Betharram. El seminario se trasladó algunos años más tarde a Bayona, pero el P. Garicoits permaneció como capellán del santuario. En esa etapa concretó la fundación del Instituto de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram, cuyos misioneros se expandieron por los pueblos de Gascoña, Vasconia y el Béarn. La orden ya consolidada inició la fundación de colegios en la diócesis de Bayona, y en 1856 envió su primera misión a la Argentina. El P. Garicoits murió el 14 de mayo de 1863, el día de la fiesta de la Ascensión. DIP, t. 5, 1978, col. 1277-1279; Amédée Brunot SCJ: Miguel *Garicoits, 1797-1863. El santo del «Heme aquí»*, Bayonne, s/f.

²⁵ *Ibíd*em.

En cuanto a las congregaciones laicales, las que primero se fundaron en Francia fueron las que más tarde llegaron al Río de la Plata. En primer lugar se ubican los *Hermanos Maristas*.²⁶ Ordenado sacerdote en 1816, Marcelino Champagnat²⁷ había adherido a la idea de crear una Sociedad de Religiosos Maristas junto con dos compañeros del seminario, Juan Claudio Colin y Juan Claudio Courveille. El aporte de Marcelino fue orientar el trabajo de los hermanos a la educación cristiana y a la alfabetización de los niños de las zonas rurales. Decidió poner su idea en práctica cuando, como vicario parroquial de un pequeño pueblo del Macizo Central, experimentó el abandono espiritual en que vivían los jóvenes campesinos. El 2 de enero de 1817 nació la congregación de los Hermanos Maristas; las escuelas se multiplicaron y los métodos pedagógicos se renovaron. Veinte años más tarde se iniciaron las misiones en Oceanía y, en las décadas siguientes, las obras se extendieron en Europa, África, Asia y América.

Otra congregación de llegada tardía al Río de la Plata fue la de los *Hermanos de la Instrucción Cristiana de Ploërmel*, fundada en 1817, en la región de Bretaña, por Juan María Roberto de La Mennais²⁸ y Gabriel Deshayes.²⁹

²⁶ DIP, t. 4, 1977, col. 653-665; Hno. José Diez Villacorta: *Reseña biográfica de Marcelino Champagnat*, en <http://www.maristas.com.ar/m_vida/rese.htm> (10.8.2005).

²⁷ San Marcelino Champagnat (1789-1840). Nació en la aldea de Le Rosey, hoy Rozet, en el municipio de Marllhes (Loire), en una familia de la pequeña burguesía. Fue el benjamín de seis hermanos y no aprendió a leer hasta los 14 años. En 1805, a pesar de su poca inclinación por los estudios, ingresó al seminario menor de Verrières. Pasó más tarde al seminario mayor de Lyon, junto con Juan Claudio Colin y Juan María Vianney, y fue ordenado sacerdote en 1816. Como vicario parroquial del pueblo de La Valla-en-Gier, realizó una fecunda labor. En 1817 nació la congregación de los Hermanos Maristas, consagrada a María, en quien había depositado su confianza en el santuario de Fourvière. A las primeras escuelas, en su pueblo natal y en su parroquia, siguieron una larga lista de fundaciones y un trabajo innovador en la metodología educativa. También participó en la fundación de los Padres Maristas, en la diócesis de Lyon. A su muerte, en 1840, Champagnat dejó 48 escuelas, 280 hermanos y misiones en Oceanía. *Ibidem*; DIP, t. 2, 1975, col. 861-864.

²⁸ Juan María Roberto de La Mennais (1780-1860). Nació en Saint-Malo, tercer hijo de una rica familia bretona. Fue ordenado sacerdote en 1804 y publicó, en colaboración con su hermano, el filósofo Félicité, *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia en el siglo XVIII y sobre su situación actual*. En 1819 los padres La Mennais y Deshayes firmaron un acuerdo en Saint-Brieuc para unificar sus esfuerzos en la promoción de obras educativas. Fundaron los Hermanos de la Instrucción Cristiana, cuya originalidad consistió en ubicar un hermano por parroquia, bajo la responsabilidad del cura párroco. A partir de 1824 se unificó el noviciado en Ploërmel, bajo la dirección de La Mennais, quien se instaló en Bretaña de manera definitiva. Había rechazado diecisiete veces el rango episcopal. DIP, t. 5, 1978, col. 432 - 435; Zind: o. cit., pp. 96-108, y 267-279.

²⁹ Gabriel Deshayes (1767-1841). Nació en Beignon, en la comuna de Morbihan. En 1892 fue ordenado sacerdote en el exilio, a causa de la Revolución. Regresó a Francia, donde desarrolló una arriesgada labor apostólica desde la parroquia de Verger. En 1805 fue designado párroco en Auray, donde realizó una amplia labor religiosa y social. Desarrolló

Los religiosos, consagrados «al corazón de Dios», centraban su vida de piedad en el «retiro anual», que sustentaba todas las actividades apostólicas. La obra echó profundas raíces en su región de origen, se instaló en el sur de Francia, de allí pasó a España a comienzos del siglo XX, y fueron hermanos españoles los que trajeron la obra a América el Sur, a Tucumán (Argentina) en 1933, y a Uruguay en 1952, con la fundación del Colegio La Mennais.

Finalmente, en 1821 fue fundada la congregación de los *Hermanos de los Sagrados Corazones de Jesús y de María*, obra desarrollada por P. Andrés Coindre³⁰ en Lyon.³¹ A partir de la fundación del orfelinato del Piadoso Socorro, hacia 1820, se constituyó la primera comunidad de diez religiosos, que dio origen, en setiembre de 1821, a la Congregación de los Hermanos del Sagrado Corazón. Tomando como modelo las constituciones de san Ignacio y la llamada regla de san Agustín, el P. Coindre promovió una obra cuyo propósito era la educación cristiana de varones en asilos, parroquias y escuelas. Entre 1824 y 1825, el fundador abrió seis nuevas escuelas, y en el primer capítulo general del Instituto, en octubre de 1824, fue designado superior general de la congregación. A la muerte del P. Andrés Coindre, su hermano, el P. Vicente Coindre, lo sucedió en el cargo. En la década de 1840 la congregación pasó por un período de reorganización, y el Hno. Policarpo asumió el cargo de superior general. Desde entonces la expansión fue constante. A la

obras especiales dedicadas a la atención de discapacitados sordos y ciegos. Desde 1821, y durante 20 años, fue superior de los Padres Monfortianos y de las Hermanas de la Sabiduría. Por la misma época fundó la congregación de las Hermanas de la Instrucción Cristiana en Beignon y confió al P. La Mennais la dirección de los Hermanos de Ploërmel. Impulsó otras fundaciones: los Hermanos de San Gabriel, dedicados a la educación en zonas rurales, los Hermanos Agricultores de San Francisco de Asís, y el Instituto de las Hermanas del Ángel Guardián, en la diócesis de Carcasona. *Ibidem*, pp. 73-74, 86-96, 179-183; DIP, t. 3, 1976, col. 452-454.

³⁰ Andrés Coindre (1787-1826). Nació en Lyon, en el seno de una piadosa familia. Estudió en los seminarios de Argentière y de Lyon y fue ordenado sacerdote en 1812. Inició su ministerio en la parroquia de Bourg. En 1813 pronunció el panegírico del aniversario de la coronación de Napoleón en la catedral primada de San Juan de Lyon. Hacia 1815, y durante seis años, participó de la obra de los Misioneros de la Cartuja, instituida por el cardenal Fesch en 1806 para promover las misiones en los pueblos de la región. El obispo reunía de cinco a doce sacerdotes que durante 30 o 50 días predicaban y administraban los sacramentos en una población, terminando la misión con la erección de un calvario. En 1818 el P. Coindre impulsó a Claudina Thévenet en la fundación de las Hermanas de Jesús-María. Hacia 1820 estableció, en las cercanías de Lyon, un orfanato y una escuela de oficios para niños sin hogar, en cuyo seno se organizó la congregación de los Hermanos de los Sagrados Corazones, en 1821. La obra se extendió con la fundación del seminario de Monistrol. Invitado a fundar un nuevo seminario en la ciudad de Blois, Andrés Coindre murió repentinamente en esa ciudad. EB, 1995, t. 3, p. 439; DIP, t. 2, 1975, col. 1209-1210.

³¹ Zind: o. cit., pp. 215-218; DIP, t. 4, 1977, col. 697-699.

muerte del Hno. Policarpo, en 1859, los Hermanos del Sagrado Corazón tenían 73 establecimientos en Francia y habían expandido su obra en los Estados Unidos.

Las dos congregaciones que nacieron en 1835 y llegaron a Uruguay en las últimas décadas del siglo XIX tuvieron diferente destino. La Sociedad de San José fue disuelta en Francia antes de terminar el siglo, mientras que los Hermanos de la Sagrada Familia afirmaron su presencia en Europa, América y África.

En 1835, el P. José Rey,³² que tenía entonces 37 años de edad y 13 de experiencia sacerdotal, concretó un proyecto complejo, que pasó por diversas etapas.³³ Se trataba de una sociedad de hermanos, la *Sociedad de San José*, reconocida oficialmente por el obispo de Lyon en 1853, que se dedicaría a la rehabilitación y educación de jóvenes detenidos en las cárceles de Lyon, y de niños huérfanos o abandonados por sus padres, como consecuencia de las transformaciones industriales y demográficas que vivía esta región. La obra evolucionó; en una primera etapa, el P. Rey promovió la creación de un refugio separado de la cárcel, que reunió niños y jóvenes de familias modestas, en situación de riesgo, en «peligro moral». Finalmente, canalizó su acción hacia la creación y el desarrollo de colonias penitenciarias agrícolas, en las que el trabajo sería el medio más efectivo de moralización y evangelización de los jóvenes. La más importante de estas colonias estuvo ubicada, entre 1846 y 1888, en la antigua abadía de Cîteaux, del Císter, en Borgoña, expropiada por la revolución, destinada a proyectos fantasiosos y finalmente improductiva. El P. Rey hizo de ella un establecimiento modelo, que decayó estrepitosamente luego de su muerte. Solo la rama femenina de la Sociedad de San José sobrevivió en Francia, España, Italia y América Latina.

³² José Rey (1798-1874). Nació en Pouilly-les-Fleurs, perdió a su padre a los dos años y fue educado por su madre, una piadosa y laboriosa mujer. En 1815 ingresó al seminario menor de Verrières, del que más tarde pasó al de Argentière y al seminario mayor de Saint-Iréné. Fue ordenado sacerdote a los 23 años, y en 1826 fue designado párroco en Mizérieux, donde atendió no sólo la vida espiritual de sus feligreses, sino el mejoramiento edilicio de su iglesia. La dedicación a los trabajos manuales fue una constante en su vida. Entre 1829 y 1834 se desempeñó como capellán de la congregación de las Hermanas de Jesús-María. Los conflictos obreros que tuvieron lugar en Lyon desde principios de 1834 revelaron al P. Rey la gravedad de la *cuestión social*. Fue encargado de la atención de los jóvenes detenidos en las prisiones de Lyon, y reclutó a los primeros hermanos. Desde 1835 se consolidó la fundación de los Hermanos de San José, que instalaron su primera obra en Oullins. En 1846 se organizó la colonia penitenciaria agrícola de Cîteaux. De fuerte carácter y salud endeble, el fundador murió en Cîteaux a los 76 años. Abate René Garraud: *El Venerable Padre José Rey* [Gandía, España, 1988]; Baratay: o. cit.

³³ *Ibíd.*

También en 1835 fue fundado el instituto de los *Hermanos de la Sagrada Familia*.³⁴ Gabriel Taborin,³⁵ hijo de una familia cristiana que esperaba que él culminara los estudios sacerdotales que había iniciado, decidió renunciar al sacerdocio para consagrarse a la vida religiosa laical. En su parroquia natal de Belleydoux, en la región del Jura, se dedicó a ayudar al párroco, a enseñar el catecismo, a educar a niños y jóvenes. Para consagrarse «a la educación de los niños y al cuidado de los altares», reunió a otros jóvenes y fundó el Instituto, con la ayuda del obispo de Belley y de Juan María Vianney. Cuando salieron de Francia, el primer destino de los Hermanos de la Sagrada Familia fue Uruguay. Ya en el siglo XX, extendieron su obra en Europa y en otros países de América y África.

Una vez presentadas las congregaciones, es el momento de reflexionar y de buscar relaciones. Las regiones de las que provenían los fundadores y las fundaciones, el perfil de los fundadores, los objetivos propuestos, los apoyos recibidos, las características de la piedad que las impulsó merecen un detenido análisis.

En relación con los lugares de origen, es muy claro que estas obras fueron, en buena parte, el fruto de la Francia rural y católica que había resistido la descristianización que siguió a la Revolución Francesa. Todos los fundadores, nacidos en un lapso de treinta y cinco años, entre 1775 y 1811, provenían de la región de los Pirineos, del sudeste del Macizo Central, de Borgoña o de Bretaña, casi sin excepciones. Las nuevas congregaciones, excepto la Sociedad del Sagrado Corazón de Magdalena Sofía Barat, fueron creadas en las zonas en las que sus fundadores nacieron y se formaron. Claudina Thévenet nació y fundó en Lyon; Rosa Eugenia Pelletier nació en la isla de Noirmoutier e inició su obra en Tours, donde se había educado; Miguel Garicoits nació en Ibarra, en los Pirineos, y fundó en Betharram; Andrés Coindre nació y fundó en Lyon; José Rey nació en Pouilly-les-Fleurs, en los Montes del Lyonnais, y fundó en Lyon; Gabriel Taborin nació en Belleydoux y fundó en Belmont.

³⁴ Hno. Enzo Biemmi: *Hno. Gabriel Taborin. El desafío de un religioso laico en el siglo XIX*, Montevideo, 1998. Esta obra, publicada en francés en 1995, fue traducida al español por el Hno. Alfonso Rodríguez del Olmo, de la provincia de San José, Uruguay.

³⁵ Gabriel Taborin (1799-1864). Nació en Belleydoux (Ain), al noreste de la ciudad de Lyon, el 1.º de noviembre de 1799. Pertenecía a una familia profundamente cristiana y vivió en una región que se resistió activamente a la Revolución. A los 13 años fue enviado a la escuela eclesiástica, pero se definió en él una vocación religiosa laical, no clerical. En 1835 fundó el Instituto de los Hermanos de la Sagrada Familia, aprobado por el papa Gregorio XVI en 1841, que pronto se extendió por varias diócesis francesas. El Hno. Gabriel Taborin murió en Belley el 24 de noviembre de 1864. *Ibidem*; DIP, t. 9, 1997, col. 799-802.

Hay también semejanzas en las características de las familias y en la formación de los fundadores. Magdalena Sofía Barat provenía de una familia católica borgoñona y fue educada por su hermano seminarista. Catalina Fabre era hija de un serrador, se crió en una familia numerosa de siete hermanos, unida por el trabajo y la piedad cristiana. Miguel Garicoits nació en una humilde familia campesina, de acendrado cristianismo —sus padres se habían casado clandestinamente ante un sacerdote no juramentado—. María de Santa Eufrasia Pelletier fue educada en una familia devota y había sido bautizada por sus propios padres en tiempos de persecución. José Rey era hijo de un pequeño propietario rural, obligado por la pobreza a trabajar como tejedor para comerciantes de la región; su padre murió cuando José tenía dos años, la madre tomó el trabajo de tejedora, pero llevaron una vida de extrema pobreza y de piedad —también sus padres habían recibido el sacramento del matrimonio de un misionero clandestino hacia 1791—. Gabriel Taborin se crió asimismo en un pueblo de montaña, en el seno de una familia cristiana que cultivaba las tradiciones de resistencia contra la furia revolucionaria: los revolucionarios habían destruido el campanario del pueblo y la ermita de la familia, el mismo Gabriel había sido bautizado a escondidas, y también a escondidas su abuelo y su padrino habían desarrollado tareas de formación cristiana en su pueblo. En general, se trataba pues de familias de recursos medios o escasos, y de perfil cristiano definido. Una excepción a medias: la de Marcelino Champagnat. Nacido en una familia de la pequeña burguesía, su padre fue un activo militante jacobino que murió cuando Marcelino era un niño; su madre cultivó su espíritu religioso y su piedad mariana.

En cuanto al nivel de formación, ninguna de estas personas, a excepción de Barat, Garicoits, Coindre y La Mennais, tuvo un muy destacado desempeño intelectual.

En su papel de fundadores, tuvieron también problemas semejantes: los obstáculos de los comienzos; las acusaciones que sufrieron Marcelino Champagnat y Gabriel Taborin; los riesgos de cisma que enfrentó Catalina Fabre; las dificultades, a veces graves, que surgían en comunidades de hombres jóvenes e inexperientes, como sucedió en las obras del P. Rey y del Hno. Taborin.

Fueron comunes a todos los institutos en cuestión la dedicación a tareas de asistencia y sobre todo de educación, así como el sincretismo de la vida activa y de la vida contemplativa, que caracterizó a las fundaciones de la época. Los religiosos practicaban la recitación coral del oficio, pero tenían ante sí una amplia gama de actividades apostólicas. Asimismo, todos se proponían las misiones en el extranjero, y si no se las proponían las aceptaron sin remilgos. En relación con las tareas educativas, y a excepción de la Sociedad del Sagrado Corazón, sobre todo las nuevas congregaciones laicales

no se plantearon ofrecer una formación de alto nivel académico o humanista, sino que se consagraron a la enseñanza primaria, a la formación agrícola y en oficios, a la revitalización de la educación cristiana. Esto es válido para los Padres Betharramitas, las Hermanas Dominicas, los Hermanos Maristas, los Hermanos de Ploërmel, de San José y de la Sagrada Familia, y también para las restauradas Hermanas de San José de Lyon.

Una última característica a destacar se relaciona con el espíritu tradicional de todas estas fundaciones. El espíritu de restauración del cristianismo y la fidelidad a la tradición predominaron ampliamente. Cualquier innovación audaz podría haber sido rechazada, y de hecho la subordinación de las fundaciones laicales a las figuras sacerdotales y a la jerarquía es un hecho a destacar.³⁶ Salvo Gabriel Taborin —y la excepción vale para las veinte congregaciones de hermanos fundadas en la misma época en Francia—, todos los fundadores hombres fueron sacerdotes y tuvieron el apoyo de sus obispos o de otras figuras sacerdotales respetables. En tal sentido, tanto Marcelino Champagnat como José Rey y Gabriel Taborin estuvieron vinculados, de una manera u otra, con Juan María Vianney.³⁷

De hecho, las congregaciones laicales inauguraron una forma nueva de vida religiosa, muy cercana al servicio del prójimo, que tuvo gran dinamismo hasta 1850 y se frenó hacia 1900. ¿Por qué? Mientras los hermanos se dedicaron a la enseñanza o al trabajo social, no hubo dificultades; las reticencias se presentaron cuando asumieron tareas espirituales, que los sacerdotes también desarrollaban. La mentalidad de la época condujo a las congregaciones laicales a ubicarse a la sombra de las congregaciones clericales, que eran

³⁶ Hostie: o. cit., pp. 286-299.

³⁷ San Juan María Vianney (1786-1859). Por las circunstancias que rodearon a la Revolución Francesa, Juan María Vianney recibió escasa educación e hizo su primera comunión en forma secreta. Fue ordenado sacerdote en 1815 y nombrado teniente cura de Écully. En 1818 fue enviado como cura párroco al pueblo de Ars, que él convirtió en una parroquia modelo, donde se transformó en un renombrado confesor. Hacia 1827 se iniciaron las peregrinaciones al pueblo de Ars. En la década de 1840 llegaban a Ars cada año unos 20 000 peregrinos que deseaban ver al P. Vianney y sobre todo confesarse con él. El cura de Ars pasaba de 12 a 15 horas diarias en el confesionario. Fue canonizado por Pío XI en 1925 y es el santo patrono de los curas párrocos. EB, t. 12, p. 342.

Marcelino Champagnat fue compañero de estudios del P. Vianney en el seminario de Verrières. Hacia 1853, el P. José Rey lo consultó expresamente antes de aceptar la obra en las cárceles de Lyon, y más tarde recibió novicias enviadas por el cura de Ars para la rama femenina de su obra. Por la misma época, el P. Vianney dio apoyo espiritual y material al Hno. Gabriel Taborin. Los Hermanos de la Sagrada Familia de Belley son, hasta nuestros días, la congregación encargada del mantenimiento del santuario de Ars y de la recepción de los peregrinos. También la madre Felicia, superiora general de las Hermanas de San José de Saint Jean de Maurienne, había recibido de Juan María Vianney el anuncio de que su celo apostólico la llevaría a América.

consideradas una forma más completa de vida religiosa. Por otra parte, la idea y el sentimiento de preeminencia del sacerdocio afectaron históricamente el reclutamiento de vocaciones para las congregaciones laicales.³⁸

Otros caracteres comunes a los fundadores, y que éstos transmitieron a sus obras, fueron propios de la religiosidad de la época y merecen especial atención: la devoción al Sagrado Corazón, la piedad mariana, el culto eucarístico y el espíritu misionero.

En primer lugar, la fe en Jesucristo, más que «la fe en Dios», se consolidó a partir de 1840.³⁹ Esta corriente cristocéntrica, que se conectaba con cierto «populismo cristiano» de la época y con la revalorización de la humanidad de Jesús, tuvo manifestaciones precisas dentro de la Iglesia. Aparecieron libros de espiritualidad centrados en la persona de Jesús y se rescataron algunos clásicos, como la *Imitación de Jesucristo* de Tomás A. Kempis, que tuvo una difusión muy amplia, incluso en sectores populares. Se desarrolló la devoción del *via crucis*, cuya práctica ponía el acento en la contemplación de la pasión de Jesús, y proliferaron las cruces y los calvarios en los pueblos y en los caminos. Uno de los aspectos salientes de este cristocentrismo fue la difusión del culto al Sagrado Corazón de Jesús, que en su forma popular se manifestó en la difusión de la imagen del Sagrado Corazón, en las casas y en los escapularios. La beatificación de Margarita-María Alacoque, en 1865, transformó a Paray-le-Monial en un importante centro de peregrinación. Las consagraciones al Sagrado Corazón se multiplicaron: la de diferentes diócesis francesas, con claras connotaciones monárquicas y patrióticas; la de iglesias y basílicas; la de Francia en 1873; la de todos los cristianos, propuesta por Pío IX, en 1875. En relación con el tema tratado, si bien los jesuitas fueron los más activos propagandistas de esta devoción, diversas congregaciones nuevas se consagraron al Sagrado Corazón y centraron en este culto su vida espiritual. Las Hermanas del Sagrado Corazón de Magdalena Sofía Barat, las de los Sagrados Corazones de Jesús y María de Claudina Thévenet y los Padres del Sagrado Corazón de Betharram de Miguel Garicoits son ejemplos a destacar.

Otro rasgo vinculado a la orientación cristocéntrica de la época se relaciona con el culto eucarístico, que se manifestó en diversas devociones que se difundieron en las parroquias y asociaciones. Nos referimos a los saludos al Santísimo Sacramento, la adoración perpetua, la adoración nocturna. Los fieles laicos eran invitados a comulgar con frecuencia, pues el acento se ponía en el sacrificio de Jesús, en la necesidad de acercarse al Dios Amor. Era evidente una inflexión muy clara en relación con las orientaciones pastorales anteriores, mucho más rigurosas, que acentuaban la severidad de Dios. Los

³⁸ Hostie: o. cit., pp. 291-296.

³⁹ Cholvy e Hilaire: *Histoire religieuse..., 1800-1880*, o. cit., pp. 193-198.

fundadores estudiados propagaron el culto eucarístico y alentaron la comunión frecuente. Éste fue el caso del P. Miguel Garicoits, desde su misma ordenación, a los 25 años, y en su primer cargo de vicario en Cambo. Del mismo modo, José Rey y Gabriel Taborin promovieron la adoración al Santísimo Sacramento y la comunión frecuente.

En relación con la devoción mariana, también desde 1840 es apreciable un desarrollo marcado en este punto, si bien las raíces populares eran profundas y muy antiguas. Por otra parte, la exaltación de María se relacionaba con la rehabilitación del papel de la mujer en las obras cristianas y especialmente en la enseñanza. Las apariciones de la Virgen María en Francia —en 1830 a la Hna. Catalina Labouré, Hija de la Caridad, en París, y en 1858 a Bernadette Soubirous, en Lourdes— dieron una nueva dimensión a la piedad mariana. Esta devoción pujante se manifestó en la celebración solemne de las fiestas marianas, el rezo del ángelus y la devoción del rosario, que se difundieron en las familias, la práctica del mes de María, la multiplicación de los santuarios consagrados a la Virgen y, en consecuencia, de las peregrinaciones colectivas, la expansión de las cofradías del Rosario o de las Hijas de María en las parroquias y en los colegios. Estas asociaciones contribuyeron fuertemente al despertar de vocaciones y al reclutamiento de religiosas. Así pues, la devoción a María estuvo en el origen de numerosas congregaciones de las estudiadas, y se manifestó después fuertemente en el espíritu de las obras. En relación con el origen, Miguel Garicoits estableció las bases de su obra en el Santuario de Nuestra Señora de Betharram —del Hermoso Ramo, en dialecto bearnés—, cuando se desempeñaba como capellán del santuario, al que había sido destinado para revitalizar el culto a la Virgen, reedificar el calvario y restablecer la obra misionera que la revolución había dispersado. El P. Garicoits propagó el rezo del rosario, celebró solemnemente las fiestas marianas y dio especial importancia a la fiesta de los Siete Dolores de Nuestra Señora del Calvario, en el mes de setiembre. Catalina Fabre, fundadora de las Dominicas de Albi, manifestó siempre una profunda devoción a María. Desde niña frecuentaba el santuario de Nuestra Señora de la Piedad, cercano a Saint-Martial y a Chaudesaigues, donde creció y se educó. Su fundación se desarrolló bajo la protección de María, en la dominicana advocación de Nuestra Señora del Rosario. Como ya se ha dicho, Marcelino Champagnat recibió de su madre el espíritu mariano, frecuentaba con sus compañeros el santuario de Nuestra Señora de Fourvière, muy cerca de Lyon, y con ellos se consagró a la Virgen. Como párroco dio impulso a la celebración del mes de María, y en ella puso su confianza cuando fundó, en su honor, la congregación de los Hermanos Maristas o Hermanos de María. Marcelino llamaba a la Virgen su «Recurso Ordinario y Primera Superiora». También en Fourvière, y bajo la protección de María, se inició la obra de Claudina Thévenet.

Por último, se destaca el espíritu misionero. Muchas de las congregaciones francesas fundadas en el siglo XIX vivieron un prodigioso crecimiento y un impulso apostólico que las lanzó fuera de fronteras. En la mayoría de los casos estudiados, a los veinte años de realizada la fundación ya se habían iniciado las tareas misioneras en otros continentes: el Instituto del Sagrado Corazón, fundado en 1800, se había instalado en los Estados Unidos en 1818; los Hermanos Maristas, nacidos en 1817, llegaron a Oceanía en 1836; las Hermanas Dominicas cuya fundación databa de 1852, se establecieron en Uruguay en 1874; los Padres Betharramitas de san Miguel Garicoits, admirador de la obra de san Francisco Javier, cuyo nombre aparece con frecuencia en su correspondencia, fundados en 1835, llegaron a la Argentina en 1856. Las fundaciones laicales de 1835, del P. Rey y del Hno. Taborin, seguramente por las dificultades vividas en Francia y por experiencias misioneras frustrantes, sólo partirían hacia tierras de misión después de cumplir 50 años de vida y cuando ya había muerto el fundador. La obra del P. Rey, que fue creada en 1835 y perdió a su fundador en 1874, se instaló en Uruguay en 1889; y los Hermanos de la Sagrada Familia, fundados en 1835, llegaron a Uruguay en 1889, habiendo muerto el Hno. Taborin en 1864. En todos los casos, la acción misionera fortaleció a las congregaciones, intensificó el reclutamiento de religiosos en las tierras de misión, y los institutos se transformaron en verdaderas obras internacionales.

La llegada al Río de la Plata

Las congregaciones que hemos presentado comenzaron a llegar al Río de la Plata a partir de 1856, fecha del arribo a Buenos Aires de los Padres Betharramitas o Bayoneses, que se instalarían en Montevideo en 1861.

¿Qué país y qué Iglesia encontraron? Los que fueron descritos al principio de este estudio, cuya presentación puede completarse con los datos provenientes del libro *Los intereses católicos en América*, publicado en 1859 en París por el P. José Ignacio Víctor Eyzaguirre. El P. Eyzaguirre, sacerdote chileno de destacada actuación y de vigoroso perfil intelectual, fue quien propuso al papa Pío IX la fundación del Colegio Pío Latinoamericano en Roma, destinado a la formación del clero del continente. Una vez presentado su proyecto, hizo un largo viaje por América Latina del cual obtuvo resultados diversos: mucha adhesión de los obispos y muy poco dinero para su obra. El P. Eyzaguirre inició su periplo por el Brasil, recorrió todas las repúblicas sudamericanas, viajó por México, California, Sonora y Sinaloa, y terminó su recorrida en América Central y las Antillas. En setiembre de 1859 publicó la obra citada, en la que exponía sus impresiones sobre el viaje realizado durante los años 1856 y

1857 y sobre las iglesias locales latinoamericanas. La pintura que Eyzaguirre realizaba de la situación latinoamericana era tremendista y acorde con la tesis que sustentaba: el espíritu revolucionario francés se había apoderado de América Latina, los gobiernos que regían las jóvenes repúblicas eran anticlericales o jurisdiccionalistas, los valores religiosos estaban siendo abandonados, y las estructuras de la Iglesia se resquebrajaban. Solo podía esperarse la revolución, y la decadencia social y moral como consecuencias.⁴⁰

En los capítulos 8.º y 9.º, dedicados al Uruguay, el P. Eyzaguirre realizaba una pintura alarmante del país, marcado por las guerras civiles, el estancamiento rural, las intervenciones de los cónsules europeos, el racionalismo filosófico. La Iglesia uruguaya no salía mejor parada de la pluma del sacerdote chileno, quien insistía en la «fuerte depresión» del sentimiento religioso en las antiguas provincias del Río de la Plata y responsabilizaba de ello a las clases dirigentes, a la llegada de refugiados liberales, a la libre importación de libros y a la penetración de las logias masónicas y de las iglesias protestantes.⁴¹ «Todos aquellos elementos del mal, graves de por sí, lo eran en Montevideo tanto más, cuanto que de parte de la Iglesia muy poca resistencia podían encontrar los tiros audaces asestados contra el santuario», afirmaba Eyzaguirre, y pasaba a describir las debilidades de la Iglesia uruguaya. A los problemas relacionados con la ausencia de estructura jerárquica se agregaba la preocupante situación del clero —falta de clero nacional, falta de formación y falta de acción de los sacerdotes, presencia de curas europeos influidos por las revoluciones liberales de 1848— y las debilidades de la educación católica, puesto que no había seminario, ni adecuada enseñanza religiosa en las escuelas, ni congregaciones religiosas que pudieran revertir la situación. El P. Eyzaguirre se refería de manera especial a la expulsión de los jesuitas que había tenido lugar en 1859, durante el gobierno de Gabriel A. Pereira.⁴²

Esta era la situación que debió enfrentar Jacinto Vera al asumir como vicario apostólico en 1859. Como respuesta, el impulso dado a la instalación de nuevas congregaciones religiosas en el país fue una característica saliente de su actividad evangelizadora.

La presencia de jesuitas y franciscanos en la región, sujeta a problemas diversos que trajeron cortes y ausencias prolongadas, databa del período colonial. Al asumir Vera como vicario, los jesuitas no se hallaban en el país, puesto que habían sido desterrados en 1859. Los franciscanos, expulsados por el gobierno español de Montevideo en 1811, habían regresado más tarde a la ciudad, pero el convento se había cerrado en 1838. La presencia

⁴⁰ José Ignacio Víctor Eyzaguirre: *Los intereses católicos en América*, París, 1859, t. I, p. 86.

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 98-109.

⁴² *Ibíd.*, pp. 105-106.

franciscana revivió en 1859 y cobró nuevo impulso con la llegada de los Padres Capuchinos, hacia 1870.

Las dos primeras congregaciones religiosas femeninas arribaron a Uruguay durante el vicariato apostólico de Mons. José Benito Lamas. En noviembre de 1856, en el vapor genovés *Cerdeña*, llegaron a Montevideo cinco monjas salesas y ocho hermanas de la caridad hijas de María Santísima del Huerto, que habían embarcado en Génova en agosto del mismo año. La fundación del primer monasterio de la Visitación en el Río de la Plata y el desarrollo de tareas asistenciales en el Hospital de Caridad fueron los objetivos de tan largo y penoso viaje.⁴³

Las *Hermanas de la Visitación o Salesas*, si bien de nacionalidad italiana, integraban la primera congregación de origen francés que llegó al país. Su venida representó la concreción de un proyecto que se remontaba a 1816.⁴⁴ En ese año, un grupo de señoras montevideanas inició gestiones para lograr el establecimiento de un monasterio en la ciudad. Juana María y Rosa Eduviges García de Zúñiga, hijas de don Juan Francisco García de Zúñiga, brigadier del Ejército real, y particularmente la primera de las nombradas, manifestaron por esa época el deseo de consagrarse a la vida religiosa. En 1821, la llegada a Montevideo del P. Antonio Portegueda, devoto del Sagrado Corazón de Jesús, tuvo como consecuencia el establecimiento de esta fiesta religiosa en la ciudad y la creación de la Congregación del Sagrado Corazón. El P. Portegueda, director espiritual de Juana María Zúñiga, fue sensible a la inclinación de la joven por la vida religiosa, y decidió contribuir al establecimiento de un monasterio de la Visitación en Montevideo dirigiendo al sumo pontífice las primeras peticiones. En ocasión de la visita del legado pontificio, Mons. Juan Muzi, a la región, éste autorizó la instalación de un oratorio con custodia del Santísimo Sacramento en una de las casas de la familia García de Zúñiga, para que se reunieran en el lugar las mujeres piadosas que tenían intención de consagrarse a la vida religiosa.⁴⁵ Los trabajos del P. Portegueda lo pusieron en contacto con los monasterios de la Orden de la Visitación de Madrid y de Paray-le-Monial. Si bien las gestiones avanzaron, especialmente en relación con la última de las dos casas, no llegaron a concretarse en vida del empeñoso sacerdote, que falleció en 1832.⁴⁶

⁴³ *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.º Yéregui a Roma*, Montevideo, 5 de julio de 1888, f. 40. Archivo Curia Eclesiástica, serie Obispado, Mons. Inocencio Yéregui, carpeta 1888; Pons: o. cit., p. 183.

⁴⁴ *Historia de la Fundación del Monasterio de la Visitación Santa María de Montevideo*, libro diario, Archivo del Monasterio Nuestra Señora de la Visitación, Progreso (Canelones).

⁴⁵ *Ibidem*, ff. 3-5.

⁴⁶ *Ibidem*, ff. 6-25. El testamento del P. Portegueda probaba su predilección por la Orden de la Visitación, pues solicitaba que todos sus bienes, libros y ornamentos fuesen reservados

El proyecto cobró nuevo impulso en la década de 1850, con el arribo a Montevideo del Pbro. Isidoro Fernández, director de las Carmelitas de la ciudad de Salta, quien llegaba con la idea de instalar un monasterio de dicha congregación. Pronto el P. Fernández se unió al antiguo proyecto de las hermanas García de Zúñiga y otras señoras, entre las que se contaba Ascensión Alcain. Mientras las hermanas Zúñiga ofrecieron su oratorio como monasterio provisorio, Ascensión Alcain hizo la donación que permitió, en diciembre de 1854, la compra del terreno ubicado sobre la calle Canelones donde se levantaría más tarde el monasterio de la Visitación.⁴⁷

En abril de 1855, con las autorizaciones de Mons. José Benito Lamas, el P. Fernández partió hacia Europa con la misión de traer al Río de la Plata a las monjas fundadoras del tan soñado monasterio. No habiendo encontrado en Madrid respuesta favorable, el P. Isidoro Fernández se dirigió a Roma y obtuvo el apoyo de Pío IX, quien, recordando las súplicas recibidas treinta años antes, aprobó la propuesta. El monasterio de la Visitación de Roma encargó al monasterio de Milán la concreción del proyecto, y la madre Luisa Beatriz Radice fue «puesta a la cabeza de esta gran empresa», nada fácil por cierto. Acerca de la madre Radice y de la compleja preparación del viaje a Montevideo, se lee en los *Anales* del monasterio de Montevideo: «su celo por la perfecta observancia, su rara prudencia y su confianza en Dios parecían haber crecido en medio de las dificultades».⁴⁸

Finalmente, el 22 de febrero de 1856, la Sagrada Congregación de los Obispos y Regulares emitió la bula que habilitaba a Mons. Lamas a erigir un monasterio de la Visitación en Montevideo. Seis meses después, el 5 de agosto, las cinco religiosas misioneras abandonaron el monasterio de Milán.⁴⁹ Después de dieciocho días en Génova,⁵⁰ una noche en Marsella, un largo viaje

para el uso del capellán de estas religiosas cuando ellas se instalasen en Montevideo. Destinaba también algunos fondos para la fundación del proyectado monasterio. *Ibíd.*, f. 17.

⁴⁷ *Ibíd.*, f. 23. Dicho terreno estaba ubicado en la esquina de Canelones y Zelmar Michelini. El edificio que ocupó el monasterio de la Visitación hasta 1956 pertenece, desde ese año, a los padres conventuales. Las monjas salesas están instaladas desde entonces en la localidad de Progreso, en el departamento de Canelones.

⁴⁸ *Ibíd.*, f. 25.

⁴⁹ *Ibíd.*, f. 35. Las hermanas designadas para fundar el monasterio de Montevideo fueron: sor Luisa Beatriz Radice, superiora; sor M.^a Gertrudis Crespi, asistente; sor M.^a Rosa Citeri, sor M.^a Alfonsa Gnechi y sor M.^a Carolina Crespi. *Ibíd.*, f. 23.

⁵⁰ De acuerdo con las gestiones del P. Fernández, en Génova debían unirse a las Hermanas Salesas un grupo de Hijas de la Caridad procedentes de Roma, destinadas al Hospital de Caridad de Montevideo. Ya en Génova, el P. Fernández recibió la noticia de que se había dado a tales religiosas otros destinos, lo que le provocó fuerte preocupación. La M. M.^a Catalina Schiaffino, superiora del Monasterio de la Visitación de la ciudad, le sugirió que se dirigiera a las Hijas de María Santísima del Huerto, recién instaladas en Génova y con obras en todo el Piamonte. Si bien la primera respuesta fue negativa, a las intensas oracio-

transatlántico de un mes con escalas en Málaga, Lisboa y Tenerife, diecisiete días en Bahía y veinticuatro en Río de Janeiro, llegaron a Montevideo. Las Hermanas Salesas fueron acogidas en la casa de las hermanas García de Zúñiga. Veinte días más tarde tuvo lugar la ceremonia de la fundación del monasterio y del establecimiento de la clausura, el 8 de diciembre de 1856.⁵¹

La sociedad montevideana tenía grandes expectativas en la labor educativa que las Hermanas Salesas podrían desarrollar: «Las personas más distinguidas de la ciudad se mostraban favorables a la nueva casa, ya que se hacían pedidos para confiarnos sus niñas, pero nuestra respetable Madre no quiso que se abriese el educandado tan luego, para darnos un poco de tiempo para que nos entregásemos más a formarnos a la vida religiosa». Las clases comenzaron el 19 de febrero de 1857, bajo la protección de san José, con cuatro alumnas.⁵² El pensionado y la escuela de niñas pobres no dejaron de desarrollarse en los años siguientes. En diciembre de 1859, los cursos se abrieron con 70 niñas inscriptas y 40 pupilas. Incluso se hizo necesario solicitar el envío de más hermanas para dedicarse a la educación, y en enero del mismo año se habían unido a la comunidad religiosa sor M.^a Sofía de Ornans, sor Rafaela de Milán —«para enseñar el inglés»— y una pretendiente del monasterio de Montpellier.⁵³

Fue a partir de 1861 que llegaron las nuevas congregaciones. Se trataba de institutos de diverso origen fundacional que vinieron de diferentes países europeos o americanos de la región. De Francia arribaron las Hermanas Vicentinas, las Hermanas Domínicas de Albi, los Hermanos de la Sagrada Familia y la Sociedad y las Hermanitas de San José. De Italia, los Padres Salesianos, las Hermanas de María Auxiliadora y los Padres Capuchinos. Los Padres Bayoneses viajaron a Montevideo desde Buenos Aires, donde se habían instalado en 1856. También de Buenos Aires, puesto que se trataba de una congregación fundada en Argentina, llegaron las Hermanas del Inmaculado Corazón de María, también llamadas Adoratrices. Las Hermanas de San José de Saint Jean de Maurienne vinieron también de la Argentina, donde se

nes de las monjas salesas siguió la aceptación de enviar ocho religiosas, bajo la dirección de la superiora M.^a Clara Podestá. Completaban el grupo quince religiosos franciscanos, destinados a Salta. El superior de los Padres Franciscanos, el P. Pellicci, fue designado por el P. Isidoro Fernández confesor de las religiosas. *Ibidem*, ff. 39-45.

⁵¹ Ese mismo día tomaron el hábito las primeras novicias uruguayas: las hermanas Zúñiga, «ya ancianas», las hermanas Rodríguez, la Srta. Del Valle y la Srta. Prego. *Ibidem*, ff. .57-59. Sor Ascensión Alcain ingresó la vida religiosa más tarde; no se adaptó, dejó el hábito, pero se obligó a permanecer siempre adicta al Monasterio. *Ibidem*, f. 65.

⁵² *Ibidem*, f. 62.

⁵³ *Ibidem*, ff. 75 y 76. Acerca de la enseñanza del inglés, las hermanas le prestaron una especial atención («muchas personas en aquella época habiendo pedido que se enseñase tal idioma»).

encontraban desde 1882, pero una fundación provino de San Jerónimo Norte (Santa Fe) y la otra de Buenos Aires. Las Hermanas del Buen Pastor de Angers, en 1876, y algunas de las Hermanas del Sagrado Corazón de Magdalena Sofía Barat, en 1908, llegaron de Chile.

Vamos a referirnos a la llegada al Uruguay de las congregaciones que motivan este estudio, y detectaremos luego las circunstancias que aparecen como constantes.

En noviembre de 1856 había llegado a Buenos Aires el primer grupo de religiosos de la Congregación del Sagrado Corazón de Betharram, llamados en esta región *Padres Bayoneses*.⁵⁴ La misión en el Río de la Plata fue el resultado de una doble preocupación evangelizadora: la de Mons. Lacroix, obispo de Bayona, y la de Mons. Mariano de Escalada, obispo de Buenos Aires. Desde fines de la Guerra Grande venían saliendo del país vasco-francés y del Béarn unos 2 000 emigrantes anuales hacia el Río de la Plata. En su mayoría campesinos y de fuertes tradiciones cristianas, en el Plata no encontraban asistencia espiritual en su lengua y se alejaban de las iglesias. Ante esta situación, el clero vasco inició una campaña de protesta contra la emigración y contra el abandono de la vida de fe, que provocó reticencias en los potenciales viajeros y preocupó al cónsul de la Argentina en Bayona, el Sr. Roby, encargado de estimular el movimiento migratorio hacia América del Sur. El cónsul solicitó entonces al obispo de Bayona el envío de algunos sacerdotes vascos que pudieran asistir espiritualmente a los inmigrantes. Por otra parte, esta demanda coincidía con el pedido de algunos vascos ya prósperos en el Plata. Mons. Lacroix se dirigió a la congregación del P. Miguel Garicoits para solicitarle esta misión, que fue aceptada en una asamblea plenaria de octubre de 1854. Ocho religiosos fueron destinados a la obra en América: los padres Diego Barbé, como superior, Simón Guimon, que había sido el gran impulsor del proyecto, Luis Larrouy, Juan Bautista Harbustan, Pedro Sardoy y Juan Magendie, y los hermanos coadjutores Joannes (Aróstegui) y Fabián. Luego de dos años de preparativos, los misioneros se embarcaron en el velero *Étincelle* y tras un azaroso viaje que duró más de dos meses —65 días, mucho más de lo previsto—, el 3 de noviembre de 1856 los viajeros hicieron escala en Montevideo y llegaron finalmente a Buenos Aires el día 4.⁵⁵ La primera comunidad de los Padres Bayoneses se instaló en la iglesia de San

⁵⁴ Juan Magendie SCJ: «Preparativos para la partida de la misión betharramita al Río de la Plata», en *FVD, Órgano de los establecimientos de educación dirigidos por los RR. PP. del Sagrado Corazón de Jesús*, año III, n.º 28, junio 1923, n.º 1-7; «Los Padres del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram en el Río de la Plata», en *FVD*, año III, n.º 29, julio 1923, n.º 8-11; «Nuestra primera misión al Río de la Plata en 1856», en *FVD*, años III y IV, n.º 30-41, agosto 1923-julio 1924, n.º 12-53.

⁵⁵ *Ibidem*, n.º 32-48.

Juan, en Alsina y Piedras, junto al monasterio de las Monjas Clarisas. Los Padres asumieron la capellanía de la comunidad religiosa y desarrollaron la vida sacramental, confesiones y comuniones, y la predicación en lengua vasca. Por esta razón la iglesia de San Juan se transformó en la iglesia de los Vascos de Buenos Aires. A la realización de frecuentes misiones en toda la Provincia de Buenos Aires y en Uruguay, encabezadas por el P. Guimon, los Padres sumaron, en 1858, la fundación y la dirección del Colegio de San José, en Balvanera,⁵⁶ que ganó un fuerte respeto por su nivel académico, los textos escolares y los métodos de enseñanza utilizados.

Entretanto, en 1857 había llegado a Montevideo un religioso trapense de origen vasco-francés llamado Paulino Sarraute.⁵⁷ Venía de la comunidad trapense de Kansas (Estados Unidos) y había emprendido una serie de obras de apostolado entre los vascos instalados en Montevideo. A las reuniones en casas de familia siguió la instalación de una modesta capilla, a la que debía suceder la construcción de un templo de mayores proporciones consagrado a la Inmaculada Concepción de María. El P. Sarraute llegó a formar una comisión de cristianos franceses y vasco-franceses dispuestos a apoyar este proyecto. En 1861, obligado a regresar a su comunidad, el misionero inició gestiones ante Mons. Jacinto Vera para que los Padres Bayoneses se instalaran en Montevideo y continuaran la obra iniciada con la comunidad vasco-francesa. Los Padres de Betharram no eran desconocidos en el Uruguay. Desde 1857, pocos meses después de desembarcar en Buenos Aires, el P. Guimon, acompañado por los padres Harbustan y Sardoy, había comenzado a predicar misiones en Montevideo. Es probable que en 1859 hayan acompañado a Jacinto Vera en misiones en Santa Lucía y Canelones, y ese mismo año el P. Guimon había predicado los ejercicios espirituales al clero de Montevideo.⁵⁸ Las gestiones de Mons. Vera fueron apoyadas por el P. Garicoits, y en 1861 los primeros religiosos se instalaron en Montevideo. La primera comunidad, protegida y alojada por el mismo vicario apostólico, estuvo integrada por el P. Juan Bautista Hasbustan y el Hno. Joannes Aróstegui. Los religiosos se consagraron a la atención de la comunidad vasca, a la predicación y a la capellanía del Hospital de Caridad. Fueron años de dificultades, muy ligadas a la construcción de la gran iglesia de la calle Daymán, hoy Julio Herrera y Obes, que, como en Buenos Aires, pronto fue conocida como la iglesia de

⁵⁶ *Ibíd.*, n.º 49-58.2

⁵⁷ Pons: *o. cit.*, p. 185; Notas mecanografiadas, Archivo de los Padres Betharramitas, Montevideo. El P. Sarraute sucedió al P. Isidoro Fernández como confesor de las mojas salesas en mayo de 1857. *Historia de la Fundación del Monasterio de la Visitación...*, *o. cit.*, f. 68.

⁵⁸ «Misiones de los Padres Bayoneses», en *FVD*, año II, n.º 22, 1922, p. 419-420; Sociedad de Exalumnos del Colegio-Liceo de la Inmaculada Concepción: *Breve historia del Colegio*, Montevideo, 1940, p. 7, Archivo de los Padres Betharramitas, Montevideo.

los Vascos. En 1867, a los seis años de su llegada a la ciudad, contando con nuevos recursos humanos⁵⁹ y con el estímulo de las autoridades eclesiásticas y de muchas familias cristianas, los Padres Bayoneses fundaron el Colegio de la Inmaculada Concepción, bajo la dirección del P. Juan del Carmen Souverbielle. El colegio ocupó diversos emplazamientos hasta que se instaló definitivamente, hacia 1873, en su local actual de la calle Mercedes y Julio Herrera y Obes, junto a la iglesia de la Inmaculada Concepción. La institución tenía un particular prestigio hacia 1890; contaba con unos 250 alumnos, un destacado grupo de sacerdotes y un reconocido curso comercial.

Además de las tareas de evangelización desarrolladas sobre todo al servicio de la comunidad vasco-francesa en Uruguay, la acción de los Padres Bayoneses fue decisiva en el impulso dado a la llegada de nuevas congregaciones francesas —es el caso de la congregación de las Hermanas Domínicas de Albi, firmemente apoyada por el P. Francisco Laphitz— y en la promoción de las tareas educativas de la Iglesia. Se pueden citar dos ejemplos. En primer lugar, el P. Souberbielle, primer director del Colegio de los Vascos, al volver de Europa, adonde había viajado para actuar como capellán del ejército francés durante la guerra franco-prusiana, fue profesor de Francés en el Liceo de Estudios Universitarios fundado por Mariano Soler en 1876.⁶⁰ Por otra parte, el P. Alfredo Dulong fue un valioso colaborador de Francisco Bauzá en la obra del Instituto Pedagógico,⁶¹ y fue también apoyo para la Sociedad de San José⁶² y para los Hermanos de la Sagrada Familia⁶³ que llegaron al Uruguay en 1889.

⁵⁹ A principios de 1859, un nuevo grupo de religiosos llegó a Buenos Aires. Lo integraban el P. Juan del Carmen Souberbielle, los subdiáconos Agustín Dulong y Pedro Pommés, el clérigo menor Víctor Serres y el Hno. Jaentin; «todos ellos llenos de vida y energía», según el propio P. Serres. A fines de 1862, a la comunidad de Montevideo se unió el P. Domingo Irigaray, trasladado más tarde a Buenos Aires. El P. Harbustan fue desterrado a Buenos Aires a mediados de 1863, en el marco del conflicto entre la Iglesia y el gobierno de Berro. Al regresar, en 1864, vino acompañado por el P. Juan del Carmen Souberbielle, quien se desempeñó como capellán del Hospital de Caridad. A ellos se unió el P. Victorio Saubatte y más tarde el P. Víctor Serres. Ya fundado el Colegio de Montevideo, llegaron de Buenos Aires los padres Francisco Laphitz, Lorenzo Mendivil y Agustín Dulong. P. Víctor Serres SCJ: *Efemérides del Colegio de la Inmaculada Concepción (Montevideo)*, libreta manuscrita, f. 5-9, Archivo de los Padres Betharramitas, Montevideo; Sociedad de Exalumnos del Colegio-Liceo de la Inmaculada Concepción: o. cit., p. 7-11.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 11. Se transcribe el testimonio del ex alumno Jacinto D. Durán.

⁶¹ Véase «Memoria del Instituto Pedagógico correspondiente al año 1885», en *El Diario Católico*, Montevideo, 19 de febrero de 1886. En la memoria se agradece la dedicada colaboración del P. Agustín Dulong, de los Padres Bayoneses, y del P. Juan Célérrier, de los Padres Lazaristas, en el reclutamiento de buenos maestros.

⁶² Ver: R. P. D. [P. Pierre Donat]: *Mon voyage à Montévidéo*, Cîteaux, 1892.

⁶³ Sociedad de Exalumnos del Colegio-Liceo de la Inmaculada Concepción: o. cit., p. 12.

Hubo que esperar hasta 1870 para que una nueva congregación francesa, y en este caso una congregación de historia centenaria, llegara al Uruguay. Nos referimos a las *Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul*. Las Hermanas Vicentinas y los Padres Lazaristas habían llegado a Buenos Aires en setiembre de 1859, y enfrentando una fuerte campaña anticlerical tomaron a su cargo diversas obras de asistencia pública.⁶⁴

De la primera mitad de 1865 databa la primera solicitud, elevada por Mons. Santiago Estrázulas, protonotario apostólico en Montevideo, a la visitadora provincial de las Hijas de la Caridad en Buenos Aires, sor Gabriela Berdoulat, referida a la instalación de un colegio dirigido por las religiosas en Montevideo.⁶⁵ A la respuesta negativa del Consejo Provincial, fundada en la presencia en Montevideo de otras congregaciones femeninas y en la dedicación de la Obra de San Vicente al trabajo con los pobres, siguió un nuevo pedido. El 12 de mayo de 1865, Mons. Estrázulas enviaba una nueva solicitud, asegurando a las hermanas la protección del vicario apostólico, Mons. Jacinto Vera, y del presidente de la República, el Gral. Venancio Flores, y el apoyo económico del cónsul francés en Montevideo, el Sr. Maillefer, quien financiaría el viaje de las religiosas. La segunda respuesta de las Hijas de la Caridad, si bien amable, no permitía abrigar grandes esperanzas. Un año más tarde, en junio de 1866, y a comienzos de 1867, insistió Mons. Estrázulas por tercera y por cuarta vez, y la respuesta volvió a ser negativa. Para la congregación, la obra no parecía contar con suficientes garantías; y las tareas puramente educativas no eran las más propias de la obra vicentina. Imperturbable, Mons. Estrázulas repitió sus demandas en mayo y en junio de 1867, dirigiéndose incluso al superior general en París. En esta última oportunidad se presentó a las Hijas de la Caridad otra oferta: un asilo de pobres mendigos y una escuela para niñas en el barrio de la Unión. El Consejo Provincial decidió apoyar la solicitud de Mons. Estrázulas ante los superiores en Francia, pero declaró que la provincia no contaba con las religiosas necesarias para iniciar la obra. A los viajes a Montevideo de sor Berdoulat, y del P. Benech, visitador lazarista de Chile, encargado por el superior general de preparar un proyecto de acuerdo, siguieron las últimas vacilaciones y la decisión definitiva. El contrato entre el superior general, el P. Fréret, representado por Mons. Estrázulas y Lamas como su apoderado, y el Gobierno del Uruguay, representado por el ministro de Gobierno, José Cándido Bustamante, fue firmado el 15 de junio de 1870. La tenacidad de Mons. Estrázulas se veía

⁶⁴ Juan Carlos Zuretti: *Nueva historia eclesiástica argentina*. Buenos Aires, 1972, p. 301.

⁶⁵ P. Horacio S. Palacios CM: *Primeros años de las Hijas de la Caridad en el Plata (1859-1870)*, trabajo mecanografiado. Archivo de las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, Montevideo.

recompensada, y las Hermanas Vicentinas asumirían una obra que respondía con mayor fidelidad a su carisma.

En octubre de 1870, en plena revolución blanca de Timoteo Aparicio, las primeras hermanas llegaron a Uruguay.⁶⁶ En la Unión, se instalaron cinco religiosas: sor Polère, directora del noviciado de Buenos Aires, como superiora interina, sor (Clementina) Duthu, sor Gaeghen y sor Mercedes, para atender el asilo de mendigos, el actual Hospital Pasteur. En junio de 1872 comenzó a funcionar la escuela gratuita para niñas, obra apoyada por la llegada de tres religiosas más, procedentes de Buenos Aires, y que contaba con más de 200 alumnas dos años más tarde.⁶⁷ En 1873, ante los buenos frutos de la obra de la Unión, se concretó la fundación de una «misericordia» en el centro de Montevideo. Con el apoyo económico de la familia Jackson, cuatro hermanas vicentinas se instalaron en la calle Reconquista, abrieron una pequeña escuela gratuita y se dedicaron a la visita de los pobres a domicilio. Durante los años siguientes, se abrió la Asistencia de los Hijos de María, dirigida a los niños pobres; el Colegio San Vicente de Paul, en 1886, que alcanzó un promedio de de 500 alumnas; la Escuela Normal, también en 1886, para formar maestras normales; el Taller de Bordado y Costura, en el que llegaron a trabajar 60 jóvenes; y la Asociación Protectora de la Joven.⁶⁸ Ya el siglo XX, las Hermanas Vicentinas fundaron y dirigieron otros tres colegios en Montevideo: el Colegio del Niño Jesús de Praga, en la calle Mercedes, local en el que se encuentra actualmente la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; el Colegio de la Medalla Milagrosa, junto a la Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores, en el Reducto; y el Colegio de Melilla.

Los Padres Lazaristas instalaron una primera casa en Montevideo, en la década de 1880, desde la que se dedicaron a las misiones rurales. Mons. Yéregui se refiere a dichas misiones en su *Informe* de 1888:

Mi predecesor [Mons. Jacinto Vera] y yo hemos reglamentado esas visitas espiritual y pecuniariamente, hemos reprendido los abusos y hemos procurado ayudar a los párrocos en la predicación en tan dilatados campos, enviando misiones especialmente de la Compañía de Jesús y lazaristas. A este respecto debo hacer notar que la benemérita familia Jackson fundó en esta ciudad la casa de los padres lazaristas y le pasa mensualmente una pensión de 150 pesos para tres padres, a fin de que se ocupen de las visitas rurales.

⁶⁶ Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, *Anales*, t. XXXIX, p. 580. *Ibidem*.

⁶⁷ Hospital Pasteur y Asilo Piñeyro del Campo, páginas mecanografiadas (2), s/f. *Ibidem*.

⁶⁸ Casa San Vicente, páginas manuscritas (4), s/f. y *Réponses au questionnaire envoyé par Ma Soeur Visitatrice*, s/f. *Ibidem*.

En la residencia de Montevideo vivían tres sacerdotes y un lego.⁶⁹ Los aportes de los lazaristas se extendieron a otras áreas. Ya se ha aludido al P. Juan Célérier, a quien Francisco Bauzá agradecía, en 1886, la colaboración en el reclutamiento de buenos maestros para el Instituto Pedagógico.

En 1892, a pedido de Mons. Mariano Soler, los Padres de la Misión se establecieron en la Unión. Continuaron con frecuentes misiones en el interior, asumieron la dirección del Colegio Parroquial de San Vicente —fundado por los Hermanos de la Sagrada Familia— y se encargaron de la construcción del Santuario de Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa, actualmente Parroquia de San Agustín y de la Medalla Milagrosa.

También en la década de 1870 llegaron a Montevideo las primeras *Hermanas Domínicas de Santa Catalina de Siena de Albi*.⁷⁰ En 1872, la Hna. Catalina Attané tenía 43 años, y 24 de vida religiosa. Ese año fue enviada como priora a la casa de hermanas enfermeras de Génova, en Italia, y allí tomó a su cargo el cuidado de una joven enferma, a quien los médicos aconsejaron un viaje transoceánico y la permanencia por un tiempo en América del Sur, concretamente en Montevideo. La Hna. Catalina y su enferma se embarcaron pues hacia el Río de la Plata. Sin embargo los beneficios esperados del viaje no se manifestaron, y la enferma se agravó durante la travesía. El 1.º de diciembre de 1872, la Hna. Attané y su paciente llegaron a la isla de Flores, para pasar cinco días de cuarentena en el lazareto. Dos días más tarde, la enferma murió y fue enterrada en el cementerio de la isla. El 6 de diciembre, al atardecer, Catalina desembarcó sola en Montevideo; no conocía a nadie ni hablaba español. Fue alojada por las Hermanas del Huerto, en el Hospital de Caridad, y después de pedir la atención religiosa de un sacerdote francés tuvo ocasión de conocer al P. Francisco Laphitz, de la comunidad de los Padres del Sagrado Corazón de Betharram. El P. Laphitz, firme promotor de la enseñanza cristiana, obtuvo de la Hna. Attané la promesa de promover ante su superiora la fundación de una comunidad dominicana en Montevideo, que se consagraría al cuidado de los enfermos y a la educación cristiana de los niños. Con tal propósito, Catalina regresó a Francia.

Con la entusiasta autorización de la madre Gérine, en la primavera de 1874 partió de Génova, en el vapor *Pampa*, el primer grupo de cinco religiosas domínicas, de origen francés e italiano. Las Hnas. Catalina Attané, María de la Visitación Ogliengo, María del Rosario Garabello, Josefa Fabbri, Inés y Dominga Percevali llegaron a Montevideo el 10 de mayo de 1874. Al apoyo

⁶⁹ *Visita ad limina de Mons. Inocencio María Yéregui a Roma*, o. cit., ff. 34 y 37.

⁷⁰ *Cinquantenaire de la venue des Soeurs Dominicaines à Montevideo*, trabajo manuscrito (10). Montevideo, 1924. Archivo de los Padres Betharramitas, Montevideo; *Las domínicas...*, o. cit., p. 317-330.

de los Padres Bayoneses, y especialmente del P. Laphitz, se sumaron los de las familias Jackson, Heber, Martínez, Caprario y Petit, entre otras.⁷¹ Las Hermanas Blancas se instalaron en una pequeña casa alquilada en la calle Maldonado, cerca del monasterio de las Salesas. La enfermedad y la muerte de la Hna. Atané, a sólo dos meses de la llegada, pareció complicarlo todo. Sin embargo, la comunidad fue reforzada desde Francia con el envío de un segundo grupo de seis religiosas en noviembre de 1874, y de un tercer grupo de tres misioneras en abril de 1875.⁷² Entre las que llegaron en noviembre venía la Hna. Dominga Roques, quien desarrolló una importante misión como priora de Montevideo y más tarde como superiora provincial, entre 1874 y 1896, desempeñando el papel de visionaria fundadora en la región.

Las Hermanas Dominicas cumplieron dos tareas: el cuidado de enfermos a domicilio y la enseñanza dirigida a los niños, pobres y ricos. Su primera casa y colegio estuvo ubicada en la Ciudad Vieja, y cambió de local repetidas veces hasta instalarse en la calle Cerrito⁷³ entre Zabala y Misiones. Este fue el Colegio del Sagrado Corazón o del Sacré-Coeur,⁷⁴ que reunía una escuela gratuita y un colegio para la enseñanza del francés. El 27 de noviembre de 1877 fue fundado el Convento de Santo Domingo, sobre el camino de los Pocitos, en las afueras de Montevideo.⁷⁵ La nueva casa, levantada gracias a la ayuda de Clara Jackson de Heber, estaba destinada al descanso de las hermanas veladoras y a la instalación del noviciado, pues crecían las vocaciones en Uruguay. Pronto se organizó también una escuela para los niños de la zona. El convento de Santo Domingo se transformó en la casa provincial de la congregación, para Uruguay y toda América del Sur. Entretanto, en 1875,

⁷¹ *Ibidem*, p. 328-329.

⁷² El 30 de noviembre de 1874 llegaron a Montevideo, a bordo del *Níger*, las Hnas. Dominga Roques, María del Espíritu Santo Gimalac, Lorenza Jaoul, Jacinta Prativiel, María de Jesús Marquier y Marta Cantonnet. El 30 de abril de 1875 arribaron a la ciudad, a bordo del *Ecuador*, las Hnas. María del Rosario Kohler, Estefanía Rivière y Agustina Prativiel, como visitadora, delegada por la M. Gérine. En 1878, se unieron a la comunidad de Montevideo las Hnas. Clara y Celestina. *Ibidem*, pp. 333-336. Desde 1863, la congregación había confiado a la Hna Dominga Roques tareas de enseñanza, en la ciudad de Pau, primero en el Colegio San Martín, dirigido por el P. Sempé, y a partir de 1870 en el Colegio de Nuestra Señora del Rosario, dirigido por las Hermanas Dominicas. La Hna. Dominga tenía un definido perfil docente cuando se ofreció para viajar a América en 1874. Este hecho fue decisivo en el desarrollo de las obras de enseñanza en el Río de la Plata. *Ibidem*, pp. 152-153.

⁷³ De la calle Maldonado, las hermanas pasaron a la calle Washington, a la calle Sarandí, a la calle Buenos Aires, donde estuvieron unos quince años. En 1902 se trasladaron a la calle Cerrito, gracias al legado de la Sra. Sofía Jackson de Buxareo. *Ibidem*, pp. 335-339.

⁷⁴ El nombre había sido sugerido por el P. Laphitz, quien deseaba que el colegio fuera una fundación de reparación al Corazón de Jesús, luego del sacrilegio que había sido cometido en la iglesia de la Inmaculada Concepción en 1866. *Ibidem*, p. 334.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 338-344.

las Hermanas Domínicas habían fundado un orfanato en Buenos Aires, y en 1876 ya dirigían un colegio en San Juan de Cuyo. A estas obras siguieron otras: colegios en Buenos Aires (1879), en la ciudad uruguaya de Treinta y Tres (1881) y en Chile (1911).⁷⁶ En el siglo XX se realizarían nuevas fundaciones en Argentina y en Uruguay, en los barrios de Maroñas y el Cerrito de la Victoria, en Montevideo.

De 1876 data la instalación en Uruguay de las *Hermanas del Buen Pastor de Angers*, si bien el inicio del proceso fundacional debe ubicarse en 1867.⁷⁷ En mayo de ese año pasaron por Montevideo, en camino hacia la casa madre de la congregación, en Angers, la M. María San Agustín de Jesús Fernández Concha, superiora del monasterio de Santiago de Chile, acompañada por su hermana carnal, también religiosa, y por el capellán del Monasterio de Santiago, primo suyo. Las religiosas se alojaron en el monasterio de las Salesas,⁷⁸ quienes pronto concibieron el proyecto de que las Hermanas del Buen Pastor se estableciesen en Montevideo, y buscaron el apoyo de las autoridades eclesiásticas y de algunas personalidades católicas influyentes. En consecuencia, el P. Francisco Castellón, gobernador eclesiástico, en ausencia de Mons. Jacinto Vera —quien se hallaba en Roma—, encargó a la M. María San Agustín que solicitara a la madre general y fundadora, María de Santa Eufrasia Pelletier, la creación de un monasterio en Montevideo. Se pedía la instalación de un casa de corrección para mujeres, más precisamente una «casa de arrependidas», en la que también colaborarían las Hermanas de la Visitación.

La falta de religiosas para concretar la fundación postergó el proyecto, que cobró un nuevo impulso en 1874. En mayo de ese año, con motivo de las elecciones generales de la congregación, varias superiores de los monasterios de Chile viajaron a Angers. La M. María San Agustín fue elegida entonces superiora provincial de Santiago de Chile, y solicitó nuevamente a la madre general la autorización para fundar un monasterio en Montevideo con religiosas de origen chileno. A su regreso a Santiago, obtenida la autorización del arzobispo, Mons. Rafael Valentín Valdivieso, la M. San Agustín inició

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 346-404.

⁷⁷ *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.ª Yéregui a Roma*, o. cit., f. 40; J. Isern SJ: o. cit., pp. 321-342 y 424-457.

⁷⁸ Existe una relación de filiación entre ambas congregaciones. Como ya se explicó, la Congregación del Buen Pastor es una rama de la Congregación de Nuestra Señora de Caridad del Refugio, obra del beato Juan Eudes. En 1644, en Caen, cuando el fundador enfrentaba serias dificultades para asentar su obra, pidió el auxilio de Hermanas de la Visitación para que formasen a las primeras postulantes de la naciente congregación. La M. San Agustín, al llegar a Montevideo, y ante la opción de alojarse con las Hermanas de la Visitación o con las Hermanas del Huerto, había respondido: «Si V. S. nos lo permite, iremos a las religiosas de la Visitación, que son nuestras primeras Madres». *Ibidem*, p. 322.

las gestiones que conducirían a la fundación, en noviembre de 1874. Siete hermanas del Buen Pastor fueron nombradas para iniciar la obra misionera, y la Hna. María de la Inmaculada Concepción Sánchez fue designada superiora.⁷⁹ Mons. Jacinto Vera y las Hermanas de la Visitación fueron informados de las decisiones tomadas en Santiago y pronto obtuvieron los apoyos prometidos siete años antes. Manuela Alcain de Errasquin cedería para la fundación del monasterio del Buen Pastor una quinta en las afueras de Montevideo; Sofía Jackson de Buxareo y Elena Jackson contribuirían mensualmente para la manutención de la comunidad; Dorotea del Campo de Piñeyro sería otra importante benefactora de la nueva obra.⁸⁰

El 17 de diciembre de 1875, las ocho religiosas salieron de Santiago para embarcarse, cinco días después, en el puerto de Valparaíso. En el vapor *Valparaíso* navegaron trece días y arribaron a Montevideo el 4 de enero de 1876. Recibidas por Félix Buxareo, fueron conducidas al monasterio de la Visitación, donde se alojaron durante dos meses, mientras se hacían las obras necesarias en el futuro monasterio. Finalmente, el 2 de marzo de 1876 la comunidad del Buen Pastor se instaló en la amplia quinta que sería su residencia definitiva. La obra se desarrolló sin tropiezos y pronto se estableció el noviciado.

Si bien la educación no fue tarea principal de las hermanas, en marzo de 1881 abrieron una escuela externa para las niñas pobres del barrio. Con el apoyo económico de las señoras de la familia Jackson, Sofía, Clara y Elena, las clases se iniciaron con 20 alumnas, pero el número aumentó pronto.⁸¹

La congregación del Buen Pastor pasó por días de prueba en 1885, como consecuencia de la aprobación, el 14 de julio, de la llamada Ley de Conventos, que autorizaba al gobierno a controlar los ingresos a la vida religiosa y a inspeccionar los conventos. Fue inútil la protesta que los superiores religiosos presentaron ante Mons. Yéregui, obispo de Montevideo, y los reclamos de las autoridades eclesiásticas. El monasterio del Buen Pastor fue la primera casa religiosa inspeccionada, y la primera que se resistió al cumplimiento de la citada ley, lo que motivó el destierro de las Hermanas. Finalmente se decidió su traslado a Buenos Aires, que se concretó el 31 de julio de 1885, hasta tanto cambiase la coyuntura política. El 19 de abril de 1886 se aprobó el regreso de las religiosas a Montevideo y a su monasterio. También ese año se reinstaló la escuela. En 1892, el monasterio del Buen Pastor inició su

⁷⁹ Integraban el grupo las Hnas. María de Santa Inés González y María de Santa Gertrudis Zamora, del monasterio de San Felipe, las Hnas. María de Santa Bárbara Carballo, María de Santa Germana Rodríguez y María de Santa Rosa Seymour, del Monasterio Provincial de Chile, y la Hna. María de Santa Catalina Inostrosa, que hizo sus votos pocos días antes del viaje. *Ibídem*, p. 526.

⁸⁰ *Ibídem*, pp. 326 y 327.

⁸¹ *Ibídem*, p. 340.

trabajo, de carácter social y educativo, con las niñas que debían ser recluidas por orden judicial.⁸²

Habría que esperar casi veinte años para que se produjera la llegada de nuevas congregaciones francesas al país. En efecto, en 1889 arribaron los *Hermanos de la Sagrada Familia* y la *Sociedad de San José*. Estas dos congregaciones laicales respondían a proyectos bien diferentes, y tuvieron un muy diverso futuro.

En el capítulo de la congregación de los Hermanos de la Sagrada Familia, reunido en 1885 en Belley, el Hno. Amadeo, sucesor del fundador Gabriel Taborin como superior general del instituto, expresó el deseo de desarrollar la obra misionera de los Hermanos fuera de Francia, propuesta que fue calurosamente apoyada.⁸³ Entretanto, en Uruguay, Mons. Inocencio María Yéregui, obispo de Montevideo desde 1881, continuaba la política, iniciada por su antecesor, de estimular la instalación de nuevas congregaciones educadoras en el país. El papel de nexo entre los Hermanos y la Iglesia uruguaya fue cumplido por Fernando Dumoulin Varonne.⁸⁴ Francés de nacimiento, ex alumno de los Hermanos en Francia y próspero comerciante en Montevideo, el Sr. Dumoulin Varonne era amigo personal de Mons. Nicolás Luquese, secretario del Obispado. Dumoulin conocía la disposición del instituto de Belley para instalarse en América del Sur; también sabía de las gestiones frustradas del obispo de Montevideo ante los Hermanos de las Escuelas Cristianas, para fundar en el país, y pudo en consecuencia promover el acercamiento entre las dos partes. En mayo de 1888, por orden de Mons. Luquese, el Sr. Dumoulin escribió al Hno. Amadeo para solicitarle la instalación de los Hermanos de la Sagrada Familia en Montevideo. Siguió a esta petición una carta de Mons. Yéregui a Roma, en la que pedía apoyo ante los Hermanos; una carta del cardenal Rampolla, secretario de estado del papa León XIII, manifestando el deseo de Su Santidad de que prosperara la fundación en Montevideo, y finalmente la carta de aceptación del Hno. Amadeo, dirigida a Mons. Yéregui. Abrieron el camino

⁸² *Ibidem*, pp. 454 y 455.

⁸³ «Fracaso y estímulo», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 2, 1989, pp. 1-6; «Obedeciendo el mandato», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 4, 1989, pp. 1-5.

⁸⁴ «Un gestor de la fundación. Fernando Dumoulin Varonne, amigo y bienhechor de los Hermanos», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 7, 1989, pp. 10-12. Fernando Dumoulin Varonne (1838-1922) fue el más incansable promotor de la llegada de los Hermanos al Uruguay, y del desarrollo de su obra educativa. Recibió con entusiasmo en el puerto a cada grupo de nuevos religiosos que arribó a Uruguay, donó a la congregación la primera parcela de la granja de Progreso, en la que los Hermanos pasaban las vacaciones, y también donó el terreno para construir la iglesia de esa localidad. Fue fundador y activo protagonista en el Círculo Católico de Obreros de Montevideo.

a la fundación un último viaje del Sr. Dumoulin Varonne a Francia, en 1888, en el que portaba el pedido oficial de la Iglesia uruguaya y la posterior aceptación de las condiciones presentadas por los Hermanos, referidas a la estabilidad económica del establecimiento y a la instalación de un noviciado.

El 20 de febrero de 1889 se embarcaron en el puerto de Burdeos los primeros cuatro hermanos, acompañados de Dumoulin Varonne. A bordo de *La Nerthe*, llegarían a Montevideo un mes más tarde, el 20 de marzo.⁸⁵ Eran los Hnos. José Silvano, el superior del grupo, Dionisio, Víctor y Camilo.⁸⁶ El Hno. José Silvano Poncet tenía entonces 43 años, 25 de vida religiosa y una larga experiencia como maestro y director de escuelas, en las más variadas circunstancias. En algunos casos había tenido que desarrollar sus tareas, con tacto y con firmeza, en comunas anticlericales. Ya en Montevideo, los hermanos fueron alojados durante casi tres meses en el convento de los Padres Capuchinos, y pronto conocieron al P. Ignacio Bimbolino, párroco de la Aguada. En esta primera etapa, el estudio del idioma español fue el motivo de sus primeros y tenaces esfuerzos, y contaron en esta empresa con el apoyo de dos profesores seculares del colegio de los Padres Bayoneses.

En el mismo año 1889, en el mes de abril, se había reunido en Montevideo el primer Congreso Católico, que fue llamado «la asamblea constituyente del laicado católico».⁸⁷ Este congreso daría nacimiento a la Unión Católica del Uruguay, cuyo objetivo era organizar la acción de los laicos católicos en diversas áreas de la vida pública. El desarrollo de la educación católica fue uno de los puntos más destacados: se creó un comité a tal efecto y se planteó el objetivo de fundar quince nuevas escuelas en Montevideo y una escuela en cada ciudad o villa del país. Desde su misma llegada, los Hermanos de la Sagrada Familia fueron firmes colaboradores de esta política. Del mismo modo, la obra de los Hermanos contó con el apoyo del laicado católico uruguayo. A Fernando Dumoulin Varonne debemos sumar a Carlos Druillet, Jacinto Casaravilla, Mauricio Langón, Luis Pedro Lenguas, Eugenio O'Neill, Gregorio Legarra.

⁸⁵ «La partida», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 7, 1989, pp. 1-5, y «América en el horizonte», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, Año I, n.º 8, 1989, pp. 1-4.

⁸⁶ La revista en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica* contiene varios artículos dedicados a estudiar el perfil de cada uno de los fundadores, con frecuente transcripción de artículos periodísticos de la época. Destacamos: «Los primeros hermanos. Hno. José Silvano (1846-1923)» (n.º 5 y n.º 6); «Los primeros hermanos. Hermano Dionisio (1858-1939)» (n.º 2), «Los primeros hermanos. Hno. Víctor (1871-1937)» (n.º 4).

⁸⁷ Juan José Arteaga: «Una visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay», en *La Iglesia en el Uruguay*, Montevideo, 1978, p. 23. El primer directorio de la Unión Católica estuvo integrado por: Joaquín Requena, Mariano Soler, Francisco Bauzá, Juan Zorrilla de San Martín y Carlos A. Berro.

En mayo de 1889, los Hermanos de la Sagrada Familia se instalaron en su primera casa en el barrio de la Aguada, casa que había pertenecido al Gral. Lorenzo Batlle, en la esquina de Yaguarón y Lima. Por iniciativa de Mons. Luquese también comenzó a actuar la Comisión de Damas que apoyaría la instalación de la comunidad y del colegio.⁸⁸ El 1.º de julio del mismo año abrió sus puertas el Colegio Sagrada Familia.⁸⁹ Los siete niños del primer día de clase eran 88 al terminar el año lectivo. En 1890 se iniciaron las mudanzas, siempre en procura de un local más espacioso,⁹⁰ y comenzaron a llegar nuevos grupos de hermanos, cuatro en enero, tres más en agosto, catorce en los cuatro años que siguieron.⁹¹ En 1891 se iniciaron las fundaciones de nuevos colegios, en San José, Rocha —que cerró en 1894—, Salto, Montevideo —algunos de ellos también cerraron—, hasta la primera fundación en Tandil, Argentina, en 1908. Al creciente número de religiosos, estudiantes y colegios debe agregarse el valioso aporte didáctico realizado por el instituto de la Sagrada Familia a través de la preparación de textos escolares en diversas disciplinas, que fueron ampliamente usados en instituciones públicas y privadas del país durante más de cincuenta años.

Los *Hermanos de San José* también llegaron a Uruguay a fines de 1888, y a ellos se sumaron las *Hermanitas de San José* en 1890. Venían a poner en práctica un ambicioso proyecto: el establecimiento de la primera escuela agrícola del país. Tal idea se concretó con la fundación de la Escuela Agrícola de San José del Manga.

En 1878, en Roma, más concretamente en la abadía trapense de San Pablo de las Tres Fontanas (*Abbazia delle Tre Fontane*), levantada en el sitio de martirio de san Pablo, se produjo un casual y, para el futuro, provechoso

⁸⁸ «Primero de julio de 1889», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 9, 1989, pp. 1-5. La citada comisión estaba integrada por Dorotea del Campo de Piñeyro, Ana Algorta de Mañé, María Qyerza de Buxareo Oribe, Antonia Veiga de Lenguas, Petrona Cibils de Jackson, Sofía Jackson de Buxareo, Clara Jackson de Heber, Josefa Aguirre de Sheppard, Elena Heber de Gallinal, Lola Carve de Urioste, Juana Lessa y Lola Fernández Algorta.

⁸⁹ «La espera y el comienzo», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 10, 1989, pp. 1-5.

⁹⁰ De la casa de Yaguarón y Lima, los Hermanos pasaron a la esquina de Lima y Piedra Alta, entonces Piedad (marzo de 1890), y de allí a Agraciada 215 (enero de 1891), edificio que funcionó hasta 1963. En la esquina de Agraciada y Lima se construiría el edificio definitivo.

⁹¹ En enero de 1890 llegaron los Hnos. Arsenio, Vicente, Blas y Romualdo. La llegada del Hno. Arsenio dio un gran impulso a los cursos de francés en el colegio. En el mes de agosto del mismo año se sumaron los Hnos. Augusto, Arístides y Francisco. Un numeroso grupo arribó en noviembre de 1891: los Hnos. Luis Regottaz, Próspero, Damián, Masceno, Gil y Evaristo; otro en noviembre de 1892: Rodolfo, Martín y Wilfredo. En 1894, en enero y noviembre se agregaron los Hnos. Alfredo y Teódulo, y Nicolás, León y Frumencio. Archivo de los Hermanos de la Sagrada Familia, Montevideo.

encuentro entre dos visitantes. Se trataba del P. Pedro Donat, superior de la Sociedad de San José que dirigía la colonia agrícola de Cîteaux, en Francia, y el Sr. Félix Buxareo, «un rico americano, que había llegado a Europa con la intención de buscar una Comunidad religiosa que consintiera en fundar en su patria, en Montevideo, una *Colonia agrícola*, donde los niños de su país fueran educados en los principios cristianos y formados para la agricultura». ⁹² El superior de la abadía presentó a los dos personajes; Buxareo transmitió al P. Donat un panorama halagüeño de su país y de sus proyectos, pero el sacerdote francés sólo pudo responder dándole muy vagas esperanzas. También en esa ocasión el P. Donat conoció en Roma al P. Alfredo Dulong y al P. Augusto Etchécopar, superior general de los Padres de Betharram. En 1882, a su regreso a Montevideo, donde integraba la comunidad de los Padres Bayoneses, el P. Dulong escribió al P. Donat, a pedido esta vez de Juan Dámaso Jackson, para solicitarle una fundación de su congregación en Uruguay. La respuesta volvió a ser negativa, dadas las dificultades por las que la obra pasaba en Francia. ⁹³

En setiembre de 1888, Juan Jackson volvió a insistir en su propuesta, siempre a través del P. Dulong. Se trataba del establecimiento de una institución agrícola en Uruguay, que diera protección y educación cristiana a los jóvenes sin recursos. Para ello solicitaba al P. Donat que enviara un delegado que pudiera estudiar en el lugar las posibilidades de la obra en cuestión, y le ofrecía el financiamiento de ese viaje. Por otra parte, el obispo de Montevideo, Mons. Yéregui, aprobaba calurosamente la propuesta. ⁹⁴ Esta vez la respuesta fue positiva. El P. Robert, enviado de Cîteaux, llegó a Montevideo el 25 de diciembre del mismo año, con una lista de cuestiones y condiciones para el establecimiento de la obra. Ante el apoyo obtenido, el P. Donat envió, en febrero de 1889, el proyecto a realizar: un asilo, a cargo de las Hermanitas de San José, en el que se recibiría a niños menores de siete años; una escuela primaria, también supervisada por las Hermanas, para niños menores de diez años; y una escuela, dirigida por los Hermanos, orientada al aprendizaje de la agricultura o de un oficio. ⁹⁵

⁹² R. P. D. [Pierre Donat]: o. cit., p. 49. Agradecemos al Arq. Jorge Terra el conocimiento de este libro.

⁹³ *Ibidem*, p. 9.

⁹⁴ Carta del P. Alfred Dulong al P. Pierre Donat, Montevideo, 6 de setiembre de 1888; carta del P. A. Dulong al P. Donat, Montevideo, 15 de setiembre de 1888; carta de Inocencio-María Yéregui, obispo de Montevideo, a Juan D. Jackson, Montevideo, 19 de setiembre de 1888, cit. en: R. P. D. [Pierre Donat]: o. cit., pp. 9-15.

⁹⁵ Carta del P. Donat a Juan D. Jackson, Montevideo, 3 de febrero de 1889, cit. *ibidem*, pp. 182-183; «Colegio de San José del Manga. Programa del establecimiento», en *El Bien*, Montevideo, 5 de marzo de 1893.

A mediados de 1889, el P. Robert y los primeros Hermanos se instalaron en la quinta de la familia Jackson, en el Manga, y comenzaron los trabajos.⁹⁶ En octubre de 1890, el P. Pedro Donat, superior del Instituto, viajó a Montevideo con el primer grupo de Hermanitas de San José. Un mes antes habían ingresado los primeros siete alumnos, y se esperaba el regreso de campaña del Sr. Jackson, con nuevos candidatos.⁹⁷ Muchas esperanzas se habían depositado en este proyecto, que representaba una propuesta innovadora para el país. En el futuro, la obra alcanzaría un significativo desarrollo, pero sin el concurso de la Sociedad de San José.

Las dificultades que la congregación enfrentó en Francia a partir de 1888, que condujeron a su disolución en ese país,⁹⁸ la muerte de Juan D. Jackson en 1891, el reducido número de alumnos y la escasez de recursos humanos debilitaron la presencia de la Sociedad de San José en Uruguay. En su testamento, don Juan D. Jackson dejaba a «los hermanos de San José establecidos en el Manga» el producto de la venta de «un campo denominado Zapata en el departamento de Treinta y Tres», para la edificación de la capilla dedicada a San José. Sin embargo, en diciembre de 1893, los albaceas del difunto declaraban no haber podido dar cumplimiento a la voluntad de Jackson, «porque los dignos sacerdotes a cuyo cargo estaba la dirección del establecimiento en el Manga se han retirado para Europa con excepción de uno solo que permanece allí, y con quien he tenido varias conversaciones que me han inspirado la plena convicción que no tiene personería para representar la Sociedad, hecho que él mismo reconoce».⁹⁹

En 1893 los Hermanos de San José dejaron la dirección de la Escuela de San José del Manga, que en 1897 sería entregada a los Padres Salesianos y se transformaría en la Escuela Agrícola Jackson.¹⁰⁰ Las Hermanas de San

⁹⁶ R. P. D. [Pierre Donat]: o. cit., p. 75.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 78-79.

⁹⁸ En junio de 1888, un escándalo estalló en Cîteaux como consecuencia de las denuncias de un joven alumno que había huido de la colonia. El problema estimuló el desarrollo de una fuerte campaña anticlerical que culminó, en setiembre, con la abolición del decreto de utilidad pública de la asociación religiosa de los Hermanos de San José. Las apelaciones fueron rechazadas en 1892. Cîteaux funcionó como orfanato hasta que los últimos sacerdotes, ancianos y aislados, cedieron la propiedad a los trapenses. La rama femenina de la Sociedad sobrevivió, se estableció en Montgay, cerca de Lyon, en 1919 adoptó el nombre de *Petites Soeurs de Saint-Joseph de Montgay* y extendió su obra en América Latina. Baratay: París, 1996, pp. 192-193.

⁹⁹ Archivo General de la Nación. Archivo Judicial. Civil 3.º, año 1893. Testamentaria de Juan D. Jackson. Incidente sobre ventas de campos, 22 de abril de 1893, libro 6, f. 416; nota de J. G. Ingouville e Hipólito Gallinal al juez letrado de lo civil, 4 de diciembre de 1893, ff. 52, 52 *bis* y 53.

¹⁰⁰ Ante la partida de los Hermanos de San José, Mons. Soler ofreció la obra al P. José Gamba, sucesor de Mons. Lasagna como inspector salesiano. En 1897, cuatro religiosos bajo la

José permanecieron en el Manga¹⁰¹ y tuvieron una escuela para niñas en la zona. Se instalaron más tarde en el departamento de Tacuarembó, en San Gregorio de Polanco. Actualmente la congregación no tiene obras en Uruguay.

En 1890 llegó a Uruguay la última congregación francesa que lo hizo en el siglo XIX, las *Hermanas de San José de Saint Jean de Maurienne*, mal llamadas de Chambéry.¹⁰² Seis religiosas francesas, encabezadas por la madre Felicia y provenientes de la comunidad josefina de Saint Jean de Maurienne, llegaron a la Argentina en 1882. Se establecieron en San Jerónimo Norte, en la provincia de Santa Fe, y con el apoyo de Mons. Gelabert, obispo de Paraná, y de familias influyentes de la zona, se dedicaron a la educación y a la evangelización de las niñas de las colonias suizas y alemanas. Desde San Jerónimo, la congregación se expandió rápidamente hacia la arquidiócesis de Buenos Aires y las diócesis de La Plata, Santa Fe y Paraná. La primera fundación en Uruguay tuvo lugar en villa Progreso, hoy Fray Bentos. En 1889, la Sra. Francisca Isasa de Ponce de León se dirigió a la madre Felicia solicitando la instalación de una comunidad de Hermanas de San José en la ciudad, para fundar un colegio. En marzo de 1890, con el respaldo del cura párroco de Fray Bentos, el P. Antonio Echeverría, y de un grupo importante de laicos, llegaron a la ciudad las tres primeras religiosas: la madre Inocencia y las hermanas Angélica y María de los Ángeles. En el Colegio San José, las clases se iniciaron el 2 de abril de 1889, con doce alumnas.¹⁰³

La fundación de Montevideo, realizada seis años más tarde, tuvo un origen diferente. En 1894, en ocasión de un viaje a Europa, Clara Jackson de Heber y Sofía Jackson de Buxareo conocieron la obra de las Hermanas de San José de Chambéry en Francia, quedaron admiradas de los métodos de enseñanza utilizados y de las labores realizadas por las alumnas, y se propusieron promover la instalación de las Hermanas en Montevideo. Ya en Uruguay, iniciaron gestiones ante la madre Leontina, superiora interina de la congregación, ya autónoma en la Argentina, y ante Mons. Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires. La propuesta de la familia Jackson fue aprobada, y el 11 de febrero de 1896 llegaron a Montevideo las cuatro religiosas que fundarían el Colegio Santa Clara en el Cerro. Eran la madre Inés de Jesús y

¹⁰¹ *Visita ad limina de Mons. Mariano Soler a Roma*, Montevideo, 1896, f. 21. Archivo Curia Eclesiástica, serie Obispado, Mons. Mariano Soler, carpeta 1885-1896.

¹⁰² En el informe de la visita *ad limina* de Mons. Soler, de 1896, figuran las Hermanas de San José de Chanvery o Chauvery (*sic*), clara deformación de Chambéry. *Ibidem*, f. 68.

¹⁰³ A la Sra. Francisca Isasa de Ponce de León deben sumarse los nombres que siguen: Guillermo Lawlor, Guillermo Morgan, Margarita Morgan, Sofía Jackson de Buxareo, Jaime Nadal, y Flora de Young. *Reverenda Madre María Felicia de San José, fundadora y primera superiora general de las Religiosas de San José en la Argentina. 1882-1904*, Buenos Aires, 1960, pp. 48-52.

las hermanas Elena, Celestina y Esperanza, las dos primeras originarias de Saboya. La familia Jackson donó el edificio y todo el amoblamiento del colegio, y fue el apoyo principal de la comunidad religiosa. A la obra educativa, las hermanas sumaron la visita a los pobres y enfermos.¹⁰⁴ Las crónicas de la casa aluden a la gran prudencia que debieron aplicar las hermanas en todas sus tareas, pues la población del barrio se encontraba profundamente dividida por razones políticas y exaltada por las últimas guerras civiles.

Luego de haber acompañado la llegada y la evolución de ocho congregaciones francesas que se instalaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX en Uruguay, las que dedicaron a la educación la mayor parte de sus esfuerzos, es el momento de detectar los elementos que aparecen como constantes en este proceso, y también los que han transformado a algunas de estas historias en experiencias excepcionales.

En primer lugar, interesa detenerse en *el llamado que motivó la llegada* de cada una de estas congregaciones. En ningún caso se trató de una llegada espontánea o casual, si bien los acontecimientos que ocasionaron el llamado pueden haber sido más o menos singulares o sorprendentes. En casi todos los casos hubo un *pedido expreso de las autoridades eclesiásticas*, aunque éste haya supuesto *siempre un intermediario* que destacara la contribución que la nueva congregación representaría para la Iglesia uruguaya. Los Padres Bayoneses se instalaron en el país respondiendo a un llamado de Mons. Vera, las Hermanas Vicentinas lo hicieron luego de largas negociaciones con Mons. Estrázulas. La intervención de Mons. Yéregui fue decisiva para que la Sociedad de San José y los Hermanos de la Sagrada Familia optaran por iniciar obras en Uruguay. Si bien el pedido expreso de la jerarquía fue el punto de culminación de cualquier tipo de gestión, éstas fueron promovidas por protagonistas diversos: otros religiosos —los Padres Bayoneses fueron llamados a pedido del trapense Paulino Sarraute, las Hermanas Domínicas viajaron motivadas por la acción y los argumentos del P. Francisco Laphitz—, laicos católicos de mucha iniciativa y de peso económico —las hermanas García de Zúñiga en el caso de las Hermanas Salesas, Juan D. Jackson y Félix Buxareo en el caso de la Sociedad de San José, y Fernando Dumoulin Varonne en el caso de los Hermanos de la Sagrada Familia, la Sra. Isasa de Ponce de León y las hermanas Jackson en relación con las Hermanas de San José—, colectividades nacionales o regionales —es innegable el concurso que la comunidad vasco-bearnesa prestó a la obra de los Padres Bayoneses.

Por otra parte, debe destacarse que siempre existió *un tiempo de meditación* y de preparación de las fundaciones antes del viaje de cualquiera de las congregaciones. Es también innegable que una vez tomada la decisión, una

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 89-95.

vez iniciada la obra, lo que primó fueron *la fe y la audacia*. Exceptuando a los Padres Bayoneses, que estaban en Buenos Aires desde 1856 y ya conocían la República Oriental, las demás congregaciones se tomaron de dos a diez años para concretar sus respuestas. Fueron rápidas las gestiones y casi inmediata la aceptación de las Hermanas Dominicas y de los Hermanos de la Sagrada Familia, congregaciones que iniciaban en Uruguay su obra misionera. Contrastan con los cinco años de negativas de las Hermanas Vicentinas o los diez años que se tomaron los Hermanos de San José. En el primer caso, se trataba de una fundación más que centenaria y experimentada, con numerosas compromisos apostólicos, que trataba con prudencia la asunción de nuevas obras. En cuanto a los Hermanos de San José, por el contrario, se trataba de una pequeña congregación laical, con capacidad de respuesta limitada. ¡Qué decir de los cuarenta años de preparación que exigió la fundación del monasterio de la Visitación!

En casi todos los casos, el objetivo de la llegada a Uruguay fue *la promoción de obras educativas*, si bien se manifestaron matices relacionados con los diferentes carismas religiosos y con los tiempos históricos de cada venida. Los Padres Bayoneses desarrollaron tareas de asistencia espiritual y de predicación, durante seis años, antes de fundar el Colegio de la Inmaculada Concepción; las Vicentinas destinaron dos años al trabajo en el Asilo de Mendigos antes de abrir la escuela gratuita de la Unión, si bien hay que tener en cuenta que llegaron a un país en plena guerra civil. En contraste, tanto las Hermanas Dominicas como los Hermanos de la Sagrada Familia fundaron en muy corto plazo sus colegios. ¿Por qué? Eran congregaciones con amplia experiencia educativa en Francia, que contaron con más recursos humanos y que vinieron con el objetivo expreso de promover la educación cristiana entre los niños uruguayos. Los Hermanos de la Sagrada Familia, que llegaron en 1889, eran la primera congregación educadora francesa que arribaba a Uruguay después de la reforma vareliana, y contaron con el inmediato respaldo del primer Congreso Católico. Es preciso poner de relieve que desde 1876, año del Decreto-ley de Educación Común, habían llegado al país tres grupos de Padres Salesianos —entre 1876 y 1879— y las Hijas de María Auxiliadora; en 1879 había comenzado a funcionar el Colegio de los Padres Jesuitas; en 1884 fue fundado el Instituto Pedagógico con el tenaz impulso de Francisco Bauzá; y a partir del mismo año 1889 llegaron otras congregaciones educadoras o que se dedicarían a la educación: los Padres Palotinos, las Hermanas Alemanas, las Hermanas Adoratrices, las Hermanas Teresas, las Hermanas de la Misericordia, las Hermanas Terciarias Capuchinas y las Hermanas del Sagrado Corazón, ya en el siglo XX.

Es bastante evidente, pero el punto debe ser destacado, que las congregaciones contaron con *apoyos valiosos* y también tuvieron que enfrentar

serias dificultades, comunes en algunos casos, más puntuales en otros. Si bien no encontraron una Iglesia ni poderosa ni rica que pudiera respaldarlos, siempre fue declarado el apoyo de la jerarquía y siempre existió un grupo de laicos generosos y comprometidos con las obras que se iniciaban. Los Padres Bayoneses contaron con la donación del terreno que sería destinado a la iglesia de la Inmaculada Concepción, de los descendientes de Manuel José da Costa Guimarães, y con el apoyo de la colectividad vascofrancesa y bearnesa de Montevideo.¹⁰⁵ Las Hermanas Vicentinas tuvieron el apoyo de la familia Jackson y de la Conferencia de Señoras de San Vicente de Paul, para el mantenimiento de dos de sus obras.¹⁰⁶ Las Hermanas Domínicas fueron respaldadas por la familia Jackson, a la que se deben los dos primeros colegios de la congregación, y por otras familias: Heber, Martínez, Caprario, Petit.¹⁰⁷ Para los Hermanos de la Sagrada Familia, el apoyo de Dumoulin Varonne y de la Comisión de Señoras que respaldó su instalación fue decisivo,¹⁰⁸ como lo fue el respaldo de Juan Jackson y de Félix Buxareo para la Sociedad de San José.¹⁰⁹ También se debe a la familia Jackson la llegada de las Hermanas de San José de Chambéry y su instalación en el Cerro. Por todo lo dicho, merece un estudio especial el papel cumplido por todos los integrantes de la familia Jackson —don Juan Dámaso, sus hermanas Clara, Sofía y Elena, su tía Josefa Errazquin— en la afirmación de las obras de la Iglesia uruguaya en el siglo XIX.¹¹⁰

Junto con las contribuciones materiales, debe concederse el valor que corresponde a los apoyos espirituales, a la compañía y a la amistad que dio estímulo a las obras. Hay que referirse necesariamente al socorro que las familias religiosas se prestaron unas a otras, y en esto no contaron las nacionalidades. Las primeras Hermanas Domínicas sintieron cercana la guía espiritual de los Padres Bayoneses y la solidaridad de las Hermanas del Huerto y de las Monjas Salesas; los Hermanos de la Sagrada Familia encontraron las puertas abiertas del convento de los Padres Capuchinos y la buena disposición de los profesores de español de los Padres Bayoneses; las Hermanitas

¹⁰⁵ Notas manuscritas sobre el acta de concesión del terreno y colocación de piedra fundamental del templo. Archivo de los Padres Betharramitas, Montevideo.

¹⁰⁶ *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.^a Yéregui a Roma*, o. cit., f. 15; *Visita ad limina de Mons. Mariano Soler a Roma*, o. cit., f. 23.

¹⁰⁷ *Cinquantenaire de la venue des Soeurs Dominicaines à Montévidéo*, o. cit.; *Las dominicas...*, o. cit., p. 317-330.

¹⁰⁸ Véanse las notas 47 y 51.

¹⁰⁹ R. P. D. [Pierre Donat]: o. cit., numerosas citas.

¹¹⁰ Véase Julio Fernández Techera SJ: «La familia Jackson», en *Ex alumnos. Revista de la Asociación de Ex alumnos Jesuitas del Uruguay (Antiqui Societatis Iesu Alumni)*, Montevideo, año 3, n.º 3, pp. 11-13.

de San José fueron recibidas por las Hermanas Vicentinas y los Hermanos por los Padres Bayoneses, siempre hospitalarios, y por los Padres Palotinos, quienes alojaron a su adelantado, el P. Robert, en la Iglesia de Nuestra Señora de Lourdes.

No faltaron, sin embargo, las dificultades. Fue necesario aprender otra lengua; había que adaptarse a otra mentalidad; las obras solicitadas no respondían siempre a la vocación propia de las congregaciones; fallaba la perseverancia y se perdían brazos cristianos para el trabajo; el cansancio y a menudo el desánimo serían tan fuertes como lo son con frecuencia entre nosotros. Solo citaremos dos ejemplos, uno relacionado con el idioma, el otro con la mentalidad. En cuanto al idioma, se relata que los Hermanos de la Sagrada Familia, desde su llegada al Uruguay, se obligaron a hablar solo en español, incluso entre ellos, para aprender más rápido la nueva lengua,¹¹¹ aunque seguramente sus corazones sufrían en francés. En cuanto a la mentalidad y las costumbres, según el testimonio del P. Donat, las Hermanitas de San José parecían compartir la opinión, no muy elogiosa, de las Hermanas Vicentinas sobre el ritmo de trabajo de las mujeres e incluso de las religiosas uruguayas. Escribía el P. Donat: «Parece que aquí se trata a las señoras como un objeto de lujo. Incluso en las comunidades religiosas, según parece, las orientales proceden en todo con solemne lentitud, y se necesitan tres orientales para hacer el trabajo de una francesa. Esto se lo dijo a nuestras Hermanas la Superiora del Asilo de la Unión, en cuya casa se alojaron cuando llegaron». ¹¹² No se entenderían siempre bien las criollas y las francesas.

A pesar de los obstáculos mayores y menores, en la mayoría de los casos *la integración de las congregaciones francesas en la sociedad uruguaya* se produjo de manera natural, y a veces de manera muy rápida. Un buen índice para el análisis de este punto es el que se refiere a las vocaciones religiosas, que en algunos casos fueron inmediatas y numerosas. Si bien los auxilios franceses —y, ya en el siglo XX, de otras nacionalidades— siguieron siendo necesarios, Vicentinas, Domínicas, Hermanos de la Sagrada Familia contaron con *vocaciones uruguayas* e instalaron muy pronto los noviciados en el país.

Todo lo expuesto conduce a poner de relieve *la presencia estable de las congregaciones francesas*, hasta nuestros días. Con la sola excepción de los Hermanos de San José, congregación que fue disuelta en su país de origen, las fundaciones del siglo XIX, incluso las que llegaron en el siglo XX, se mantuvieron en el Uruguay. La evolución y las crisis sufridas en el siglo XX no son

¹¹¹ «Los primeros hermanos. Hno. José Silvano», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 5, 1989, p. 11.

¹¹² R. P. D. [Pierre Donat]: o. cit., p. 109.

tema de este estudio. Como prueba pueden citarse documentos oficiales de la Iglesia uruguaya. En el *Informe de la visita ad limina de Mons. Yéregui*, de 1888, aparecen nombradas tres congregaciones educadoras francesas: «la Congregación de Sacerdotes seculares del Sagrado Corazón de Jesús», es decir, los Padres Betharramitas (un colegio y 170 alumnos); «las Hermanas de Caridad de San Vicente de Paul» (tres escuelas y 917 alumnas); las «Hermanas de Caridad Terciarias Dominicas» (dos colegios en Montevideo, con 157 alumnas, y uno en Treinta y Tres, con 55).¹¹³ En el *Informe de la visita ad limina de Mons. Soler*, de 1896, se mantienen las congregaciones antes citadas, «los Padres Lazaristas» asumen un colegio parroquial y se suman «los Hermanos de la Sagrada Familia» (dos colegios en Montevideo y dos en campaña; con 515 alumnos), las «Hermanas de San José del Manga» (un colegio cerca de la capital, con 50 alumnas) y «las Hermanas de San José de Chambéry» (un colegio en la villa del Cerro y otro en Fray Bentos, este último con 96 alumnas).¹¹⁴

Algunas conclusiones

Una vez presentadas las circunstancias de origen, los perfiles de fundación y el desarrollo en la propia Francia de las congregaciones que motivan este estudio, se analizaron las circunstancias de su llegada al Uruguay y los elementos que se pueden considerar como constantes de este proceso de trasplante de los institutos franceses. Para terminar, es el momento de reflexionar sobre el significado de la llegada y del establecimiento de estas congregaciones, en relación con su presencia educadora, con la presencia cultural francesa que representaron y, finalmente, con su presencia evangelizadora.

En tanto *presencia educadora*, la llegada de las congregaciones católicas, cualquiera fuera su origen, representó una opción o diversas opciones educativas, que afirmaron el principio constitucional de la libertad de enseñanza y dieron vida a esta libertad como valor. Para el desarrollo de la enseñanza cristiana católica, el concurso de las congregaciones religiosas fue vital, y representó una opción de propuesta educativa para las familias.

Esta presencia debe valorarse en cantidad y en calidad. Lo primero es más sencillo, pues se trata de ofrecer cifras. Según los datos que recogemos en los *Anales históricos del Uruguay* de Eduardo Acevedo, en 1887, unos diez años después de aprobada la reforma escolar, había en Uruguay 366 escuelas públicas (45%), con 30 572 alumnos (58%), y 441 escuelas privadas (55%),

¹¹³ *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.^a Yéregui a Roma*, o. cit., ff. 16-24 y 27-42.

¹¹⁴ *Visita ad limina de Mons. Mariano Soler a Roma*, o. cit., ff. 26-35 y 59-68.

con 21 810 alumnos (42%), de las cuales 74 eran católicas, con 8 144 alumnos. Sobre un total de 52 382 alumnos, los de las escuelas católicas representaban pues el 16%.¹¹⁵ En ese número, los alumnos de escuelas de congregaciones francesas eran 1 444, un 18%.¹¹⁶ La llegada de nuevas congregaciones aumentó ese porcentaje al 28% del alumnado de los colegios católicos (2 051, sobre un total de 7 407 alumnos) para fines el siglo XIX.¹¹⁷ El alumnado que atrajeron los colegios de los Hermanos de la Sagrada Familia fue decisivo para llegar a esta cifra en 1896. Debe destacarse también que había crecido el número de los colegios en el interior: colegios de la Sagrada Familia en San José y Salto, y colegio de las Hermanas de San José llamadas de Chambéry en Fray Bentos. A las puertas del siglo XX, los colegios de religiosos franceses reunían más de un cuarto del alumnado de la educación católica.

En cuanto a la calidad, interesa destacar que la oferta educativa de estos colegios fue amplia y variada, dirigida a sectores diversos de la capital y del interior. La mayoría recibió alumnos provenientes de las crecientes clases medias; este fue el caso de las obras de la Sagrada Familia. Otros, en determinadas etapas de su historia, recibieron alumnos de la burguesía católica. Se puede citar como ejemplo el colegio de los Padres Bayoneses, antes de que apareciera la competencia de los Padres Jesuitas, o los colegios de las Hermanas Dominicas, antes de que entrara en escena la Sociedad del Sagrado Corazón. Por otra parte, por su propio carisma y por la orientación que dieron a sus fundaciones, los colegios de las Hermanas Vicentinas recibieron un alumnado proveniente en su mayoría de sectores medios y medios bajos. La propuesta educativa de los colegios, el plan de estudios, tenía una base común, que los obispos describían como sigue:

El *ratio studiorum* de las escuelas católica es el siguiente:

Los colegios que se designan como Liceos, comprenden en sus Programas todas las materias de que consta el Bachillerato en Ciencias y Letras, a saber: Latín, Retórica y Literatura, Geografía física, política y descriptiva, Historia Universal y Americana, Cosmografía, Matemáticas, Filosofía, Física, Química, Historia Natural, Fundamentos de la Religión e Idiomas.

Las que se designan como Escuelas Primarias de varones comprenden en sus programas: Lectura, Gramática Castellana, Escritura, Geografía, Historia de la República, Aritmética, cálculos mentales, problemas, etc.

¹¹⁵ Eduardo Acevedo: *Anales históricos del Uruguay*, Montevideo, 1934, t. IV (1876-1894), p. 458.

¹¹⁶ *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.^a Yéregui a Roma*, o. cit., ff. 16-24.

¹¹⁷ *Visita ad limina de Mons. Mariano Soler a Roma*, o. cit., ff. 26-35.

Elementos de ciencias naturales y físicas, ejercicios gimnásticos, etc. Para las escuelas de niñas se usan los mismos programas, aumentados con la enseñanza de la costura, bordados, dibujo, música, etc.¹¹⁸

Es indudable, sin embargo, que la enseñanza ofrecida suponía diversos niveles de calidad, que dependieron de la tradición educadora de las congregaciones, del reclutamiento de los religiosos o religiosas, del alumnado que recibían, de su propia historia en el país. Lo que es seguro, también, es que en los institutos católicos de origen francés surgieron *propuestas innovadoras* para la educación uruguaya. Sin desconocer los antecedentes jesuitas en esta área, deben destacarse los cursos comerciales organizados por los Padres Bayoneses primero y por los Hermanos de la Sagrada Familia más adelante, que constituyeron una propuesta definida frente a las necesidades de calificación laboral de la época y que tuvieron una amplia aceptación en la sociedad uruguaya. La preparación en matemáticas, teneduría de libros e idioma francés tenía como objetivo el acceder al empleo en las casas de comercio, y representó por décadas la parte principal de la Sagrada Familia. En el mismo sentido, debe citarse el proyecto de escuela agrícola, el primero del país, encargado a la Sociedad de San José, congregación que tenía una vasta y exitosa experiencia en esta área en Francia, y que sin embargo no echó raíces en el Uruguay. Finalmente, merece una especial mención la contribución que los religiosos de la Sagrada Familia realizaron en la elaboración y publicación de textos de estudio, de manuales, para los cursos primarios, medios y comerciales. Si bien los libros del Hno. Damasceno, en las áreas de historia, geografía, gramática castellana y religión o doctrina cristiana, podrían restar brillo a todos los demás trabajos, sería injusto olvidar las obras del Hno. Arsenio (Pedro Martín, en aritmética), del Hno. Gerásimo (Gerásimo Christaud, en francés), del Hno. Marcial (Eduardo Manillier, en álgebra o caligrafía).¹¹⁹

En estrecha relación con la presencia educadora, debe destacarse la influencia de las congregaciones estudiadas como *presencia cultural francesa* en el Uruguay. Ya se ha señalado que la mayor parte de las congregaciones religiosas llegadas al Uruguay desde mediados del siglo XIX provinieron de Francia y de Italia. En 1896, de siete congregaciones masculinas que residían en Uruguay, tres eran de origen francés (Padres Bayoneses, Padres

¹¹⁸ *Ibidem*, ff. 35 y 36; *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.^a Yéregui a Roma*, o. cit., f. 24. Con pequeñas variantes, se reitera el mismo texto. Los avisos publicados en *El Bien*, en la década de 1890, repiten la misma propuesta.

¹¹⁹ Hno. Victorino Izquierdo: «Aporte pedagógico de los Hermanos a la cultura uruguaya», en *Publicación de la Provincia de San José, Hermanos de la Sagrada Familia*, Montevideo, año XXIX, n.º 107, abril 2001, pp. 22-26.

Lazaristas, Hermanos de la Sagrada Familia); de doce congregaciones femeninas, seis eran francesas (Orden de la Visitación, Hermanas del Buen Pastor, Hermanas Vicentinas, Hermanas Domínicas de Albi, Hermanas de San José de Montgay y Hermanas de San José de Chambéry). En el marco de un fuerte embate cultural francés en toda América Latina, y también en el Río de la Plata, debe destacarse el papel de transmisores de cultura que desempeñaron todos estos religiosos. Los ejemplos son innumerables, y las influencias en algunos casos son aún palpables, ya no se sabe por cuánto tiempo.

La enseñanza del francés y la difusión de la cultura francesa distinguieron a todos los colegios fundados a partir de 1867. En el de la Inmaculada Concepción, de los Padres Bayoneses, las primeras generaciones de alumnos recordaban que el francés se enseñaba con tanta intensidad, que en algunos recreos los pequeños uruguayos tenían prohibido hablar en español.¹²⁰ Ya se ha mencionado que el P. Souberbielle, su primer director, fue el profesor de francés en los cursos del Bachillerato de Letras del Liceo de Estudios Universitarios, punto de partida de la Universidad Libre o Católica fundada en 1882.¹²¹ En cuanto a las Hermanas Domínicas, habiendo llegado el segundo grupo de religiosas en noviembre de 1874, y todavía instaladas en su primera casa, anunciaron para el 15 de enero de 1875 el comienzo de las clases de francés. Estos cursos y la educación religiosa que la obra ofrecía atrajeron a las alumnas de los sectores más acomodados, comenzando por las hijas de las familias que protegieron a las hermanas a su llegada.¹²²

En la década siguiente, los Hermanos de la Sagrada Familia y los Hermanos de San José dieron también especial importancia a la enseñanza del francés. Por un lado, existía clara conciencia de que era imprescindible para los religiosos franceses aprender bien el castellano, y, por otra parte, todos insistieron en el riguroso estudio del francés. El trabajo desarrollado por el Hno. Arsenio, Pedro Martín, al frente desde 1890 de las clases de francés del Curso Comercial de la Sagrada Familia, le valió el sobrenombre de *el Padre Francés*. En el *Programa de estudios* del Curso Comercial de la Sagrada Familia, podía leerse: «En todo el Curso Comercial, la base de la enseñanza es el Francés, que los alumnos deben hablar en todas las ocasiones, hasta en los recreos».¹²³ También el superior de la Sociedad de San José, el P. Donat,

¹²⁰ Sociedad de Ex alumnos del Colegio-Liceo de la Inmaculada Concepción: o. cit., 1940, p. 10.

¹²¹ Programa de los Exámenes Públicos del Liceo Universitario, curso académico 1879. Montevideo, 1879, p. 106.

¹²² *Las Domínicas...*, o. cit., pp. 333-335.

¹²³ Reglamento del Colegio Sagrada Familia. Programa de Estudios, Montevideo, 1914, cit. en «1914. Bodas de Plata-25 años del Colegio Sagrada Familia», en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º12, 1989, p. 14.

aun cuando el objetivo de su obra era formar agricultores y obreros, insistía en la necesidad de aprender francés, para comunicarse mejor con los hermanos que dirigían la escuela y para poder eventualmente intercambiar correspondencia con los niños de Cîteaux.¹²⁴

Para el final se ha dejado el aspecto que las congregaciones más destacaban en sus propios documentos: *la presencia evangelizadora*. La formación cristiana de la infancia uruguaya fue el motor que promovió el llamado a las congregaciones por las autoridades eclesiásticas, y el viaje de estas desde diferentes puntos de Francia. Así lo expresaron sucesivamente los obispos uruguayos Yéregui y Soler:

La educación e instrucción esencialmente católicas ha sido siempre la suprema aspiración del prelado diocesano y de los católicos fervorosos que se proponen conservar esta nación en el seno de Nuestra Santa Madre Iglesia y en la profesión de la fe de Nuestro Señor Jesucristo.

Reconociendo que la base fundamental de ese edificio social religioso es la educación de la niñez de ambos sexos, el prelado, con la cooperación de los fieles, se ven en la precisión de arrostrar grandes sacrificios pecuniarios y de llevar una abierta lucha de propaganda contra la enseñanza del estado y la difusión de las doctrinas ateas, racionalistas y positivistas de los impíos y de las logias masónicas que, como en todas las partes del mundo, disponen de los elementos oficiales.¹²⁵

La educación era el camino privilegiado para el mantenimiento de la presencia cristiana en el país, y se percibía el contexto de la época como una realidad amenazadora: la escuela pública descristianizada, la difusión de las corrientes racionalistas y positivistas, el peligro de la masonería y su cercanía al poder. A estas circunstancias respondían las orientaciones precisas que, en este caso, Mons. Soler enfatizaba:

En todos los establecimientos de enseñanza católica *se da siempre el primer puesto a los conocimientos de moral y religión* y se cuida con especial interés de formar estudiantes que no sólo sepan, sino que practiquen lo que enseña y manda nuestra Santa religión.¹²⁶

¹²⁴ R. P. D. [Pierre Donat], o. cit., pp. 186 y 190. Así relata el P. Donat su regreso al Manga, el 2 de enero de 1891, después de haber pasado tres días en Montevideo: «Por la tarde, regreso al Manga. Me desean un feliz año en español; yo respondo en francés; pero les digo a los niños que, cuando regrese a América, todos tendrán que hablarme en francés, y que yo trataré de hablarles en español. Mientras tanto, tendrán que cartearse con los niños de Cîteaux; yo llevaré las primeras cartas de América. Están muy contentos de escribir estas cartas, y sobre todo de recibir cartas de Francia». *Ibidem*, pp. 190-191.

¹²⁵ *Visita ad limina de Mons. Inocencio M.^a Yéregui a Roma*, o. cit., f. 15; *Visita ad limina de Mons. Mariano Soler a Roma*, o. cit., ff. 23 y 24.

¹²⁶ *Ibidem*, f. 36.

Cada congregación insistía, por su parte, en los objetivos religiosos de su venida y en el amplio campo que se abría ante ella. «Aquí, hay mucho para hacer», escribía la Hna. Dominga Roques a la superiora en Albi en su primera carta desde Montevideo.¹²⁷ En mayo de 1889, a los dos meses de la llegada de los Hermanos de la Sagrada Familia, se reunió la Comisión Pro-Colegio y se redactó el Reglamento y el Programa, fechado en el mes de junio:

Los Padres de Familia hallarán en este Colegio, a la par de una educación cristiana, todas las garantías de una instrucción completa, porque el *fin* de este nuevo establecimiento es *proporcionar a los niños una sólida y religiosa educación*, juntamente con la instrucción más ajustada a los modernos adelantos y las justas exigencias sociales, para que de esta suerte puedan esos niños desempeñar de una manera digna los deberes civiles, cívicos y religiosos que corresponden a los buenos hijos y más tarde a los buenos ciudadanos.¹²⁸

Si bien es sencillo detectar objetivos y transcribir documentos, resulta mucho más difícil probar los resultados más o menos exitosos de las tareas de evangelización. La vida de fe no es cuantificable y, por lo tanto, no hay cifras para dar. Sin embargo, es posible realizar algunas consideraciones. En primer lugar, la prueba de la eficacia evangélica es «pasar haciendo el bien»; se trata de un hecho que no se mide, pero se percibe. La confianza de las familias cristianas y no cristianas que durante tantas generaciones encomendaron una parte de la educación de sus hijos a las congregaciones educadoras es un hecho a tener en cuenta. Asimismo, el despertar de vocaciones y la adhesión de los ex alumnos al proyecto de los colegios deberían ser especialmente valorados.

Finalmente, en algunos casos, el compromiso cristiano más formal, asumido por quienes se formaron con las congregaciones estudiadas, puede ser cuantificable. Se citarán dos ejemplos. El primero se refiere al Colegio de los Padres Bayoneses. Debe destacarse que entre los fundadores y muy activos primeros socios del Club Católico de Montevideo se contaron varios ex alumnos de los Padres Bayoneses: Antonio J. Rius, Jacinto Casaravilla, los hermanos Jacinto D., José D. y Nicolás D. Durán y Héctor Pareja. El Club, primera institución laica católica uruguaya, fue fundado en 1875 por Mons. Jacinto Vera, e impulsado con firmeza por el joven Mariano Soler, con el objetivo de nuclear a la juventud católica, promover la síntesis de la

¹²⁷ Carta de la Hna. Dominga Roques a la M. Gérine, Montevideo, 2 de diciembre de 1874, cit. en *Las dominicas...*, o. cit., p. 333.

¹²⁸ Reglamento y Programa del Colegio Sagrada Familia, junio de 1889, cit. en *Hermanos de la Sagrada Familia, 1889-1999. Publicación periódica*, Montevideo, año I, n.º 9, 1989, p. 6.

fe, la filosofía y otras ciencias, y animar a los jóvenes laicos en sus actividades en la Universidad.¹²⁹ Por otra parte, en el marco de los colegios de niñas, la adhesión de las ex alumnas a las congregaciones laicales que los mismos colegios promovían y su apoyo a las obras que impulsaban es un dato a tener en cuenta. Las ex alumnas de las Hermanas Dominicas del Colegio Sacré-Coeur, de la calle Cerrito, integraban la Congregación de Hijas del Sagrado Corazón de Jesús, promovida por el P. Agustín Dulong, y las del Colegio Santo Domingo, la Congregación de Hijas del Santísimo Rosario. En 1924, al cumplirse los cincuenta años de la llegada de las Hermanas al Uruguay, el capellán de las Hijas del Sagrado Corazón de Jesús desde hacía 27 años recordaba el origen de la congregación de ex alumnas y reflexionaba:

En este lapso de tiempo, por cierto muy largo, han pasado ante mis ojos muchas y muy buenas congregantes. Todas ellas han ido paulatinamente donde Dios las llamara para cumplir su misión providencial. Estoy persuadido de que ellas hacen honor a los graves compromisos que al abandonar este santuario han contraído, y que en sus momentos de tristeza y de angustia que son inseparables de toda vida humana han sabido volver los ojos y el corazón hacia el Amigo adorable que las tiene escritas en su Corazón Divino y que desde este sagrario vela siempre por las que se declararon sus Hijas amantes.¹³⁰

Mucho podría decirse de este texto, afectivo y comprometido con la obra, por cierto; de cualquier manera, prueba la acción evangelizadora del colegio. En el caso de los colegios de niñas, y en el contexto de la época, resulta muy complejo encontrar adhesiones o compromisos públicos. Se podría revisar el listado de las firmas de la *Exposición protesta de las damas uruguayas* contra la educación religiosa defectuosa en las escuelas del año 1888, buscando ex alumnas. Resultaría imposible entrar en sus casas y en sus familias para calificarlas como esposas, madres o abuelas cristianas.

Para terminar, incluyendo en esta reflexión a todas las congregaciones, francesas o no, llegadas en el período, y a todos los colegios fundados entonces, sería posible afirmar que al finalizar el siglo XIX, se había constituido en el país una *primera red de educación católica*. Con el expreso apoyo de la

¹²⁹ Testimonio de Jacinto D. Durán, citado en Sociedad de Exalumnos del Colegio-Liceo de la Inmaculada Concepción: o. cit., p. 10. Véase Susana Monreal: «El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler», en *Mariano Soler. Acción y obras*, Montevideo, 1991, pp. 354-355. En el trabajo citado se había destacado la participación activa de ex alumnos del Liceo de Estudios Universitarios y del Colegio Pío de Villa Colón, de los Padres Salesianos, en la vida del Club Católico. *Ibidem*, p. 270 y 278.

jerarquía, iniciado por Mons. Jacinto Vera; con el permanente y generoso aporte de las diversas congregaciones educadoras, o que no siéndolo asumían funciones en esta área; con el creciente compromiso del laicado católico, que se concretó en el primer Congreso Católico de 1889, se perfilaba un proyecto que alcanzaría en el siglo XX su forma definitiva.

Resumen

La presencia de educadores franceses, de perfiles tanto liberales o filomasónicos como definitivamente religiosos, fue habitual en el Uruguay desde los comienzos de la vida republicana. A mediados del siglo XIX, comenzaron a arribar a toda América Latina congregaciones católicas europeas, impulsadas por una política de atracción que en el caso uruguayo respondía a la precaria situación de la Iglesia local, con escaso número de sacerdotes, de religiosos y de lugares de culto. Situándose en ese período de cambios, este estudio se ocupa de las congregaciones de origen francés que llegaron al país en la segunda mitad del siglo XIX para dedicarse al quehacer educativo.

Palabras clave: Educadores, Uruguay, Siglo XIX, Educación.

Abstract

The presence of French educators, of both liberal and philo-Masonic profiles, as well as definitely religious, was common in Uruguay from the beginning of republican life. In mid XIXth century, European catholic congregations began to arrive to Latina America, encouraged by a policy of attraction that, in the Uruguayan case, answered to the precarious situation of the local Church, with a small number of priests, religious men and places of worship. Setting itself in that period of changes, this study deals with the congregations of French origin that arrived to the country in the second half of the XIXth century to devote themselves to educational tasks.

Key words: Teachers, Uruguay, Nineteenth century, Education.

¹³⁰ *Cinquantenaire de la venue des Soeurs Dominicaines à Montevideo*, trabajo manuscrito (10). Montevideo, 1924, f. 9.

El hermano Damasceno: un pedagogo francés para la historia uruguaya

por Lincoln Maiztegui

Agradezco la invitación, en primer lugar, y en segundo lugar quito méritos a ese artículo, no porque no los tenga —que los tiene—, sino porque es mérito de los hermanos de la Sagrada Familia, que fueron quienes me facilitaron la información que manejé. Fuera de eso, yo con el hermano Damasceno tenía la relación intelectual que se tiene con el maestro en cuyos libros uno aprende, porque pertenezco a una generación que aprendió a amar la historia, y a amarla profundamente, a través de los textos de H. D., los textos del hermano Damasceno.

El autor. Profesor de Historia y periodista.

Me propongo que esta charla, que espero —de *esperanza*, no de *aguardar*— no comience demasiado tarde como para que los agarre demasiado cansados, sirva, entre otras cosas, para por lo menos mitigar uno de los olvidos más absurdos, y en gran parte intencionados, de lo que ha sido la cultura nacional: el olvido en que ha caído H. D., después de haber sido durante cincuenta años la fuente principal de estudios de historia en este país.

Pero empecé por el final; voy a comenzar con una anécdota personal, cosa que recomendaba H. D.: empezar con una anécdota, que atrapa la atención del público. Mi madre, doña Brenda Casas Araújo, me contaba que la noche del 26 de agosto de 1944 se encontraba ella con mi padre y un hermano, mi tío Eduardo, que estaba con su señora, cenando en lo que era el *Tupí viejo*, el café Tupí Nambá de la Ciudad Vieja. Un ambiente muy pequeñoburgués: un pianista que tocaba melodías posiblemente de Lecuona, algún samba de Ary Barroso, sin duda algún tango de Sebastián Piana o de Aníbal Troilo, en un país relativamente autosatisfecho, que estaba de alguna forma recuperándose del cimbronazo duro de los años treinta. En aquel momento, sin televisión ni radios portátiles, alguien trae la voz: Ha caído París, París ha sido liberado. De Gaulle camina por el centro de los Campos Elíseos, mientras las

balas le silban en torno a la cabeza, cantando La Marsellesa. Y esa voz, traída por algún ignoto mensajero, se empieza a correr y de inmediato cambia totalmente el ambiente del café: sobreviene un clima de jolgorio y de fiesta, la gente empieza a gritar «¡Viva Francia, abajo los nazis, viva la libertad!». Un clima absolutamente impropio, por lo menos en apariencia, de un suceso acontecido tan lejos, en un país que geográficamente, e incluso en muchos aspectos culturalmente, estaba tan lejos. Había un matrimonio de franceses, sobre un extremo de la sala; alguien se dio cuenta y entonces la gente los miró y comenzó a aplaudir, y ellos agradecían. Y en medio de esa atmósfera de fiesta por la liberación de París, por el regreso de París al seno de la libertad al que siempre perteneció, un hombre de complexión algo gruesa se levanta se acerca al pianista y le susurra algo al oído. Este se aparta inmediatamente, el hombre se sienta y comienza a tocar la polonesa *opus 6* de Chopin, la llamada *Polonesa heroica*, con toda esa carga enorme de lirismo épico, valga la contradicción, que hizo que Félix Mendelssohn la definiera alguna vez como «cañones envueltos en flores». Entonces, esa evocación última de la Francia profunda, a través de un músico polaco que es el más francés de todos los músicos, en aquel momento y en aquel Uruguay, provocó un estallido de emoción que mi madre no me podía contar sin que se le llenaran los ojos de lágrimas. El pianista no era otro que el gran Hugo Balzo.

A mí me parece que la anécdota es muy interesante para subrayar algo que dijo uno de mis antecesores en el uso de la palabra: la vinculación profunda que existe entre Uruguay y la cultura francesa. Dejemos en principio sentado que somos un pueblo de raigambre española, hablamos la hermosísima lengua de Cervantes, sonora como una campana, tenemos incluso en nuestras características muchos vicios y muchas virtudes del carácter español; pero no seríamos Uruguay sin el aporte francés, y no podemos entendernos a nosotros mismos sin el aspecto francés de nuestra cultura, que ha sido absolutamente fundamental en todos los órdenes. Ha sido fundamental en el campo del derecho; nuestro código está prácticamente traducido del código napoleónico, como todos los códigos civiles de Occidente, pero la estructura de nuestro derecho es de raíz francesa. Nuestra educación es de raíz francesa, la concepción humanista general, no especializada, sobre la cual se ha construido nuestra enseñanza es de raigambre francesa.

Quiere decir que tenemos en el fondo del espíritu una vinculación muy profunda con Francia, que explica de alguna forma la escena que les contaba al principio; que explica que los hijos de las familias de las clases medias y altas de Montevideo se educaran en Europa y siempre viajaran a París, porque París era el punto ideal, *non plus ultra* de la cultura; por lo menos, esa era la imagen que existía. Y explica ese hecho tan curioso de que tres grandes escritores de lengua francesa, Jules Laforgue, Isidore Ducasse y Jules

Supervielle, hayan nacido en Montevideo. Laforgue es uno de los grandes poetas postrománticos de la literatura francesa; Isidore Ducasse es conocido como el conde de Lautréamont, seudónimo que, indudablemente, señala su origen montevideano (*L'autre est à Mont*), y Jules Supervielle, de una familia de poderosa raigambre en el país, quien además vivió mucho tiempo en el Uruguay. Ellos constituyen tres ejemplos de un cordón umbilical muy poderoso, que tiene orígenes históricos diversos y bastante curiosos, porque en general la relación de Uruguay con Francia en el plano político ha sido bastante mala, desde la invasión de 1808 de Napoleón a España, que provocó que en Montevideo se conformara la Junta del 21 de setiembre de 1808, de afirmación españolista, presidida nada menos que por don Francisco Javier de Elío, el más integrista de los españoles; posteriormente, la intervención de tiempos de la Guerra Grande, que, por lo menos a los que venimos de una tradición blanca, nos parece un acto de imperialismo. Esos choques políticos entre el pequeño estado naciente y la gran nación europea no fueron obstáculo, curiosamente, para que se creara una corriente de contacto permanente que nos hace a todos los orientales un poco franceses.

De todas las aportaciones que Francia ha hecho a la cultura del Uruguay, que son enormes y se dan en todos los planos, la del hermano Damasceno es una de las más importantes, y esta afirmación, que puede parecer un poco exagerada, es algo que sostengo con profunda convicción. El hermano Damasceno creó los primeros textos pedagógicos de historia que se escribieron en este país. Hay ensayos anteriores, hay libros anteriores, pero no tenían el objetivo de enseñar la historia. Hubo uno, el de Francisco Berra, pero fue prohibido en tiempos de Latorre por su antiartiguismo, y hasta donde yo sé, por lo menos, esa prohibición nunca se ha levantado. Es como la declaración de guerra de Uruguay a Alemania a fines de la Segunda Guerra Mundial, que diez años después de terminada la guerra se dieron cuenta de que todavía seguíamos en guerra con Alemania.

El siglo XX llega sin que exista un texto de historia en el que los niños y los jóvenes uruguayos puedan conocer su pasado. Y esa obra la realiza, y la realiza brillantemente, H. D., porque yo sigo pensando que este *Ensayo de historia patria* que tenemos aquí, que se editó por última vez en 1955, sigue siendo, en muchos aspectos, el mejor libro de historia que se ha escrito en el Uruguay con fines pedagógicos. Esto es una opinión con la que se puede discrepar, pero es mi sincera opinión de modesto profesor de historia.

El hermano Damasceno era un francés típico de la Francia profunda. Nació en Serven, cerca de Saboya, en 1874, en el seno de una familia con todas las características de lo que es la Francia rural: madrugones, trabajo duro, vida frugal. Era un muchacho alto, muy delgado pero muy robusto, muy fuerte, que cuando tenía 14 años definió claramente una vocación religiosa y

entró, como aspirante inicialmente, después como novicio, en lo que son los Hermanos de la Sagrada Familia. A los 17 años, en 1891, profesó como Hermano y le dijo a su madre —mentira piadosa— que se iba a pasar unos días de vacaciones a Italia. En vez de irse de vacaciones a Italia, se fue al puerto, se tomó un barco que se llamaba *El Congo* y con tres compinches más de la edad de él, tres hermanos de la Sagrada Familia, se embarcó hacia el Uruguay, seguramente con una terrible sospecha de plumas en la cabeza, pensando qué sería ese país de nombre gutural y qué encontrarían allí. No era circunstancial ni habían elegido Uruguay por casualidad; había un pedido de monseñor Yéregui de que mandaran sacerdotes y hermanos, fundamentalmente para encargarse de los aspectos pedagógicos.

Estos cuatro hermanos eran el hermano Luis, que se llamaba Luis Regoatas y moriría tempranamente, de treinta y pocos años, en 1910; el hermano Próspero, llamado Próspero Gil, que murió en 1912, de treinta y ocho años; el hermano Damián, que se llamaba Francesc Claret, quien moriría en 1936, y el hermano Damasceno, que moriría en 1957. Cuatro destinos distintos para estos cuatro jóvenes que llegaban al Uruguay con ánimo evangelizador, sin mucha noción seguramente de qué clase de sociedad los esperaba, que se instalaban en Montevideo sin conocer la lengua. Se ubicaron en el colegio Sagrada Familia, que ya existía: se encontraba en las calles Lima y Piedra Alta, cerca de donde está en la actualidad.

El hermano Damasceno inmediatamente comenzó a dar clases de francés, que era lo único de lo que podía dar clases, y, como comentaba él después, con esa sinceridad desarmante que tenía: «me enseñaron más mis alumnos español a mí, que yo francés a ellos». Ahí comenzó su actividad docente, y empezó a conocer el país y a integrarse en él, en el país del cual nunca más se iría. En 1897, en la plaza Matriz, se produjo el asesinato del presidente Juan Idiarte Borda por mano de un joven analfabeto, empleado de un almacén, que se llamaba Avelino Arredondo, mientras el país ardía por los cuatro costados por la revolución de Aparicio Saravia. Eso impresionó muchísimo al hermano Damasceno, y una tradición afirma que ahí surgió su pasión por la historia, por aprender la historia de este pueblo que de una manera tan apasionada vivía su vida política y resolvía sus problemas. Y fue así que en el año 1900, en el último año del siglo XIX, publicó el *Ensayo de historia patria*. Es este mismo ensayo que tenemos sobre la mesa, en una versión por supuesto muchísimo más antigua, publicada 55 años antes de esta edición, como obra pedagógica orientada fundamentalmente a estudiantes de un cierto nivel; obra que iría mejorando, actualizando y corrigiendo —él corregía mucho— a lo largo de toda su vida; la obra de toda su vida. No hay más ediciones del *Ensayo* de H. D. porque el hermano Damasceno se murió; si no, lo habría seguido trabajando y perfeccionando. Una de las cosas que más me

admira es que en esta edición de 1955 hay citas de la obra *El Gobierno de Cerrito*, del Dr. Mateo Magariños de Mello, que se publicó ese año; quiere decir que, con ochenta y tres años, el hermano Damasceno seguía leyendo todo lo que salía sobre el Uruguay, lo que me parece una actitud de gran honestidad intelectual —aparte del agradecimiento a Dios que él debía tener por haber llegado a esa edad con esa salud y esa energía, realmente fuera de lo común—. Por supuesto, el libro tuvo un éxito tremendo, y no tanto porque fuera tan bueno —sin duda lo era— sino porque no había otro. Entonces, como empezó a usarse en los colegios católicos, desde luego, pero también en los colegios públicos, ese seudónimo extraño, *H. D.*, empezó a ser conocido en todos los ambientes pedagógicos.

Él fue mejorando y refinando su aportación. En 1910 publicó el *Libro segundo de historia patria*, para chicos de quinto y sexto año de escuela; dos años después, el *Libro primero de historia patria*, para chicos de primero y segundo, en un trabajo de afinación pedagógica cada vez mayor. En 1912 apareció su *Cronología de historia patria*, un trabajo que nadie había hecho antes, una referencia cronológica de los hechos de la historia oriental desde el principio. Al mismo tiempo, escribía un manual de religión, un manual de piedad para uso interno de los hermanos y colaboraba con otros hermanos en la redacción de los primeros textos de geografía que se escribieron en el país, firmados por *Pedro Martín* como firma colectiva. Pedro Martín era el nombre del provincial de ese entonces. Después hicieron la *Aritmética* de Pedro Martín —que contribuyó enormemente a disminuir la popularidad del hermano Damasceno, porque le rompió la cabeza a varias generaciones de estudiantes—, pero creo que en ella aprendimos aritmética por lo menos los que tenemos mi edad o similar; no sé si bien o mal, pero, desde luego, lo que sabemos lo aprendimos ahí.

Al mismo tiempo, y fíjense cómo dominaría ya el castellano, escribió los libros de gramática que firmaba *Hugo del Monte* o *Héctor Durán* —siempre *H. D.*— y que también tuvieron una influencia notable en la formación de varias generaciones de estudiantes. Creo que el hermano Damasceno llegó a dominar el español no sé si mejor que el francés, porque no sé cómo dominaba el francés, pero desde luego como muy pocos extranjeros lo han hecho en este país. La prosa del hermano Damasceno es admirable; es una prosa rica, llena de elocuencia, con frecuencia insuflada de lirismo, irónica cuando quiere serlo, ácida cuando quiere serlo, hasta poética por momentos. Para una persona que llegó al Uruguay a los 17 años y que tenía otra lengua materna, me parece un mérito realmente digno de destacarse.

Allá por 1930 los libros de *H. D.* reinaban soberanos en la enseñanza nacional, porque no había nada alternativo, pero habían pasado muchas cosas en Uruguay. El país había entrado por el campo del laicismo, se había

estatizado en muchísimos aspectos, y el batllismo practicaba todavía un anti-clericalismo un poco primario, que en ciertos aspectos era muy fuerte. Fue entonces que un diputado batllista, el Dr. Modesto Etchepare, planteó en el Parlamento la impropiedad de los libros de H. D. para usarse en las escuelas públicas; argumentó que, con el pretexto de estudiar historia, lo que se hacía era dar enseñanza confesional y romper el laicismo, cosa que a él le parecía muy mal. Propuso por lo tanto la eliminación de los textos de H. D. de las escuelas públicas, y de hecho lo consiguió en primera instancia. Los textos desaparecieron, aunque sólo oficialmente, porque se siguieron empleando, dado que no había otros. Las autoridades de la enseñanza, entonces, le encargaron nada menos que al Dr. Eduardo Acevedo la confección de un tratado pedagógico de historia para niños y adolescentes, y Eduardo Acevedo, sin tradición pedagógica, escribió un libro espléndido, pero absolutamente inadecuado como texto para estudiantes liceales: un libro de investigación, que no era lo que se buscaba. Ante este fracaso, que hacía que los libros de H. D. se siguieran usando, las autoridades de la enseñanza convocaron, en 1941, un concurso para escribir un tratado de historia que sería empleado como texto oficial en los liceos y escuelas públicas. El trabajo ganador estaba firmado por *Los dos mosqueteros*. Cuando se abrió el sobre para ver la identidad de *Los dos mosqueteros*, resultó que se trataba de Eduardo Thomas, y nadie sabía quién era. Eduardo Thomas era una firma conjunta del Dr. Eustaquio Tomé y el hermano Damasceno. Habían ganado el concurso, para escándalo de un tribunal que lo había organizado con el fin de eliminar sus libros de la enseñanza. A mí esto me parece una de esas cosas que a uno lo reconcilian un poco con la justicia, porque demostraba claramente la superioridad pedagógica que tenía el hermano Damasceno sobre todos los autores de textos de estudio de esa época.

Con esa sinceridad que lo caracterizaba, y sin un ápice de pedantería o suficiencia, simplemente porque era así, en unos apuntes que dejó el hermano Damasceno decía: «El Dr. Eustaquio Tomé lo único que hizo fue poner el nombre; el libro lo escribí yo». Y hay que creerle, simplemente porque era la característica que lo adornaba, esa sinceridad inmediata que a veces lo ponía al borde de la grosería. Una vez le presentaron a un historiador brasileño muy prestigioso que conocía su obra, y que le dijo: «Hermano, sus libros me gustan mucho, pero creo que es usted muy injusto al tratar el período de la Cisplatina; me parece que no trata con justicia lo que fue la dominación brasileña». El hermano Damasceno lo dejó hablar y, cuando terminó, le dijo: «Estudie ese período como lo estudié yo, y va a ver que termina dándome la razón».

Una vez que el texto de Eduardo Thomas ganó el concurso, se dejaron de embromar y el libro de H. D. empezó a circular nuevamente en las escuelas públicas, hasta finales de la década del cuarenta y principios de los cin-

cuenta, cuando ya empezó escribir otra gente: Alfredo Traversoni, el doctor Rodolfo Schurmann, María Luisa Cooligan, José María Traibel, Evangelio Bonilla, Óscar Secco Ellauri, Flavio García y otros profesores de historia que iban creando una obra importante. Los libros de H. D. pasaron entonces a ser un texto más. Pero el hermano Damasceno había sido el maestro, el que de alguna forma les había enseñado a todos. En esas circunstancias afluó un poco la resistencia, que su postura tan claramente proeclesiástica había creado, y llegó el momento de los reconocimientos. En 1945 lo nombraron miembro del Instituto Histórico Geográfico del Uruguay y en 1950 se le hizo un gran homenaje por los cincuenta años de aparición del *Ensayo de historia patria*, lo que le dio oportunidad de hacer una espléndida definición de sí mismo: «soy francés de nacimiento y oriental de adopción; no soy ni blanco ni colorado, porque esos partidos están teñidos con sangre de hermanos. Soy, sí, artiguista por convicción». Posteriormente, en 1951, el gobierno de Francia lo premió con la Gran Cruz de Caballero de la Legión de Honor, que entiendo que es el principal galardón cultural que Francia da a sus hijos destacados. Y él, que había sido director del Colegio de la Sagrada Familia entre 1914 y 1924, vivió entonces en una especie de retiro, en el mismo colegio, respetado por todo el mundo, adorado por sus alumnos —que mantuvieron siempre con él una espléndida relación—, activo hasta el final, corrigiendo y mejorando constantemente su *Ensayo*, convertido en el azote de los editores, porque los llamaba trescientas veces para cambiar una coma, para cambiar un punto, para cambiar un texto que tenía que ir en esta letrita y no en esta otra, hasta tal punto que los correctores cobraban más cuando se trataba de los textos de H. D. Tenía fama de persona avara, muy conservadora, pero en realidad eso era simplemente la aplicación de la mentalidad con la cual él se había criado. Los chiquilines dejaban tirados lápices, gomas y otras cosas, y él los juntaba puntillosamente y los guardaba en el bolsillo para tenerlos siempre a disposición, por si a alguno le hacían falta.

Es así que los ochenta y pico de años lo encontraron en plena actividad, como les dije. Una noche, según parece por haberse levantado impropriamente cuando hacía mucho frío, se agarró una congestión que empeoró rápidamente; poco después falleció. Estamos hablando del año 1957, en el mes de abril. Para el país fue un auténtico duelo; había fútbol en el estadio y se paró el partido para hacer un minuto de silencio. Por los altavoces se anunció la muerte del hermano Damasceno; nadie habló de Gilbert Perret, que era su verdadero nombre, porque la gente no lo sabía. Y hubo una congoja muy fuerte y muy sincera en el país frente al que había sido el maestro de tres generaciones, incluso para aquellos que, como es mi caso, nunca lo conocieron personalmente. Insisto en esto, porque creo que hace todavía más injusto y más inexplicable el olvido que posteriormente, y a partir de

cierto momento —creo yo que por razones que tienen que ver con aspectos ideológicos—, padece el hermano Damasceno. Terminó siendo una especie de paria, alguien que no existió, un hombre olvidado, y cuando se lo recuerda es para hacer algún comentario sardónico despreciativo, como el que hizo hace un tiempo una profesora presuntamente destacada; hablando de la enseñanza de la historia, esta señora dijo: «¿Es que vamos a volver a los tiempos del ‘intrigante Sarratea’?». El invento del «intrigante Sarratea» es genial; muestra el uso que H. D. hacía del epíteto para definir al personaje, de forma que al estudiante no se le olvidara nunca más, porque aprendía el nombre junto con el epíteto. Cargaba el texto de subjetividad, desde luego, pero como procedimiento pedagógico era de extraordinario valor. El «intrigante Sarratea», el «impío rey Carlos III» —porque había expulsado a los jesuitas—, «el tirano Rosas»... Los personajes aparecen siempre cubiertos por un epíteto que los define.

No me gusta hacer comparaciones entre lo que fueron los textos antiguos y los modernos, porque es muy injusto para los antiguos, y para los modernos también. Pero yo creo que, en muchísimos aspectos —y ahora paso directamente a ocuparme del ensayo de H. D.— este es el mejor libro pedagógico de historia que se ha escrito en este país, y por muchas razones. En primer lugar, porque parte del hecho histórico; no hay historia si no se parte del hecho. Lamentablemente he visto que muchos de los textos que se emplean en la actualidad dan por conocidos los hechos, dan por sentado que el estudiante los conoce —no sé cómo, por ciencia infusa—, y sobre eso teorizan. Entonces, claro, nos encontramos con unas deficiencias, con unas lagunas de conocimientos esenciales realmente tremendas. Eso era imposible que pasara con H. D., porque los hechos están anotados cronológicamente, con una claridad absoluta, y de ahí se parte. Y en segundo lugar, uno de los principales méritos que H. D. tiene es la objetividad, pese a que siempre se lo ha acusado de subjetivo. H. D. debe de haber sido el historiador más objetivo del país, porque una cosa es la objetividad y otra cosa la neutralidad. El historiador tiene que ser objetivo, pero no tiene obligación de ser neutral o imparcial. Como historiador, tengo que recoger que el 11 de setiembre del año 2001 se estrellaron tres aviones en Estados Unidos y murió tanta gente, pero no puedo ser imparcial ante ese hecho, es inmoral que lo sea. Eso es lo que encontramos en H. D.: primero, la objetividad más absoluta, la exposición del hecho tal como fue. Tiene errores de óptica, de apreciación —sin duda los ha de tener; no hay historiador que no los tenga—, pero con la información que él manejaba, exponía el hecho con total objetividad. Luego venía, sí, su opinión, fuertemente parcial, que hace que mucha gente critique estos textos sin darse cuenta de que, más allá de una discusión bizantina sobre si la historia debe o no ser aséptica, esta manera de ver la historia, esta prosa encendida,

lítica, de H. D., apasionadamente parcial, es lo que hace que el joven llegue a amar la historia, y esa es una de las claves de su éxito.

¿Dónde estaba la parcialidad de H. D.? Estaba primero en el nacionalismo, que inculcaba a sus alumnos el amor a la patria. Es una cosa que mucha falta nos está haciendo hoy en día —es una apreciación personal, claro— y que él tenía como un elemento esencial. En su texto siempre habla en plural cuando se refiere a los uruguayos: Por ejemplo: «Los brasileños nos arrebatan las Misiones». Y en segundo lugar, por supuesto, su catolicismo; los adjetivos o epítetos que acompañan a figuras como Carlos III, que expulsó a los jesuitas, o a Elío, que mandó expulsar a los sacerdotes franciscanos de Montevideo, no son precisamente agradables. Por otro lado, constantemente explicita el juicio moral que le merecen las acciones que sucedieron. Hablando, por ejemplo, de la expedición de don Pedro de Mendoza y de su estancia en Río de Janeiro, en tránsito hacia el Río de la Plata, refiere que Mendoza tuvo un lío con un maestro de campo llamado Osorio, al cual hizo asesinar. A ese episodio, que se podía simplemente contar sin comentarios, H. D. le dedica un largo párrafo en el que dice que fue un hecho cobarde, porque se lo asesinó a puñaladas y a traición. En otros casos utiliza adjetivos como «farisaico» para definir, por ejemplo, ciertas posiciones del director supremo de las Provincias Unidas, Juan Martín de Pueyrredón, respecto a Artigas: «Bando farisaico de Pueyrredón». Hay, por supuesto, una carga de parcialidad, pero, repito, creo que esto es precisamente lo que da a los textos de H. D. esa sal que ninguno tiene hoy en día. Y tercera virtud, para mí importantísima: los personajes de H. D. viven; H. D. trae seres humanos a la historia. No la convierte en un núcleo de fuerzas abstractas —la burguesía, el proletariado...— que se enfrentan; hay seres humanos llenos de pasiones, llenos de errores, con virtudes extraordinarias y con miserias brutales, que viven, que palpitan, que hacen que el estudiante, el que está leyendo este libro —y ante los libros de H. D. todos somos estudiantes— se interese, se apasione y entre en polémica con el compañero o con el amigo: que si Rivera, que si Oribe, que si tuvieron razón, que si no la tuvieron... Creo que, en definitiva, la historia tiene que tener capacidad de apasionar; si no, no se la vive ni se la aprende. Y eso H. D. lo tenía muy claro.

Resumiendo, creo que el *Ensayo de historia patria* de H. D. es el mejor libro pedagógico de historia que se haya escrito en este país, por muchas razones. Por la ambición del proyecto, que comienza explicando lo que es la Historia, dando una clase de metodología histórica; sigue explicando el mundo, cómo era el mundo en la Edad Media y en la Época Moderna, y de ahí pasa a estudiar las comunidades indígenas, el descubrimiento, la conquista, y va desarrollando cronológicamente los hechos con un orden admirable. Entonces es un libro tremendo, que empieza cuando empieza el mundo,

empieza cuando empieza el estudio de la historia, y termina en 1955, cuando él —pone el último punto al texto que escribió. Y también porque es el libro mejor escrito en este país, y hablo en términos de literatura. Es un libro espléndidamente escrito, el libro de una persona que conoce el idioma profundamente, que sabe lo que quiere decir y cómo decirlo. Además, en todo el texto hace gala de una tremenda galanura —valga la redundancia— que hace que su lectura sea un placer permanentemente. No existe en el país una cantidad de información como la que hay en estos dos tomos; es inconcebible lo que hay. No solamente están los hechos que todos conocemos, que están en cualquier libro de historia, sino una gran cantidad de anécdotas y hechos circunstanciales que realzan y enriquecen el conocimiento del período que se estudia. Se puede encontrar aquí una cantidad de datos que es imposible encontrar en ningún lado. Por ejemplo, cuándo se pusieron los primeros caños en Montevideo, cuándo se sustituyó el farol de aceite por el farol a gas, cuándo y dónde se prendió la primera bombita eléctrica, cuándo se plantó la primera vid, etc. Todo esto está aquí, con una riqueza de información realmente extraordinaria. Uno se encuentra por ejemplo con el siguiente párrafo:

Otro espectáculo de carnicería [antes había relatado las últimas corridas de toros de la Unión] era el *Rat Pit* o refugio de ratas, de importación inglesa, como lo decía su nombre. Instalado en un local céntrico de la Capital, tenía sucursales de caza en el vaciadero de basuras de *Punta Carretas*. El día de la inauguración, un perro mató veinte ratas en dos minutos, lo cual proporcionó al dueño una pingüe ganancia, como resultado de apuestas formuladas.

Esto, en sí mismo, es una pequeña anécdota que tiene que ver con la vida cotidiana de la gente. Esto que está tan de moda hoy en día, que es lo que está escribiendo el profesor Barrán —*Historia de la sensibilidad, Historias de la vida privada*— lo hizo H. D. hace muchísimos años. Al hablar de los fraudes electorales de la época de Julio Herrera y Obes, sobre todo lo que fue la política de la influencia directriz, que él expone con toda precisión, trae una llamada abajo que dice:

El «café frío». La mayoría de Colegio Eector de Minas había proclamado la candidatura del general Pedro De León. El Presidente de la República resolvió impedir el triunfo del general De León y envió con ese objeto una comisión militar presidida por el coronel (más tarde general) Ricardo Estevan. Uno de los titulares del Colegio Electoral, D. Arturo García, trabajaba en un café de la ciudad. Pese a su modesta posición, era García, al parecer, todo un político.

En eso, entra uno de los hombres del coronel Esteban llamado Doroteo Agriela y pide un café que García le sirve en el acto y bien caliente. A

nuestro cliente se le antoja que el café está frío, y sin atender razones, lo tira al suelo, insultando al sorprendido mozo y dirigiéndosele en son de guerra.

Al oír el alboroto, entra un policiano que aguardaba en la puerta, y sin más averiguaciones, arresta, no al señor Agriela, sino al tajista García, quien momentos después se encuentra, con no poco asombro, en la comisaría.

Ante semejante atropello otro de los titulares del Colegio se abstuvo de concurrir y la minoría aprovechó la oportunidad para convocar a los suplentes y elegir senador al candidato oficial, que era D. Prudencio Ellauri.

Esto del episodio del café frío yo lo conocía porque lo leí en H. D. En ningún lado se puede encontrar esta anécdota, que es parte de la historia del país; esto no es una bobada, esto era el país real, el país que funcionaba así. Así eran las cosas que me contaba mi madre, las que a su vez le contaba su padre, sobre los procesos electorales de aquella época. Por supuesto que uno no encuentra en H. D. sesudas interpretaciones sobre la exclusión de la clase obrera y su destino manifiesto de hacer la revolución social, pero encontramos párrafos como estos:

1901. Montevideo entró en el nuevo siglo con **tres huelgas** notables. Conviene advertir que la huelga es un derecho del obrero, con el fin de mejorar su suerte; pero a condición de no emplear violencias ni amenazas, ni ejercer coacción alguna para obligar a los demás a plegarse a la huelga.

[...] La primera fue la del personal de tranvías. «Trabajamos, decían sus iniciadores al Presidente Cuestas, de 18 a 21 horas diarias, con pequeños intervalos de 28 a 34 minutos para almorzar y comer ... y ganamos \$ 28 a \$ 36 mensuales, habiendo turnos en algunas empresas que sólo ganan de \$ 12 a \$ 14.»

Pedían, como base de arreglo: horario de 12 horas, sueldo de \$ 36 y reposición de los huelguistas en sus empleos.

La huelga duró casi una semana, durante la cual la policía arrestó a unos 200 huelguistas por actos de violencia contra los que continuaban trabajando. Como consecuencia, quedaron cesantes muchos empleados, y las empresas publicaron un manifiesto en que declaraban: «Pocos son los casos en que el trabajo de guardas y cocheros excede de 10 a 12 horas diarias y pocos los sueldos que bajan de \$ 30».

Unos y otros, probablemente, se apartaban algo de la verdad. Para acercarse a ella, habría que tomar el término medio, conforme al dicho latino *in medio veritas*.

Yo creo que esto es mucho más informativo sobre cómo era la vida de la clase obrera en el Montevideo de principio de siglo que cualquier análisis teórico abstracto que se haga sobre la organización de las primeras huelgas y de los primeros sindicatos. Pero además, y contra lo que afirman muchos

que gustan de opinar sobre lo que no han leído, hay una preocupación muy fuerte por los hechos económicos y por la infraestructura que provoca esos hechos. H. D. le dedica, cada tanto, un capítulo a la cultura, a la economía, a la evolución de las fuerzas productivas, a los cambios sociales; es mentira que se trata de una versión simplemente anecdótica de la historia.

Creo que a los que, de alguna forma, parecen haber borrado a H. D. de la memoria colectiva habría que preguntarles por qué motivo lo han hecho, por qué motivo el mayor pedagogo que ha dado la historia del Uruguay está prácticamente olvidado y, cuando se lo recuerda, se lo recuerda para hacer un comentario sardónico como el que les acabo de contar, u otros peores. Y como se puede pensar que yo, que no tengo más autoridad que la de un modesto profesor de historia, digo esto por parcialidad, voy a citar en mi respaldo una opinión que me parece más fuerte que la mía y de mucho mayor prestigio, por supuesto: la de don Juan E. Pivel Devoto, que hace más de cuarenta años escribía en *Marcha*:

Para lograr un texto de historia, lo esencial no consiste en que el autor sea un erudito, en que sepa mucho más que otros, en que sea católico o liberal, sino, sencillamente, en que sea capaz de exponer con ecuanimidad, don de síntesis y eficacia de estilo, los conocimientos generales que su capacidad de didacta le indique como los más representativos para dar la visión del pasado. Eso fue lo que hicieron en su tiempo Francisco A. Berra y, en grado insuperable, el Hermano Damasceno. Dos didactas de raza. Con diferente criterio y opuesta orientación, pero con la indiscutible autoridad técnica que les acuerda el mérito de haber sido los autores de los dos mejores manuales de historia que ha tenido la República.

Master dixit...

Resumen

El autor se propone rescatar del olvido la figura del hermano Damasceno, artífice de los primeros textos de enseñanza de la historia que se escribieron en el país, a quien considera una de las más importantes aportaciones de Francia a la cultura uruguaya. Tras una breve reseña biográfica, el autor repasa la obra de H. D. desde la primera edición del *Ensayo de historia patria*, en 1900, hasta sus libros de aritmética y gramática, y esgrime una defensa de sus contenidos y sus métodos, frecuentemente denostados, centrada precisamente en los valores pedagógicos.

Palabras Clave: Enseñanza de la historia, Francia, Cultura, Historia del Uruguay, Educadores.

Abstract

The author intends to rescue from oblivion the character of brother Damasceno, crafter of the first educational history texts written in the country, who he considers one of the most important contributions of France to Uruguayan culture. After a brief biographical review, he goes over the works of H. D. (Spanish for *hermano* —brother— Damasceno) from the first edition of the *Ensayo de historia patria*, in 1900, to his arithmetic and grammar books, and devises a defense of its contents and methods, frequently scorned, focused precisely on its pedagogical values.

Key words: Education history, France, Culture, Uruguay history, Teachers.

H. D.: semblanza y recuerdos de un alumno

por Fernando Mañé Garzón

I

En el ciclo de una serie de excelentes conferencias sobre un período muy importante de la educación nacional que bien podemos situar entre 1870 y 1940, he pedido hacer una corta reflexión sobre un educador, que ha ocupado por más de medio siglo un lugar de preferencia en la enseñanza de la historia nacional: Gibert Edouard Perret, conocido unánimemente por las iniciales de su nombre religioso, H. D., hermano Damasceno (1874-1955).

Sobre H. D. se ha escrito poco, pues poco dejó saber de sí mismo. Pero los que lo conocimos —puede decirse que bien, pues lo conocimos como maestro de primeras letras y luego como profesor de enseñanza media, así como en reiterados encuentros posteriores— creemos que ello, hasta cierto punto, nos permite y nos obliga a transmitir lo que nos sugiere su recia, adusta y ponderada personalidad, tanto intelectual como espiritual.¹

El autor. Doctor en Medicina por la Universidad de la República. Fundador y presidente de la Sociedad de Historia de la Medicina. Miembro del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

II

Particular relevancia tiene para mí esta singular figura de nuestra cultura. Por curiosísima convergencia, el hermano Damasceno fue quien enseñó a

¹ Luego de escrita esta semblanza se ha editado un libro —*Hermano Damasceno, un aporte a la cultura uruguaya*, por Néstor Achigar, Hugo Varela y María Beatriz Eguren, Montevideo: Colegio Sagrada Familia, 2003—, de tal calidad y justa erudición, que él también es un real aporte a nuestra cultura; por lo tanto, de una ineludible lectura.

leer a mi padre y también a mí, ¡lo que implica un lapso de cuarenta años! Al llegar al país, con apenas dieciocho años, en 1891, fue maestro de primer año de escuela de mi padre, Alberto Mañé (1884-1960), con quien guardó una sólida y sentida amistad que se prolongó durante el resto de sus vidas, en la colaboración en actos en el Colegio Sagrada Familia, en la contribución con párrafos en su *Ensayo de historia patria*, en apacibles, sabrosos y bien regados almuerzos en el siempre recordado Clos Sainte Anne, la bodega y chacra de los hermanos en Progreso. En dichos almuerzos, alternaban, en un bien cuidado francés o en español, los comentarios sobre períodos conflictivos de nuestra apasionante historia política, a los que seguían largos partidos de bochas que sólo se terminaban con la última luz del crepúsculo.

Por mi parte, al iniciar mi ciclo primario, en 1932, fui alumno del Colegio, pero tenía —y la sufrí muchos años— dificultad para leer, lo que hoy llamamos *dislexia*, hecho que me hacía difícil seguir el ritmo progresivo de la clase. A este mal puso remedio el hermano Damasceno personalmente. En horas de recreo, después del almuerzo, me llevaba al recinto de solaz de los hermanos y sobre un barril, a la sombra de un vigoroso ombú, deletreaba bajo su ayuda las páginas del famoso libro de José Henríquez Figueira: *¿Quieres leer?*

Posteriormente, ya en el ciclo liceal, fue mi profesor de Historia Americana. Pero agreguemos algo más, por demás insólito: ¡enseñaba también inglés!, lengua racionalmente aprendida, que articulaba con acento un tanto silabeado...

III

¿Cuál era su prestancia, su presencia física? Era la de un sólido y bien plantado *montagnard*, de estatura más que regular, ancho de espaldas, cuello corto, miembros fuertes, con unas manos que más parecían propias del manejo de la pala o del arado que de la prolífera y justa pluma que lo caracterizó. Tenía tez cetrina y rostro redondeado, armonioso y poco expresivo, de ojos pequeños pero de penetrante mirada, boca rasgada, labios finos de los que surgía su voz de cándida sutileza, sin dejar de insinuar una contenida sonrisa que hacía sentir su afabilidad y contenida emoción. Su presencia, a la par que infundía respeto, comunicaba también su inherente bondad, piedad y presencia espiritual, que mantenía una profunda comunión con su consustanciada fe. Si cabe compararlo con alguien, tanto en su físico como en su discurso, lo podemos hacer con la prestancia del papa Juan Pablo II; comparten ambos la vieja estirpe caucásica, en sus años más vigorosos y firmes: del mismo tamaño, la misma postura, recia y modesta, con expresión serena, discurso de estricta y similar claridad y convicción.

Su andar era pausado y firme, dispuesto al diálogo mas no a la charla, que conducía hasta concluir en una corta, vivaz y razonable sentencia. Su prosodia era como su andar: articulaba bien cada palabra, a la que lograba dar siempre un justo y único sentido.

Esa personalidad se debe relacionar con su procedencia, con su patria. Se lo ha identificado como francés, pero, si bien políticamente lo fue, procedía de la región del Chablais de la Alta Saboya, en los Alpes, entre el lago Lemán, el Franceguy y el *mont Blanc*. Esta provincia disputada entre los *vaudois* y los *savoyards* en guerras tanto políticas como religiosas (católicos contra calvinistas), recién bajo la prédica de san Francisco de Sales, se adhirió al catolicismo y se reunió a la Saboya.

IV

Nació el 8 de octubre de 1874 en la zona montañosa y rural cerca de la pequeña ciudad de Thonon (hoy Thonon-les-Bains), antigua capital del Chablais, donde nació también Henri Bordeaux (1870-1863). El Col de Péret (de su mismo apellido) domina el paisaje de fértiles valles y cumbres nevadas. La Haute Savoie es provincia enclavada entre Francia al oeste, Suiza al norte e Italia al sur y al este. Fue tierra disputada tanto por países como por lenguas y religiones. En efecto, esa región fue incorporada a Francia como un departamento recién en 1861, luego de un plebiscito (esto mismo muestra la diversidad). El *patois* que allí se habla está teñido de italiano, francés de los confines y hasta cierta influencia del alemán de Bohemia. En el discurrir de H. D. en lengua francesa, se notaba el recuerdo de aquella conjunción fonética. Era su francés claro, preciso, muy bien pronunciado; silabeaba palabras de modo más bien aprendido luego, en su noviciado de congregación francesa, en sustitución de su nativo *patois*. Si bien su hablar no era afectado ni rígido, estaba desprovisto de modismos, expresiones propias del habitual francés en uso. Lo mismo podría decirse del español, que hablaba con fluidez pero en el que dejaba traslucir la prosodia de su particular modalidad lingüística. Su religiosidad era ejemplar, inmanente a su entrega, plácida y serena, frugal, colmada de convicción y obediencia, más afín en su observancia a la severidad reformada.

V

Estas características, tanto físicas como mentales y espirituales, las comprendemos bien al considerar dicho origen. Nacido y crecido en aquellas

montañas de los Alpes, con ascendientes que durante largos siglos se habían consustanciado con una vida apegada a la tierra, a la vida del labrador, sencilla y consecuente con su destino y entregada a un ferviente fe cristiana, el hermano Damasceno era un *savoyard*, tal como nos lo pintan las novelas, en particular algunas de Balzac. Ello hace integrar a ese físico de *montagnard* su pensar concreto, atento a los hechos, ajeno a la fantasía, a su alma colmada de una fe cándida aunque exigida.

VI

Todos los escolares y liceales entre 1920 y 1950 conocimos los tres textos de *historia patria* de H. D.: el libro de escuela, el que era texto en la enseñanza secundaria y el de los estudios preuniversitarios: *Ensayo de Historia Patria*, a la que debemos agregar la *Cronología de la Historia Patria*.

La innata, consecuente y dedicada vocación docente de su autor hicieron de estos textos la base informativa de que disponíamos para integrar a nuestra educación una diáfana visión de nuestra historia, exacta, atenta a hechos y fechas, de sana orientación ideológica, de ingenuo sentimiento patriótico y religioso que a nadie pudo haber hecho mal, como lo ha dicho tan justamente Pivel Devoto.

Es común recordar las sentencias nítidas y resueltas con las que H. D. sintetizaba tanto una situación, como un personaje: «so pretexto de pacificarlo, el Brasil invadió el Uruguay», «un intrigante llamado Sarratea», «el virrey Sobremonte huyó cobardemente», «el gobierno de Giró fue tan agitado como breve», «Francisco Antonino Vidal fue tan eminente médico como desastroso gobernante», «Atanasio Lapido fue presidente un día», etc. Han quedado como eslóganes que aplicamos con sano humor a cualquier juicio que requiere una rápida sanción.

VII

Recordamos pues a este pedagogo vocacional y entusiasta y debemos tenerlo como un dilecto historiador, pues si bien no fue un investigador académico, supo dar a la enseñanza de la historia un sentido concreto y real, armonioso y disfrutable con su estilo llano, sensible y cariñoso, que inspira optimismo y tolerancia.

Con verdadero deleite se recorren hoy sus páginas, de las cuales brota su identificación pedagógica, hoy un tanto vetusta e ingenua, pero que bajo una aparente superficialidad guarda el rigor no deformado de los hechos, el

juicio ecuánime de las personas y la intención de conducta moral sana y moderada. En su texto de enseñanza media ya se ve la más elaborada intención de integrar una mayor latitud de juicios, de asimilar la historia a la cultura y a la vida social. Pero es en su *Ensayo de Historia Patria*, cuya primera edición es de 1900, donde su metodología de la historia se muestra más claramente. Refiere con precisión cronológica los hechos, traza objetivos, semblanzas, transcribe textos y juicios aclaratorios, integra conceptos generales de la cultura nacional, y con el siempre iluminador complemento de las figuras, más dibujos que fotografías, nos lleva con mano segura a gozar de una historia bien ordenada y depurada por la razón.

En el prólogo de la primera edición del *Ensayo*, H. D. justificó su esfuerzo haciendo hincapié en la necesidad de un texto que, siguiendo el programa oficial, permitiera, en forma ordenada y sintética, ofrecer los datos básicos para un sólido conocimiento de nuestra historia, texto que hasta ese momento no existía. En cuanto al orden, luego de brindar la información precisa ofrecía una selección de textos (*lecturas*, los llamaba) referentes al punto, tomados de la literatura histórica existente. Defendía el método cronológico sobre el conceptual o crítico en estos términos:

Os parecerá tal vez extraño que esas largas listas de fechas puedan facilitaros el estudio de la Historia: pues bien, creedme ellos serán un poderosísimo auxilio para no confundir los hechos unos con otros y ordenarlos en vuestra mente. Las fechas serán como *mojones* o *jalones* que os señalarán el camino para que no os extraviéis, o como una *escala* desde la cual podréis contemplar, conforme vayáis subiendo, las diferentes edades de la Patria.

Un hecho de enorme importancia es que el *Ensayo* fue el primer texto de historia nacional que incluyó la historia de nuestro país hasta el momento de su última edición, salvando de una manera realmente ejemplar, por su imparcialidad, las pasiones que despertaban las —justificables o no— encontradas opiniones, cuando no violentas ideologías.

VIII

Una consideración especial merece su *Cronología de la Historia Patria* (1914), un texto ineludible en la mesa tanto del docente como del investigador, pues, guiado siempre por el afán sistemático-pedagógico, el autor facilita la ubicación y evita omisiones, tanto en la síntesis de una clase como en la cita eventual de un estudio conceptual. Considera a esta *obrita*, como él la llama:

De modo que, a la par que forma de por sí un curso completo y metódico de Historia Patria, constituye así mismo un resumen utilísimo para recordar y un complemento indispensable de nuestro *Ensayo de Historia Patria*.

En el prólogo defiende el método cronológico en la enseñanza de la Historia, que no debe ser absoluto y memorista, sino racional y moderado, pero libre de anacronismos. Sobre esa propuesta de aprender «largas letanías» de gobernadores y batallas expresó:

El fin esencial es seguir a través de los tiempos la marcha de la sociedad hacia la civilización y el progreso, presentando los factores de prosperidad de los pueblos como también las causas de sus decadencias, a fin de que todo ello sea, para las generaciones presentes y futuras, fuente de provechosas enseñanzas.

A ello se atiene al hacer constar en la *obrita* estos esenciales aspectos socioculturales, y no deja de tener sabor, si bien ingenuo y cándido, este doctísimo párrafo:

Ahora si con todo esto, las guerras y batallas ocupan todavía la mayor parte de esta obra historial, no se nos culpe a nosotros por ello: tal vez sea porque puede aplicarse también a las naciones y especialmente a la oriental, lo que dice Job de cada individuo: que la vida del hombre es una guerra continua.

Vale el epígrafe que hizo lucir en su portada la frase de Gianbattista Vico: «La cronología y la geografía son los ojos de la historia».

IX

Se ha achacado a H. D. la injerencia de su convicción religiosa en sus textos. Ya hemos visto la opinión que ello ha merecido de Pivel Devoto. Sin embargo, el Hermano Damasceno integra en sus libros la historia eclesiástica en el período durante el cual esta historia estaba constitucionalmente ligada al Gobierno nacional (1830-1918), y deja de hacerlo posteriormente. Lo mismo puede decirse de la cautela que guardaba al tratar los temas polémicos entre la Iglesia y el Estado, tanto durante la presidencia de Bernardo P. Berro (1860-1864), como durante las conflictivas relaciones de las dos presidencias de José Batlle y Ordóñez (1903-1907 y 1911-1915). El otro defecto que se le atribuye es el de ser más propenso a adherir más a las ideologías del Partido Colorado que a las del Partido Nacional. Nada es más erróneo. Basta comparar los textos que dedica a Fructuoso Rivera y a Manuel Oribe para convencerse de el ecuánime juicio que trazó de ellos.

Obras menores, aunque no relegables, son sus dos artículos sobre su barrio montevideano —«Historia de la Aguada» y «La Aguada a través de la historia»— y su inefable «Cien años de historia patria vistos desde un avión». Cada uno de estos trabajos merecerían un sutil comentario, pues son también epítomes de su predica pedagógica.

X

No debemos omitir una referencia a los textos de aritmética, que tuvieron amplia acogida en la enseñanza primaria durante varias décadas. Se publicaron con el seudónimo *Pedro Martín* y en ellos colaboraron otros hermanos de la Sagrada Familia, pero en ellos prima la lógica pedagógica de H. D. Y no queremos dejar de recordar un delicioso texto, *Geografía elemental*, publicado en 1914, que es un resumen completo tanto de la geografía nacional como de la universal, todo ello en ¡190 páginas! Valen las figuras de la parte dedicada a la geografía nacional, que incluye una vívida y asombrosa descripción de los desuellos de reses en el frigorífico Liebig de Fray Bentos, así como lucen dibujos tanto de un gaucho como de un intrépido domador.

XI

Todo ello estaba presente en su noble presencia, que por sí misma se imponía como ejemplo de juicio justo y bondad, más que como religioso, en la simpleza resuelta de su siempre mesurado gesto, así como en su lenguaje pausado y cadencioso, nunca alejado de la prédica pedagógica.

Los años pasaron y permanecía en el trillo, revisando las nuevas ediciones de sus textos y en particular del *Ensayo*, que tuvo diez ediciones entre 1900 y 1955, ¡más de medio siglo!, la última publicada en el año de su fallecimiento. Agregaba, mejoraba, incluía nuevos hechos históricos o aclaraciones conceptuales para facilitar la comprensión y orientar al lector hacia una visión amplia y segura.

La figura gallarda y humilde que los años fueron mermando imponía respeto y también admiración, tanto a los alumnos como a amigos y visitas, así como a sus hermanos de congregación. Nadie se atrevía a discutirle ni a corregir sus deseos, los que nunca no eran en perjuicio de nadie más que de sí mismo.

XII

Así llegó su última enfermedad. Vencido, guardó cama con una debilidad progresiva; día a día se iba apagando. Los hermanos vieron la necesidad de consultar a un profesional para que los ayudara a atender mejor la declinante salud y compartir la responsabilidad de su cuidado. Luego de muchas vacilaciones, el más respetado de la comunidad se animó a decirle que era conveniente llamar al médico: su salud estaba ya muy comprometida. Sin inmutarse, el hermano Damasceno se negó a ello, con toda suavidad pero también con autoridad, y replicó más o menos con estas palabras:

Ha llegado el momento de entregar mi alma a Dios. Pero quiero hacerlo como lo hicieron mis antepasados de las altas montañas de la Haute Savoie, sin que acuda a tiempo el médico, pues cuando alguien estaba grave, se mandaba a la ciudad por él, y él emprendía el arduo camino de montaña, tantas veces cubierto de nieve, y cuando llegaba era para certificar la muerte.

Y así fue. Colmado de fe, pudo contemplar como un florecido valle desde una de sus añoradas montañas, desde la metahistoria, su firme vocación religiosa y su importante obra de entrega a la enseñanza. En oración y paz terminó sus días.

XIII

Hoy, al haberse cumplido ya el centenario del *Ensayo de historia patria* de H. D., no cabe sino reproducir el juicio que mereció de Juan E. Pivel Devoto al cumplirse cincuenta años de la primera edición:

Para lograr un texto de historia, lo esencial no consiste en que el autor sea un erudito, que sepa mucho más que otros, que sea católico o liberal, sino, sencillamente, que sea capaz de exponer con ecuanimidad, don de síntesis y eficacia de estilo, los conocimientos generales que su capacidad de didacta le indique como los más representativos para dar la visión del pasado. Esto fue lo que hicieron en su tiempo Francisco A. Berra y, en grado insuperable, el Hermano Damasceno. Dos didactas de raza. Con diferente criterio y opuesta orientación, pero con la indiscutible autoridad técnica que les acuerda el mérito de haber sido los autores de los dos mejores manuales que ha tenido la República, aun cuando corresponde señalar que muy distinta ha sido la influencia de uno y otro en la formación de una conciencia nacional. La contribución del *Ensayo* en este sentido reviste los caracteres de un hecho trascendente e innegable. En un medio

nuevo, con pocas tradiciones, lo que es peor olvidadas cada vez más, cuando una obra aceptada espontáneamente sirve de guía para el estudio de varias generaciones debe mirársela como una prenda del acervo cultural del país, desde que encierra valores de orden espiritual y afectivo, ligados a la formación de las ideas y sentimientos sobre el pasado nacional durante media centuria. Esa fue la realidad que percibimos el día que, al cumplirse los cincuenta años de la publicación del *Ensayo*, rendimos a su autor el homenaje que tenía bien ganado por su consagración casi legendaria a la enseñanza de la Historia Patria, como él la llamó. Homenaje que habremos de renovar al hojear espontáneamente su manual. Porque con la sugestiva reconstrucción del pasado expuesto con amplio y comprensivo sentido humano, que emerge de las páginas del *Ensayo*, en el que todos hemos aprendido, aparecerá siempre confundida en nuestro recuerdo la imagen bondadosa del Hermano Damasceno, que realizó en sus libros una obra perdurable de sana reafirmación nacional.²

Resumen

Esta exposición se plantea como una reflexión sobre H. D., quien durante más de medio siglo fue la principal referencia para la enseñanza de la historia nacional, desde la perspectiva testimonial de quien fue su discípulo. El autor resume los principales datos biográficos del hermano Damasceno, repasa los numerosos libros que este publicó a lo largo de su vida, defiende su obra de algunas acusaciones habituales y lo reivindica como pedagogo entusiasta y verdadero historiador.

Palabras clave: Enseñanza de la historia, Educadores, Historia del Uruguay.

Abstract

This exposition is contrived as a reflection on H. D., who, for over half a century was the main reference for the teaching of national history, from the testimonial perspective of one who was his disciple. The author summarizes the main biographical data of brother Damasceno, goes over the main books that he published in his life, defends his work from some common accusations and vindicates him as enthusiastic educator and true historian.

Key words: Education history, Teachers, Uruguay history.

² Juan E. Pivel Devoto: «El Hermano Damasceno. I. De los catecismos históricos al *Ensayo de Historia Patria*», «II. H. D. El Viejo Maestro», «III. La consagración pedagógica de H. D.», en *Marcha*, Montevideo, mayo de 1957.

La presencia educativa de los jesuitas españoles en el Uruguay

por Juan Villegas SJ

1. Presentación

Este ciclo de conferencias hará lugar ahora a una iniciativa de españoles miembros de la Compañía de Jesús, quienes emprendieron interesantes y meritorias iniciativas educativas con sus escuelas y colegios.

Habrá que hacer mención al período hispánico de nuestra Banda Oriental; a la iniciativa de algunos jesuitas que se encontraron en Montevideo al tiempo de la Guerra Grande; a la historia del colegio de San Juan Bautista, hoy Santa Lucía, en el departamento de Canelones después de la Guerra Grande, y a los inicios del colegio de Montevideo, ya en la década de los ochenta del siglo XIX.

Detrás del relato surgirá relevante una lucha constante por la educación, entendida al modo jesuítico y ejecutada con el famoso documento pedagógico de la Compañía de Jesús, *Ratio studiorum*.

El autor. Doctor en Historia (Universidad de Köln, Alemania). Profesor emérito de la Facultad de Teología Mons. Mariano Soler. Miembro del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

2. En el período hispánico

La primera instalación permanente de miembros de la Compañía de Jesús en la antigua Banda Oriental correspondió a la casa abierta en la Colonia del Sacramento, bajo la dominación portuguesa. Allí los jesuitas abrieron el pequeño colegio San Francisco Javier.¹

¹ Juan Villegas SJ: *La educación en la Banda Oriental*, Montevideo, 1989, p. 8 ss.

Una vez fundada la ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo, los padres de la Compañía de Jesús comenzaron a mantener vínculos muy estrechos con la incipiente ciudad-puerto. Recuérdese que los jesuitas ayudaron con sus guaraníes cristianos de las reducciones del Paraguay a construir la ciudad y sus murallas, a pedido de las autoridades bonaerenses. Incluso después de la expulsión de los jesuitas acaecida en 1767, cuando se trató de construir las nuevas fortificaciones montevidéanas se echó mano de la cal proveniente de la estancia de las Vacas. Esta estancia, conocida como la Calera de las Huérfanas, servía de infraestructura financiera a uno de los colegios jesuíticos de Buenos Aires, el de Belén.

Así mismo, los jesuitas se hicieron presentes en Montevideo como evangelizadores. Provenientes seguramente de Buenos Aires acudían esporádicamente a ayudar al cura vicario de la Matriz montevidéana y a realizar incursiones pastorales por la campaña. De esta forma los jesuitas se habrían hecho conocer y de ahí habría surgido el interés de los montevidéanos y del cura vicario de la población por contar con una residencia permanente de hijos de san Ignacio de Loyola en la misma localidad de Montevideo.

Por el momento es Carlos Ferrés, en su libro sobre *La Compañía en Montevideo*, quien ofrece la mejor información sobre el llamado Hospicio y Colegio San Estanislao de Kostka de Montevideo.²

Los jesuitas solicitaron al cabildo montevidéano la autorización correspondiente en 1742 para realizar una fundación en la ciudad, la cual les fue denegada. Una real cédula del 31 de diciembre de 1744 les confirió el permiso para fundar en Montevideo. Importante para ejecutar el proyecto de fundar en Montevideo fue, sin lugar a dudas, el aporte de 10 000 pesos que efectuará el teniente coronel Domingo Santos de Uriarte. La fundación se realizó, finalmente, en el año 1746.

Téngase presente que la fundación de Montevideo pertenecía a la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús, que poseía su centro en la ciudad de Córdoba, hoy República Argentina. Los jesuitas fundadores fueron los padres Ignacio de Leyva y Cosme Agulló, junto con el hermano coadjutor Rafael Martorell.

El P. Ignacio de Leyva nació en Buenos Aires el 24 de marzo de 1704 e ingresó en la Compañía de Jesús el 30 de julio de 1722. Fue ordenado sacerdote el 18 de junio de 1733. El P. Leyva falleció en Salta el 24 de enero de 1762.³

² Carlos Ferrés: *Época colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo* (Prólogo de Juan Villegas SJ), Montevideo: Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 147, Montevideo, 1975.

³ Hugo Storni SJ: *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata), 1585-1768*, Roma: Subsedia ad Historiam SI, Institutum Historicum SI, 1980, p. 159.

El hermano Rafael Martorell nació en Montuiri, Mallorca, islas Baleares, el 16 de diciembre de 1709 e ingresó en la Compañía de Jesús en el Río de la Plata el 30 de junio de 1731. La expulsión de los jesuitas lo sorprendió en La Calera, Córdoba, el 12 de julio de 1767 y falleció en su destierro de Ravena (Italia) el 14 de diciembre de 1786.⁴

Por su parte, el P. Cosme Agulló nació en Finestrat, Alicante, el 25 de octubre de 1710 y entró en la Compañía de Jesús en España el 16 de marzo de 1727. Arribó a Buenos Aires el 25 de marzo de 1734. Con anterioridad al año 1744 habría recibido su ordenación sacerdotal. Encontrándose en el Colegio San Ignacio de Buenos Aires fue arrestado y enviado a destierro el 3 de julio de 1767. El P. Agulló falleció en Faenza, Ravena (Italia), el 31 de marzo de 1772.⁵

El P. Agulló fue quien solicitó ante el cabildo montevideano una suerte de estancia para ayudar a los trabajos pastorales de los jesuitas recién instalados en Montevideo. El cabildo le concedió la estancia de La Calera, a la que bautizó como *Nuestra Señora de los Desamparados*, actualmente en el departamento de Florida. La Virgen María bajo esta advocación es la patrona de Valencia, que, como se dijo, es la tierra de donde provenía el sacerdote.

Desde los comienzos de la fundación del hospicio o residencia San Estanislao de Kostka existió el proyecto de abrir un colegio.⁶ Mientras los dos padres se ocupaban en tareas pastorales, el Hno. Martorell se ocupó de impartir enseñanza a los niños.

En el año 1749 los jesuitas se mudaron a unas casas junto a la plaza Matriz. La enseñanza que impartía el Hno. Martorell era elemental o de primeras letras. Los niños que acudían a recibir educación de los jesuitas aprendían doctrina cristiana, a leer, a escribir y las cuatro operaciones de la aritmética. Para la enseñanza catequética se repartían opúsculos impresos en la residencia. En los comienzos, el Hno. Martorell entregaba copias manuscritas con las tablas y los primeros rudimentos de aritmética. Después se dispuso de estos materiales impresos.

La enseñanza de los jesuitas fue ampliándose y llegó a ofrecer gramática, o sea, lo equivalente a una enseñanza media antigua. Esta se encontraba a cargo de un sacerdote. Consistía, entre otras cosas, en enseñanza de quebrados, decimales, regla de tres, algo de latín y de retórica.

De acuerdo con una información del cura vicario de la Matriz, Pbro. José Nicolás Barrales, se establecía que el colegio de los jesuitas atendía a más

⁴ *Ibíd.*, p. 177.

⁵ *Ibíd.*, p. 4 s.

⁶ El joven Estanislao de Kostka fue un novicio jesuita canonizado por Benedicto XIII en el año 1726, fecha próxima a la fundación montevideana. Era polaco.

de sesenta alumnos «con lo cual se ha sujetado la juventud, se han civilizado los ánimos y se han ilustrado cristianamente los entendimientos».⁷ El mismo Barrales informaba que varios ex alumnos de ese colegio estudiaban en el seminario de Córdoba y otros en el colegio de Buenos Aires, en tanto que otros cinco se encontraban próximos a estudiar filosofía. Barrales calculaba que en pocos años Montevideo podría contar con seis o siete clérigos, «hijos de sus principales familias, los que criados en la escuela de la Compañía se espera serán de mucho lustre, ejemplo y provecho para este pueblo y su jurisdicción».⁸

Un jesuita a destacar y que pasó por la residencia montevideana fue el P. Benito Riba. Storni, a quien citamos, lo da a conocer como nacido en Matamala, Gerona, el 20 de marzo de 1727. Ingresó en la Compañía de Jesús en el Río de la Plata. Realizados sus estudios, se ordenó sacerdote y cuando se produjo la expulsión de los jesuitas se desempeñaba en la misión de San José con los indios chiquitos en la actual República de Bolivia. El P. Riba falleció el 27 de marzo del año 1800.⁹ Habría sido maestro de latinidad del Pbro. José Manuel Pérez Castellano y de un grupo de montevideanos. Precisamente el Pbro. Pérez Castellano lo dio a conocer a través de una interesante carta que le escribiera en 1787 al P. Riba en su destierro de Italia.¹⁰

El 27 de febrero de 1767 el rey Carlos III determinó la expulsión de los jesuitas de España, América y Filipinas por razones que guardó en su real pecho. El gobernador de Buenos Aires, Francisco Bucareli, fue el encargado de ejecutar esta orden real en el Río de la Plata, en tanto que el gobernador de Montevideo, Agustín de la Rosa, sería el encargado de ejecutarla en su jurisdicción.

De la Rosa dio a conocer sus disposiciones para la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús en Montevideo el 5 de julio de 1767. A través de la gobernación bonaerense había recibido la orden pertinente y ciertas instrucciones para llevarla a cabo. A la vez que se expulsaba a los jesuitas se confiscaban sus bienes y haciendas. Para ejecutar estas disposiciones, el gobernador había dispuesto que la operación se realizara a las cuatro del día siguiente. Sin embargo, al encontrar a Miguel Otermín que salía del Hospicio con unos libros y receloso por el arribo de una lancha que acababa de llegar

⁷ Ferrés: o. cit., p. 52.

⁸ Ibídem, p. 52 s.

⁹ Storni SJ: o. cit., p. 236 s.

¹⁰ Esta carta del Pbro. Pérez Castellano es muy conocida. Fue publicada últimamente en el volumen 130 de la Biblioteca Artigas, en su Colección Clásicos Uruguayos. En un reciente libro del Dr. Fernando Mañé Garzón titulado *El Glorioso Montevideano. Vida y obra de José Manuel Pérez Castellano (1742-1815)*, tomo I, Montevideo, 1998, se da pormenorizada información sobre esta carta de 1787 y de la presencia de los jesuitas en Montevideo.

de Buenos Aires, De la Rosa temió que los jesuitas intentasen alguna fuga, ocultación de caudales, papeles u otros efectos, y varió su plan. Después de prender a Otermín, fijó las ocho de la noche para realizar el operativo que le habían confiado. Se hizo acompañar del coronel del Regimiento de Mallorca, Claudio Macé; el sargento mayor Antonio Gutiérrez; su teniente gobernador, Juan de Achucarro; del teniente tesorero y oficiales reales Juan Andrés de Arroyo, Pedro Cordobés, alcalde ordinario de segundo voto; Bartolomé Mitre, alguacil mayor; Joaquín de Vedia y Cuadra, procurador general de Montevideo, y Melchor de Viana, «vecino de arraigo y de los más distinguidos de esta ciudad».¹¹

En el momento de producirse el extrañamiento, los padres Nicolás Plantic y Juan Tomás Zuazagoitia y el hermano Juan Boulet se encontraban en la residencia San Estanislao de Kostka. El P. Plantic era el superior.

El P. Plantic había nacido en Croacia (Yugoslavia) el 11 de diciembre de 1719 y entró en la Compañía de Jesús en octubre de 1736. Recibió las órdenes sacerdotales en 1747 en Tyrnau (Eslovaquia). Embarcado para el Río de la Plata, arribó a Buenos Aires el 1.º de enero de 1749. Habiendo sido desterrado, falleció en el año 1777 en Varazdin, Croacia.¹²

El P. Zuazagoitia había nacido en México el 28 de setiembre de 1724 e ingresó en la Compañía de Jesús en el Río de la Plata. Habiendo sido deportado a Europa, falleció el 24 de diciembre de 1797 en Roma.¹³

El Hno. Juan Boulet había nacido en el puerto de Santa María (España) el 20 de enero de 1726 y se trasladó a Buenos Aires, adonde arribó el 15 de julio de 1745. Habiendo compartido el destino de los jesuitas expulsos, falleció en su ciudad natal en el año 1800.¹⁴

Producida la expulsión de los jesuitas y confiscados sus propiedades y bienes, la Junta de Temporalidades, que quedó administrando esas propiedades, mantuvo una escuela que tuvo sus dificultades de financiación. La presencia enseñante de los hijos de san Ignacio finalizó abruptamente con la expulsión. En Montevideo seguirán cumpliendo sus cometidos educativos la comunidad de los Padres Franciscanos del San Bernardino, el maestro continuador de la enseñanza de los jesuitas y algunos maestros particulares. Importante en materia de enseñanza fue el cabildo de Montevideo, el cual estaba a cargo de estas actividades tan benéficas a la población.¹⁵

¹¹ Agustín de la Rosa, Gobernador de Montevideo, Montevideo, 5 de julio de 1767. Archivo General de la Nación, Buenos Aires, legajo IX 22-9-3.

¹² Storni SJ: o. cit., p. 224.

¹³ *Ibidem*, p. 315.

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁵ Villegas SJ: o. cit.

3. El colegio de Montevideo

Los Padres de la Compañía de Jesús regresaron esta vez a la República Oriental del Uruguay con el objeto de realizar los ministerios pastorales propios de su orden. Llegaron a mediados del siglo XIX desde Buenos Aires, donde habían entrado en conflicto con el régimen de Juan Manuel de Rosas.

El regreso de los jesuitas a Montevideo

El 9 de agosto de 1836 un grupo de padres de la Compañía de Jesús desembarcó en Buenos Aires. Procedían de España. Fueron bien recibidos por el pueblo, las autoridades eclesiásticas y el gobierno de Rosas, quien les devolvió la iglesia y el Colegio San Ignacio. Estos jesuitas abrieron un colegio y se dedicaron a sus ministerios sacerdotales. Era el regreso de los jesuitas al Río de la Plata tras la expulsión de 1767.

Al radicalizarse el régimen rosista, y sintiéndose compelidos a tomar actitudes que consideraron políticas y, por lo tanto, incompatibles con su instituto, la situación de los padres se hizo insostenible. Habiendo entendido que no podían actuar pastoralmente con comodidad, los jesuitas comenzaron a dispersarse. Unos vinieron a Montevideo; otros fueron a Río Grande del Sur; otros, en fin, tomaron otras direcciones.

Un grupo de dieciocho jesuitas se embarcó en Buenos Aires el 29 de marzo de 1843 y desembarcó poco después en Montevideo, donde los aguardaba algún padre adelantado. Fueron muy bien recibidos por el P. viceprovincial, Manuel Berdugo, y por el jefe político de Montevideo, Andrés Lamas, quien ofreció sus servicios para atenderlos.¹⁶ No todos quedaron en el Uruguay. Desde aquí se dispersaron como queda dicho.

Por ese tiempo eran famosas las actividades del P. Ramón Cabré en el recinto del Montevideo sitiado por las fuerzas de Manuel Oribe. El P. Cabré era natural de Palma de Mallorca. Había nacido el 27 de abril de 1803 y entró en la Compañía de Jesús en Madrid el 4 de diciembre de 1819. El 12 de diciembre de 1827 se ordenó de sacerdote en Valencia. El 3 de febrero de 1837 se embarcó para Buenos Aires, donde actuó a través, principalmente, de sus ministerios en la iglesia San Ignacio. Partió de Buenos Aires en diciembre de 1841. Desde esa época y hasta el año 1859 estuvo en el Uruguay y principalmente en el Montevideo sitiado desempeñando un encomiable trabajo apostólico. Falleció en Buenos Aires el 24 de junio de ese año 59.¹⁷

¹⁶ Rafael Pérez SJ: *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*, Barcelona, 1901, p. 287 s.

El P. Cabré fue superior, notable predicador, confesor, director de almas, generoso en la atención a los enfermos del hospital de la Caridad y de los heridos en el frente de combate, buen samaritano para los enfermos en el período de la peste, apóstol de niños y jóvenes.

En un sermón, expresaba el mismo P. Cabré, había dicho: «vengan a mí los niños, vengan esos pobrecitos que van por las calles abandonados de sus padres».¹⁸ Una persona que escuchó el sermón se apersonó al ministro de Gobierno Manuel Pacheco y Obes. De esta conversación y con la intervención del P. Cabré surgió la inauguración de la enseñanza para los niños pobres el 25 de setiembre de 1843.

Pronto surgieron dificultades. Se encontraba en Montevideo Samuel Lafone, encargado de la Sociedad Bíblica de Edimburgo para propagar la fe protestante.¹⁹ No bien Lafone pretendió distribuir biblias en el local donde el P. Cabré impartía su enseñanza, el jesuita acudió al ministro de Gobierno para comunicarle que, de proseguir esa situación, abandonaría su obra educativa. La escuela en el verano fue ocupada por el gobierno y hubo que dar vacaciones a los niños.

El P. Cabré retomó poco después sus actividades con los niños pobres. Al advertir que se distribuían biblias protestantes en su local, concedió tres días para retirarlas. Al no cumplirse con su deseo, retiró todos sus objetos y abandonó su tarea. Hubo reuniones promovidas por el ministro Herrera y Obes, en las cuales el P. Cabré pudo exponer la doctrina católica respecto a la Palabra de Dios.

Entretanto se había recibido una carta encíclica del papa Gregorio XVI que condenaba a las Sociedades Bíblicas y sus publicaciones de propaganda. El P. Cabré, en consulta con ciertos eclesiásticos de Montevideo, hizo publicar la encíclica. Pacheco y Obes advirtió que un escrito de esa naturaleza debía contar con el visto bueno del Gobierno, de acuerdo con las prerrogativas constitucionales. Se le contestó que se trataba de un documento dogmático y que no había sido recibido con las formalidades requeridas.

En 1846 el P. Cabré, queriendo prevenir a la juventud estudiosa de los malos influjos de maestros protestantes o poco religiosos, procuró emprender una obra educativa de mayor enjundia. La oportunidad se presentó cuando un sacerdote español, canónigo de Guadix, Antonio R. de Vargas, abandonaba el

¹⁷ Pablo Hernández SJ: *Reseña histórica de la Misión de Chile-Paraguay de la Compañía de Jesús, desde su origen en 1836 hasta el Centenario de la Restauración de la Compañía en 1914*, Barcelona, 1914, p. 271 s.

¹⁸ Pérez SJ: o. cit., p. 345.

¹⁹ Arturo Berro Sienra: «El empresario inglés Manuel Fischer Lafone y su descendencia en el Río de la Plata», en *Revista del Instituto de Estudios Genealógicos del Uruguay*, n.º 24, Montevideo, 2001, pp. 31-34.

Colegio Oriental de Humanidades, que había fundado con el Dr. Gabriel Mendoza, médico católico. El gobierno aprobó ese traspaso.

Es así como los jesuitas, con el P. Cabré a la cabeza, se hicieron cargo del colegio. El P. Hernández enseñó latín y francés; el Hno. José M. Delgado era el maestro de primeras letras, y el Dr. Méndez prosiguió con la enseñanza de matemáticas. A ellos se les sumará el P. José Sató, quien enseñó italiano e inglés.

El P. Sató había nacido en Manresa, provincia de Barcelona, el 2 de abril de 1815. Su primera formación la recibió en el colegio de los jesuitas de su ciudad natal. El 14 de diciembre de 1827 entró al noviciado en Madrid. Hizo estudios en Alcalá y fue sobreviviente del atentado perpetrado contra el Colegio Imperial de Madrid el 17 de julio de 1834. Al año siguiente actuó como profesor en el colegio de Manresa y cuando se produjo la disolución de la Compañía de Jesús en España pasó a Roma a proseguir sus estudios. El 22 de abril de 1838 se embarcó en Génova con destino a Buenos Aires, adonde arribó el 15 de julio. Fue ordenado sacerdote el 2 de setiembre de 1838. El P. Sató realizó ministerios en Buenos Aires y en 1841 fue destinado a Porto Alegre (Brasil). Más tarde sustituyó al P. Cabré como superior de la casa de Montevideo y sería superior de la misión desde 1858 hasta 1861. Su labor fue importante para la edificación de la iglesia y del Colegio El Salvador de Buenos Aires. Desde 1874 a 1882 se desempeñó en el Seminario Conciliar bonaerense. El P. Sató falleció en Buenos Aires el 16 de junio de 1882.²⁰

Los padres no podían aplicar su sistema educativo diseñado por la *Ratio studiorum*. En realidad, hacían lo que podían para formar a la niñez y a la juventud montevideanas. Fue esa la forma en que los jesuitas pusieron un pie en la educación. El colegio no era gratuito, dado que había que pagar el alquiler de la casa y al profesor auxiliar, además de otros gastos.

La institución fue creciendo. En la escuela se impartía educación a 79 alumnos. El 27 de diciembre de 1847 falleció el Hno. José García. a pesar de perder la colaboración de este religioso, el colegio pudo abrir una clase de física y un segundo año de matemáticas.

Nuevos hostigamientos

La casa que ocupaba el Colegio Oriental de Humanidades se encontraba en poder del gobierno en calidad de embargo. Su propietario la recuperó y subió desconsideradamente el precio del alquiler. Los jesuitas se vieron en la necesidad de abandonarla. El vicario apostólico, Mons. Lorenzo Fernández, propuso a los padres ocupar con el colegio la casa de ejercicios y ofrecer

²⁰ Hernández SJ: o. cit., p. 274 s.

tandas de ejercicios espirituales. La propuesta fue aceptada y, algunas reformas mediante, la casa de ejercicios alojó a los padres y al colegio.

Entretanto, el ministro de Gobierno, Manuel Herrera y Obes, y el Pbro. José Luis de la Peña, director del Colegio Nacional y del Instituto de Instrucción Pública, se presentaron a visitar las instalaciones de la Casa de Ejercicios. Los jesuitas pensaron lo peor, teniendo en cuenta la actitud del ministro, quien había firmado decretos incómodos para los ideales educativos jesuíticos. Se hicieron varias tratativas sobre la situación de la Casa de Ejercicios.

Un 29 de enero de 1849 se presentó en la Casa de Ejercicios su dueño, quien se apoderó de las llaves por temor al ministro. También se hizo presente un comisario de policía con gente armada para exigir la desocupación del inmueble. El dueño se resistió. Violentemente fue desalojada la Casa de Ejercicios; los muebles se colocaron en la calle, y se introdujeron los del Gimnasio Nacional. En esa oportunidad acudió el jefe político, que alegó orden ministerial y dejó a los jesuitas en la calle.

En esas circunstancias los jesuitas volvieron a su antiguo local y continuaron con su colegio. Manuel Herrera y Obes y los miembros del Instituto de Instrucción Pública siguieron molestándolos de varias maneras. Durante el curso, con notas sobre asuntos de matrículas, sobre el orden de las asignaturas, su duración y otras formalidades. No veían bien que se enseñase matemáticas antes que física; señalaban que el estudio simultáneo de matemáticas y filosofía resultaba incompatible, en tanto ellos hacían estudiar matemáticas con jurisprudencia. Los jesuitas procuraron sujetarse a todas las disposiciones de esas autoridades. Los exámenes de sus alumnos los tenían que rendir en la Casa de Ejercicios.

Los jesuitas continuaban con su obra educativa. Contaban con la estima del pueblo, de la parte más sana de la sociedad, y aun del presidente Joaquín Suárez.

El 18 de julio de 1849 se inauguró solemnemente la Universidad Mayor de la República. Al poco tiempo se promulgó un decreto que establecía lo siguiente:

Considerando que se halla ya en el ejercicio de sus funciones y teniendo presente que por este hecho han caducado todas las disposiciones supletorias que se han dictado en diferentes épocas [...] acuerda [...] que ningún curso de estudios preparatorios practicados fuera de la Universidad servirá para la adquisición de grado universitario de carreras profesionales [...] y que la exención del servicio militar concedida [...] a los cursantes de estudios secundarios, sólo será entendida respecto de los que los acrediten con certificados de la Universidad [...] ²¹

²¹ Pérez SJ: o. cit., p. 528.

La medida fue entendida como contra el colegio de los jesuitas, dado que era el único existente por ese tiempo en Montevideo. Se corría la voz de que el ministro Herrera y Obes había sido instado a expulsar a los jesuitas, porque incitaban al pueblo al fanatismo.

Cuando llegó el tiempo de los exámenes, los jesuitas fueron molestados a pedir un comisionado que concurriese a estas pruebas. Fueron a solicitarlo al cuerpo universitario, al Instituto, e incluso ante el rector de la Universidad. Finalmente, se nominó al Dr. Salvador Fort. Era una persona justa e imparcial. Produjo un informe laudatorio sobre el nivel de los exámenes y la preparación de los 87 alumnos de primeras letras. Gracias a este informe se sabe que en el colegio se educaban 125 jóvenes; que de los 87 alumnos de la primera enseñanza, 50 eran educados gratuitamente, en tanto que de los 38 que componían los estudios mayores, 16 aprendían en forma gratuita.²²

Al sellarse la paz entre los dos bandos contendientes en la Guerra Grande, el 8 de octubre de 1851, los jesuitas pensaron que la situación cambiaría en Montevideo. Con lástima comprobaron que crecían por doquier las ocasiones de pasatiempos y toda clase de diversiones. Todos pensaban más en destinos públicos y en el comercio, que en formarse sólidamente. Se prefería una enseñanza superficial despreciando la carrera de las letras.

Algunas consideraciones

Después de la expulsión de los jesuitas en el año 1767, los hijos de san Ignacio regresarían al Uruguay desde Buenos Aires. Un grupo de jesuitas había regresado a Buenos Aires, adonde desembarcaron en agosto de 1836 acogidos por el pueblo, las autoridades eclesiásticas y por el gobernador Juan Manuel de Rosas. A raíz de una radicalización del régimen rosista, los jesuitas consideraron que las condiciones no se daban en Buenos Aires para ejercer sus ministerios y trabajos apostólicos.

Esta circunstancia permitió que muchos de esos jesuitas se dispersaran por la región. Varios de ellos recalaron en Montevideo. Entre los que actuaron en el Montevideo sitiado se destacó el P. Ramón Cabré por su celo pastoral. Experimentando el abandono de la niñez, comenzó la enseñanza en beneficio de los niños pobres. No bien profundizase en las necesidades educativas de la niñez y juventud, y al percibir la propaganda protestante, organizó con sus hermanos de religión un colegio.

El colegio de los jesuitas de Montevideo tuvo su desarrollo y llegó a contar con enseñanza de primeras letras y algo así como una enseñanza secundaria. Llegó a atender a 125 alumnos. A pesar del aprecio de la población por

²² *Ibidem*, p. 530.

la actividad desarrollada por los padres, tuvo que sortear dificultades, principalmente de parte de algunas autoridades como el ministro Manuel Herrera y Obes y un grupo de oponentes.

El colegio representó un aporte educativo de los jesuitas que, en circunstancias excepcionales como las que ofrecía la ciudad sitiada, entre logros y dificultades fue logrando un espacio en los cuadros educativos de la época. Sin embargo, no pudo implantar con libertad el sistema jesuítico delineado por la *Ratio studiorum*. Faltaba mayor libertad, más personal, y medios.

4. El colegio de Santa Lucía

Desde el Buenos Aires rosista los jesuitas arribaron a la República Oriental del Uruguay, haciendo del Montevideo sitiado una cabeza de puente. En el recinto de la ciudad los padres de la Compañía realizaron sus ministerios y se dedicaron a la educación de la niñez y de la juventud. Sus actividades no estuvieron exentas de dificultades.

Producida la paz del 8 de octubre de 1851, los jesuitas tuvieron la oportunidad de incursionar apostólicamente en otros escenarios uruguayos. Fue el P. Ramón Cabré quien solicitó a las autoridades departamentales de Canelones un terreno para poderse radicar en Santa Lucía, que por entonces se denominaba también San Juan Bautista. De esta iniciativa surgió la experiencia del colegio de los jesuitas en la localidad de San Juan Bautista.

Las gestiones del P. Cabré

En Montevideo, como se expresó, los padres no mostraban interés en dotar a sus hijos de una educación sólida y religiosa. Con la paz comenzaban a reinar la superficialidad y los principios de una falsa libertad. Ante estas circunstancias, los jesuitas resolvieron cerrar el colegio de Montevideo y fijaron sus ojos en Santa Lucía. Esperaban poder educar a la niñez y a la juventud con mayor comodidad, aplicando su estilo educativo. Abrigaban la perspectiva de lograr mejores frutos que en Montevideo.

El 28 de junio de 1853 la Junta Económico Administrativa de la villa de Guadalupe, hoy Canelones, se reunió como era habitual. Estaba presidida por el celoso párroco de la villa, Pbro. Jacinto Vera.²³ Entre los asuntos tratados, la Junta consideró una solicitud del P. Francisco Ramón Cabré.

²³ Lorenzo A. Pons: *Biografía del Ilmo. y Revmo. Señor Don Jacinto Vera y Durán, Primer Obispo de Montevideo*, Montevideo, 1904. Juan Villegas SJ: *Vida de Monseñor Jacinto Vera*, Salto, 1991.

El P. Cabré, presentándose como presbítero y a nombre propio, solicitaba de la Junta la concesión de un terreno en la villa de San Juan Bautista para poder dedicarse con cierta estabilidad a la enseñanza. Expresaba estar «urgido por las dolencias habituales que son notorias». Pretendía instalarse en Santa Lucía a causa «de la salubridad de aquel territorio» y allí sanar radicalmente o, por lo menos, aliviar sus padecimientos. El P. Cabré no quería permanecer inactivo y por eso buscaba dedicarse a la enseñanza y «demás actos de beneficencia pública propios de un sacerdote». Por eso procuraba construir un «local aparente».

A la Junta solicitó, con el objeto de poder realizar sus propósitos, un terreno en propiedad. Convenía que fuese suficiente, no sólo para atender a las necesidades actuales, sino también «con respecto a lo que este país llegará a ser como lo será el pueblo de Santa Lucía respecto a su población, dentro de breve tiempo». El P. Cabré entendía que su interés particular conjugaba con el bien público.

La solicitud del P. Cabré fue tratada sobre tablas por la Junta. Se dispuso también que fuese considerada por la Comisión Auxiliar del pueblo de San Juan Bautista y por una comisión formada en el seno de la Junta Económico Administrativa. Esta quedó integrada por el presidente Pbro. Jacinto Vera y José García, uno de los miembros de esta Junta.²⁴ La de San Juan Bautista estaba integrada por Benjamín Martínez, Gregorio Pérez y José María Gutiérrez. Ambas se reunieron y para tratar el asunto que les había sido encomendado, a saber, la petición del P. Cabré.

La comisión de San Juan Bautista consideró:

[...] que estando como años había estaban casi totalmente abandonados en dicha villa los principios de educación pública y privada, así como los de la religión del Estado, fuentes principales del adelanto moral y felicidad presente y futura de todos los pueblos, y desde que el Presbítero pretendía difundir tan nobles y tan sagrados principios se le donase un terreno en propiedad, capaz de construir en él una casa para su habitación y un colegio particular bajo el cual ejerza todos los actos de su ministerio eclesiástico que llenase en su capacidad las demandas de comodidad actuales y futuras, ellos creían y eran de opinión, salvo mejor parecer de la Junta Económico Administrativa del Departamento, se le concediese para los efectos expresados y consignados en su solicitud, una de las manzanas que totalmente deshabitadas posee esta Villa siendo esta cesión de preferencia a cualquiera otra que fuese o pudiese ser solicitada.²⁵

²⁴ Junta Económico Administrativa de la Villa de Canelones, acta de la sesión del 28 de junio de 1853. Archivo General de la Nación (AGN), libro 446, f. 30-30 v.

²⁵ Junta Económico Administrativa de la Villa de Guadalupe, acta de la sesión del 1º de julio de 1843, f. 31.

La comisión, después de examinar detenidamente el asunto,

asintiendo en los mismos principios, deseando el más rápido adelanto de todos los pueblos del Departamento, y considerando las ventajas de utilidad y conveniencia pública, que con aquel establecimiento planeado reportará, no sólo al Departamento, sino todo el Estado,²⁶

aconsejó a la Junta Económico Administrativa se efectuase la donación del terreno al P. Cabré. Debía ser una manzana de cien varas cuadradas, a ser deslindada por el agrimensor competente. La posesión del terreno debía ser dispuesta por la Junta departamental. Tal fue la resolución tomada por las dos comisiones reunidas en Santa Lucía el 30 de junio de ese año.²⁷

Visto este parecer por la Junta Económico Administrativa del Departamento, Juan María Turreyro propuso que lo resuelto se aprobase en general y en particular. Advertía que debía formalizarse la concesión y después archivar la documentación. Turreyro entendía que en la documentación existían «conceptos luminosos que explican con suficiente claridad las ventajas productivas de la concesión del terreno que se trata».²⁸ Además, entendía que esta concesión no se encontraba trabada directa ni indirectamente con lo resuelto el 22 de mayo de 1852. Tampoco iba contra el contrato celebrado en la Comisión de Población y Fomento. Por todo ello se debía conceder una manzana cuadrada de cien varas.

Fermín Rodríguez, miembro de la Junta de Canelones, expresó que estaba de acuerdo con el parecer de la comisión y con las expresiones de Turreyro. Por su parte, el jefe Político de Canelones, quien se encontraba presente en la sesión de la Junta, expresó:

[...] que facilitará todos los elementos que sea posible para practicar la operación indicada dando posesión del terreno que se ha expresado al Padre Cabré o a quien él autorice para recibirla.²⁹

La Junta de Canelones dispuso que la copia debidamente legalizada del acta de la sesión del 1.º de julio, junto con todos los antecedentes, fuese entregada al P. Cabré para que le sirviese de «suficiente título de propiedad».³⁰

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.*, f. 31 v. Esta reunión contó con la presencia del Pbro. Vera y García, por la comisión nombrada por la Junta, y Gregorio Pérez y Medina y José María Gutiérrez, por la Comisión Auxiliar de San Juan Bautista. Benjamín Martínez no firmó, a pesar de estar conforme con la resolución, porque no consideraba a la Comisión *suficientemente autorizada como miembro de una comisión que no ha recibido las instrucciones necesarias para funcionar*. *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*, f. 32.

³⁰ *Ibíd.*

El 11 de noviembre, el P. Cabré volvió a presentarse ante la Junta Económico Administrativa con el objeto de solicitar una declaración más explícita sobre la donación que se le había hecho del área de una manzana de terreno en el pueblo de Santa Lucía.³¹ No dudaba del espíritu de la donación ni tampoco de las facultades que poseía la Junta para otorgarla, pero temía «al discurso de los años y a la interpretación de tradiciones para entonces».³² Expresaba el P. Cabré:

Naturalmente la Junta preferirá donar un terreno a un poblador que más ventajas proporcione a un pueblo o según el edificio que se proponga construir o industria a que le destine por los beneficios que de ella resulte al pueblo mismo, y al público en general, pero esto no importará ni constituirá derecho al pueblo, ni al público para que en ningún tiempo se pretenda que el agraciado quedó sujeto a ninguna traba respecto a la propiedad de aquel terreno, la cual adquirió legítima y legalmente constituyendo la propiedad exclusivamente suya desde que cumpla su población o dé principio a ella dentro del término prescrito.³³

Ante este nuevo petitorio del P. Cabré, la Junta de Canelones acordó que se considerara suficiente la exposición mencionada, que concordaba con el espíritu con que se donó el terreno, tal como se consignaba en el acta de la sesión del 1º de julio. Se entendía que la donación del terreno se confería personalmente al P. Cabré o a quien por derecho le sucediese sin reato y sin restricción alguna.

El 24 de diciembre de 1853 la Comisión Auxiliar de San Juan Bautista consultó a la Junta de Canelones acerca de un aumento de varas en la manzana a donar al P. Cabré. En la sesión del 21 de enero de 1854 la Junta resolvió que la manzana a otorgar al P. Cabré debería poseer las mismas medidas que las manzanas de ese pueblo, «aunque en el documento de concesión se expresa el menor número de varas que el que tienen las demás manzanas».³⁴

La Junta resolvió entregar una copia autorizada de este acuerdo al P. Cabré, a los efectos de que le sirviese de parte integrante de su documento de propiedad.

Interesa conocer que en noviembre de 1853 la Junta Económico Administrativa constituyó una comisión compuesta por su presidente, Pbro. Jacinto Vera, y José García, con el objeto de arbitrar medios con la finalidad de establecer provisoriamente la educación de niños. Esta comisión se expidió indicando:

³¹ *Ibíd.* Acta de la sesión del 11 de noviembre de 1853. *Ibíd.*, f. 39.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*, Acta de la sesión del 21 de enero de 1854. *Ibíd.*, f. 41 v.

[...] que las circunstancias calamitosas que han corrido [referencia clara a la Guerra Grande] le privaron adoptar ningún medio y en lo sucesivo desde que el gobierno ofrece recursos en el derecho de corrales para atender aquel objeto, piden ser exonerados de aquella especie de compromiso que contrajeron y que no han podido realizar por causas independientes de su voluntad que quedan referidas.³⁵

Comentarios

En tiempos en que no existía la personería jurídica, el P. Cabré se presentó ante la Junta Económico Administrativa de Canelones y obtuvo a título personal una manzana de terreno en la villa de San Juan Bautista.

Se presentó alegando motivos enteramente personales. Buscaba aliviarse de sus achaques y para ello pretendía trasladarse a Santa Lucía. No quería permanecer inactivo. Su celo pastoral lo impulsaba a dedicarse a la enseñanza y a las tareas propias de su ministerio sacerdotal según el carisma jesuítico. Procuraba organizar una labor de enseñanza particular, a la cual le asignaba proyecciones de futuro, a juzgar por las consideraciones establecidas en su petitorio. El P. Cabré preveía un desarrollo de la población y de la villa.

Por otra parte, resulta interesante observar que el peticionante no se presentaba como jesuita ni como padre, sino como presbítero. Se puede dar por descontado que el presidente de la Junta y quizás todos los miembros de la Junta departamental sabían que el P. Cabré era jesuita. Él se había dado a conocer durante el sitio de Montevideo. Habrá que recordar que Vera había sido educado en el colegio de los jesuitas de Buenos Aires durante el período rosista; allí recibió su formación seminarística y posiblemente haya conocido al P. Cabré. El Pbro. Vera, cura vicario de Canelones, vería con beneplácito que los jesuitas se instalasen en Santa Lucía para dedicarse a ministerios pastorales y a las tareas de la enseñanza por medio de un colegio. Podría ser, incluso, que Vera hubiese secundado el proyecto de los jesuitas y que éstos se hubiesen decidido a instalarse en el departamento de Canelones aprovechando la feliz circunstancia de contar en la presidencia de la Junta con un afectuoso colaborador del proyecto jesuítico.

De ninguna manera cabe pensar en una componenda irregular entre el P. Cabré y quien más adelante sería el primer obispo diocesano de Montevideo

³⁵ *Ibidem*, f. 42 v. Información provechosa sobre la Junta se podrá encontrar en Juan Villegas SJ: «Actuación de la Junta Económico Administrativa de Canelones después de la Guerra Grande», en Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay: *Actas del III Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia. El Municipio en Iberoamérica (Cabildos e Instituciones Locales)*, tomo II, Montevideo, 1995, pp. 161-185.

y del Uruguay. La concesión no la otorgó el presidente de la Junta. Tanto la Comisión Auxiliar de San Juan Bautista, como la comisión formada entre los miembros de esta y los miembros de la comisión formada por la Junta Económico Administrativa de Canelones, y la misma Junta de Canelones aprobaron por unanimidad el proyecto y accedieron a que se concediese la donación solicitada.

Desde el punto de vista de la Compañía de Jesús, sucedía que alguien debía ser el benefactor de una concesión de terreno por parte de la Junta departamental, aunque en la intención fuese destinada para que la congregación fundase un colegio.

Situación de la educación en Canelones

En la sesión de la Junta Económico Administrativa de Canelones celebrada el 18 de mayo de 1858 se analizó un informe realizado por una comisión constituida dentro de la Junta el día 13 de abril. El Ministerio de Gobierno había solicitado que le indicasen las necesidades del departamento. El proyecto de informe a consideración de la Junta comprendía cuatro temas: educación pública, caminos, agricultura y templos.

Respecto a la educación pública, expresaba lo siguiente:

Lamenta la Comisión el estado de abandono y atraso en que se encuentran todas las Escuelas del Departamento. Los preceptores, en general, pagos con poca regularidad no pueden contraerse al desempeño de sus deberes del modo que debiera exigírseles para el mayor adelanto de los educandos.³⁶

Por ese tiempo la Junta ya poseía la disponibilidad de los fondos, de los que había carecido durante la Guerra Grande, que había finalizado en 1851. Ya se podía mejorar el pago de los preceptores. La Comisión entendía

que cuando se trata de mejorar el Departamento, lo principal, lo más urgente, es la instrucción pública, como la base de la felicidad de los Pueblos. Agregaba, además, que de este fin no hay sacrificio por fuerte que sea que la Junta no deba aceptar, para levantar la educación del estado de postración en que se encuentra proporcionando a los niños que se educan los medios de hacer efectiva la educación que el Gobierno les costea.³⁷

La Comisión propuso, además, que la Junta de Canelones y las comisiones auxiliares de las otras localidades del Departamento vigilasen de manera

³⁶ *Ibidem*, acta de la sesión del 18 de mayo de 1858. *Ibidem*, f. 91 v.

³⁷ *Ibidem*.

constante los establecimientos de enseñanza por medio de uno de sus miembros. Por lo menos, una vez por semana. Estos visitadores tendrían el cometido de informar a la Junta sobre el estado de adelanto de los educandos y de la conducta del preceptor.

Así mismo, la Comisión propuso que se aumentase el sueldo al preceptor de la Escuela Pública de Canelones con el propósito de que allí se enseñara también francés y teneduría de libros. Los alumnos serían los más adelantados de la escuela y quienes a juicio del preceptor pudiesen aprovechar esos cursos. Se trataba de conocimientos que se consideraban importantes, cualquiera fuera el destino que les tocara en el decurso de la vida.

Al mismo tiempo se destacaba la generosidad del Pbro. Manuel Francés, quien impartía enseñanza de latinidad a siete u ocho estudiantes de la villa de Guadalupe.³⁸ En la época se trataba de una enseñanza que se juzgaba indispensable y la más importante para los jóvenes que quisiesen dedicarse a la carrera de las letras.

Respecto a la escuela de niñas, se proponía crear una Comisión de Señoras que realizara con las alumnas lo que se había propuesto que realizaran la Junta y las comisiones respecto a las escuelas de varones. Se entendía que las señoras tomarían con agrado este encargo honorífico en orden a ayudar a la educación de las jóvenes. Vigilarían sus trabajos, su asistencia y conducta. Además, serían una garantía para las madres pobres, que crecerían en la estima de la educación que se les brindaba a sus hijas.³⁹

Más adelante, al referirse al pueblo de Santa Lucía, el informe efectuaba una referencia al colegio de los jesuitas.

Y a propósito de tratar del pueblo de Santa Lucía, su posición topográfica, las ventajas que proporciona al desahogo de la capital como ya se ha dicho, reproduce la Corporación y el Jefe Político su nota de fecha 15 pasado sobre el establecimiento del Colegio de los Padres jesuitas.⁴⁰

³⁸ Por resolución de la Junta Económico Administrativa se envió al Pbro. Francés una nota de agradecimiento por su labor en la enseñanza de Latinidad. El 28 de mayo de 1858 el Pbro. Francés remitió una nota de agradecimiento a Calixto Acevedo, presidente de la Junta Económico Administrativa de Canelones, con motivo del reconocimiento recibido. *Ibidem*, libro 573, f. 199. Consta que Mons. Vera distinguió siempre al Pbro. Francés como buen sacerdote.

³⁹ *Ibidem*, libro 446, acta de la sesión del 18 de mayo de 1858. Este informe, que comenzó en el folio 91 v., continuó en otro que por error no posee foliación. La comisión que produjo este informe estuvo compuesta por el vicepresidente, M. Calixto de Acevedo, y el Pbro. Jacinto Vera, y contó con el reconocido y ponderado aporte del jefe político departamental, coronel Pantaleón Pérez.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 92.

Una comunicación de la Junta Auxiliar de San Juan Bautista señalaba que en esa población en 1858 existían dos escuelas nacionales y tres privadas, que atendían a 121 alumnos. Las públicas eran dirigidas por Octavio Martos y María Antonia de Córdoba. En la escuela nacional de varones, como se la denominaba, se enseñaba a leer, a escribir, aritmética, gramática castellana y doctrina cristiana. En la de niñas se enseñaba, además, a coser y toda labor de aguja.⁴¹

Para la escuela de varones de San Juan Bautista, según se dejaba constancia, se recibieron de las autoridades de la enseñanza en Montevideo los útiles siguientes: 23 ejemplares del libro *Amigo de los niños* y dos de la *Historia sagrada*; 22 catecismos y 24 catones (sic); 24 *Elementos de gramática*; *Aritmética* del Dr. Viña; 36 cartillas; una mesa; cuatro bancos y una pizarra grande. Así se hacía constar en octubre de 1859.⁴²

Los medios ciertamente no abundaban. Eran épocas difíciles. Se podían efectuar estas consideraciones en todos los ámbitos. Así, por ejemplo, lo expresaba el periódico montevidiano *El Nacional* al comentar la digna celebración de las fiestas patronales en la localidad de San Juan Bautista en el año 1857. En la fiestas se había rendido «digno homenaje al culto divino y celebrando aquél con fiestas y distracciones adecuadas al recuerdo del día». El periódico ponderaba las celebraciones aún más considerando la escasez de medios.

Si consideramos la escasez de medios y las dificultades que es necesario vencer en nuestras poblaciones de campaña para actos de esta naturaleza, no es posible dejar de sentir una agradable impresión al ver que el espíritu de cultura y de progreso, favorecido por el concurso espontáneo de todos, se sobrepone a aquellos inconvenientes.⁴³ Así se expresaba la crónica.

Y agregaba:

Hemos visto que un pueblo, que contiene un corto número de habitantes de escasa fortuna en su mayor parte, ha celebrado el culto divino, con una solemnidad y decoro, muy superior a sus medios y recursos, y después de cumplir con aquellos sus otros deberes de conciencia, le hemos visto concurrir a hacer agradable fiesta, con regocijos públicos adecuados, en que ha reinado la más fraternal armonía, el orden y la alegría.⁴⁴

⁴¹ *Ibidem*, Comisión Auxiliar de San Juan Bautista, *Relación de las Escuelas Nacionales y Particulares que existen en la Villa de San Juan Bautista*, sin fecha, f. 164.

⁴² Octavio Martos, presidente de la Comisión Auxiliar de San Juan Bautista. San Juan Bautista, octubre de 1859. *Ibidem*, f. 247.

⁴³ *El Nacional*, cuarta época. Montevideo, 30 de junio de 1857, número 1 116.

⁴⁴ *Ibidem*.

Para el articulista lo acaecido el 24 de junio con motivo de las fiestas patronales hablaba bien del pueblo:

Todo eso revela que el pueblo de San Juan Bautista, es un pueblo moral, religioso y culto, y que mucho hay que esperar del progreso y adelanto a que está llamado por la índole de sus habitantes, como por muchas otras circunstancias.⁴⁵

Preocupaciones por la educación

Dificultades de medios. Dificultades por todas partes. Sin embargo, tanto las autoridades nacionales como las departamentales procuraron sacar adelante la empresa de dotar de medios educativos a los pueblos del departamento de Canelones. Es que estas acciones, algunas de las cuales tuvimos ocasión de considerar, estaban respaldadas por hombres que comprendían la importancia de la obra educativa.

Recuérdese el parecer citado del informe de aquella comisión y que fuera volcado en el transcurso de la sesión celebrada por la Junta Económico Administrativa de Canelones el 18 de mayo de 1858. En aquella oportunidad se colocaba la educación en la «base de la felicidad de los pueblos».⁴⁶ Ante el estado de postración en que se encontraba, esa comisión entendía que debía hacer los mayores esfuerzos para levantarla.

A propósito de un tema educativo, Juan María Turreyro, miembro de la Junta, opinó en el ámbito de una sesión que

La principal obligación de este cuerpo es promover las mejoras materiales dadas de sus respectivos Departamentos; pero la base de esas mejoras, Excelentísimo Señor, es el restablecimiento de la moral, restablecimiento decimos porque ese elemento en la campaña hace años que adolece gravemente y sin su convalecencia en vano es que estos cuerpos procuran llenar el objeto de su institución mejor fuera que no existieran, sea dicho esto con todo respeto.⁴⁷

Las autoridades del Instituto de Instrucción Pública, al dar las disposiciones sobre los exámenes anuales a que debían someterse los alumnos de las escuelas, motivaban a las autoridades del departamento de Canelones para que prestasen atención a esos exámenes y a la educación.

⁴⁵ *Ibídem.*

⁴⁶ Junta Económico Administrativa de la Villa de Guadalupe, acta de la sesión del 18 de mayo de 1858. AGN, libro 446, f. 91 v.

⁴⁷ *Ibídem*, acta de la sesión del 25 de abril de 1858, folio equivocadamente señalado con el número 90.

Con este motivo, y aun cuando, antes de ahora, ya ha sido materia de recomendaciones especiales de esta Corporación, [el Instituto de Instrucción Pública] no cree de más volver llamar la atención, y al celo de la Junta hacia la necesidad e importancia de dar a la educación el preeminente lugar que debe tener ella, la enseñanza moral y religiosa, a fin de que contrayéndose a dar a ese interés el desarrollo que nuestra necesidad necesita, ella pueda recoger los puntos que permite, todo para su bienestar y felicidad.⁴⁸

Con anterioridad, una circular del Ministerio de Gobierno firmada por Florentino Castellanos expresaba sus preocupaciones por la educación en la forma siguiente:

Una de las primeras atenciones del Gobierno entre las muy numerosas que le rodean desde su marcha constitucional, ha sido facilitar los medios de la educación pública, porque comprende que ella es la base y garantía de nuestras instituciones.⁴⁹

El gobierno del presidente Juan Francisco Giró entendía que no sólo la educación conducía al progreso, sino también la vida religiosa y moral de los pueblos. Por este motivo, al percibirse una reacción económica en el país de posguerra, tuvo a bien ofrecer quinientos pesos para la construcción de algún templo en el departamento de Canelones, con la condición de que los vecinos pusieran otro tanto. Esta cantidad de quinientos pesos sería la que le correspondería al departamento del total de seis mil pesos que se destinaba para este rubro en todo el país. La Junta Económico Administrativa de Canelones, a propósito de esta iniciativa gubernamental, ponderó la importancia de la religión. Por su parte, el portavoz del gobierno Dr. Florentino Castellanos, eminente masón, quien años después se enfrentaría al vicario apostólico Jacinto Vera, expresaba en su nota lo siguiente:

En el interés que tiene el gobierno de propender por todos los medios posibles y de que pueda disponer, a proporcionar a los Departamentos de Campaña los elementos de adelanto de que hoy carecen, y siendo uno de ellos la erección de templos en que sus habitantes puedan debidamente [cumplir] las obligaciones que les impone nuestra santa religión; ha resuelto destinar una cantidad de seis mil pesos, con el objeto de auxiliar la

⁴⁸ *Ibíd.*, Manuel Herrera y Obes y José G. Palomeque, secretario, a la Junta Económico Administrativa del Departamento de Canelones, Montevideo, 10 de noviembre de 1858. AGN, Libro 573, f. 158.

⁴⁹ *Ibíd.*, Florentino Castellanos, Circular del Ministerio de Gobierno, Montevideo, 26 de junio de 1852. AGN, Libro 571, f. 15.

construcción de un templo en los Departamentos en que no exista, y que se vean obligados por ello a improvisarlos en edificios inadecuados.⁵⁰

Con autoridades que pensaban así, en medio de dificultades y carencias, la fundación del colegio de los jesuitas en San Juan Bautista en esos años habría venido a ser un interesante aporte al departamento de Canelones y particularmente al pueblo de Santa Lucía. Porque era un aporte a la educación y al cultivo moral y religioso de niños y jóvenes.

5. La libertad para el colegio y el cierre

Como queda dicho, ante las dificultades y oposiciones que impedían el funcionamiento del colegio de los jesuitas de Montevideo, los hijos de san Ignacio de Loyola resolvieron cerrarlo y abrir uno en Santa Lucía. Por ese entonces el Pbro. José Letamendi se incorporó a la Compañía de Jesús y fue enviado a San Juan Bautista en compañía del P. Félix del Val, en tanto que el P. Cots pasó a Montevideo a ayudar al P. Sató en sus ministerios.

Libertad para el colegio

Fue la época en que se dio a conocer un pedido de los vecinos del departamento de Canelones, que fue publicado por el diario *La Nación* de Montevideo. Se deseaban establecimientos de enseñanza en campaña y se mencionaba especialmente la localidad de San Juan Bautista. Por ese entonces el presidente Gabriel Antonio Pereira firmó un decreto sobre el colegio de Santa Lucía, en el cual se establecía:

Informado el gobierno de que el Colegio situado en Santa Lucía y denominado de los Jesuitas, reúne las comodidades materiales y una enseñanza aventajada bajo la dirección de personas de ciencia y virtud, el Poder Ejecutivo ha acordado y decreta:

Artículo 1.º - Los estudios que se hagan en el Colegio de Santa Lucía, ya mencionado, se considerarán como Universitarios, siempre que en cuanto a las materias de enseñanza, su distribución, duración de cada curso y formalidades para ganarlos y ser admitidos los estudiantes en otros nuevos, se observe lo dispuesto en los estatutos de la Universidad mayor de la República [...] ⁵¹

⁵⁰ Ibídem, Montevideo, 25 de junio de 1852. Ibídem, f. 14.

⁵¹ Pérez SJ: o. cit., p. 641. El P. Pérez señala que este decreto era de 1856.

El P. Sató señaló su desacuerdo con el decreto a las autoridades. Entendía que el decreto quitaba a los jesuitas libertad para enseñar. El colegio de San Juan Bautista quedaba sujeto a la Universidad, que hacía poco tiempo había estado molestando a los jesuitas. En una carta del 5 de diciembre de ese año 1856, el P. Sató comentaba la situación al P. General de la Compañía de Jesús, P. Beckx:

El anhelo que los gobernantes manifiestan por la buena educación de la juventud; la absoluta libertad de enseñanza que se nos ofrece, después del sobredicho decreto, para el Colegio de Santa Lucía; la paz que se va consolidando en esta República más liberal que las otras; las frecuentes e instantes peticiones de los padres de familia para que volvamos a abrir nuestras escuelas, después de haber paladeado los frutos amarguísimos y experimentado los males que se originan del actual sistema de educación, son circunstancias muy favorables, en caso de que Vuestra Paternidad quiera enviarnos sujetos, para abrir el colegio de Santa Lucía. ¿Quién no creería que por estas circunstancias se nos manifestasen los designios de la divina voluntad? Si hubiera sujetos bastantes, creo firmemente que, vencidas las primeras dificultades, la religión allegaría abundantes frutos y nuestra Misión cobraría nueva vida.⁵²

El presidente Pereira, ante la falta de jesuitas para dedicarse a la enseñanza, se tomó la libertad de dirigirse al sumo pontífice Pío IX el 31 de mayo de 1858 en los términos siguientes:

Beatísimo Padre:

Desde los primeros momentos que la Divina Providencia se dignó elevarme a la suprema magistratura de mi patria, por el voto uniforme de mis compatriotas, fue uno de mis primeros deseos, de acuerdo con los del pueblo oriental, restituir a la Religión, al culto que nos legaron nuestros mayores, todo el esplendor que los incidentes de una prolongada guerra habían empeñado, sin debilitar el sentimiento religioso en el corazón de estos pueblos. El flagelo de la peste que el año próximo pasado diezmo la población de esta capital, secundado de agitaciones políticas, propias de nacientes Estados, no me permitieron realizar mis deseos hacia aquellos interesantes objetos. Libre ya el Pueblo Oriental de tales inconvenientes, y en posesión de la paz y tranquilidad que le da el imperio de sus instituciones, me apresuro a satisfacer los votos de mis conciudadanos en relación a sus primeras necesidades, Religión y educación religiosa, fuente de todos los bienes y único remedio de todos los males políticos, sociales y domésticos.

⁵² *Ibíd.*, p. 642.

Para el lleno de tan importantes objetos, entre otras saludables medidas, se ha dictado un decreto en que se da plena libertad a los Padres de la Compañía de Jesús para enseñar según su Instituto, decreto que estos días espero será elevado a ley por las Honorables Cámaras legislativas. Mas no pudiendo tener su debido efecto sin contar con el número competente de Padres de la inmortal Compañía de Jesús, que llenen la necesidad de la educación religiosa y literaria de nuestra juventud, al mismo tiempo que moralicen nuestras campañas por medio de evangélicas misiones, he creído indispensable dirigirme a Vuestra Santidad con esta confidencial comunicación rogándole como un hijo espiritual al Padre espiritual de los fieles, tenga a bien proporcionar a lo menos el alivio que sea posible a los graves males espirituales, que en tanto grado afligen a estos sus hijos, y para ello se digne proveernos al menos de ocho o diez religiosos de dicha Compañía, que unidos a los pocos y ejemplares que aquí existen, llenen mis votos y los del pueblo Oriental que presido. Uno y otro les ofrecemos toda la protección que cabe en la religiosidad de los sentimientos que nos animan, y comenzaré por proveer a todos los gastos de su cómodo transporte [...] ⁵³

El papa Pío IX contestó al presidente Pereira con fecha 19 de julio de 1848. Entre otras cosas le expresaba:

Nos suplicáis encarecidamente, que queramos enviar a ese país otros diez o a lo menos ocho religiosos de la misma Sociedad, para que en unión de los otros puedan dedicarse a la salud eterna de ese pueblo y a su mejor educación. Sabed, pues, que Nos, accediendo a vuestras súplicas tan dignas de todo elogio, hemos excitado a nuestro querido hijo Pedro Beckx, Preósito General de la Compañía de Jesús, para que envíe a ese país los sacerdotes que pedís; y éste, obsecuente a nuestros deseos, pondrá todo su conato para que, como mejor se pueda, queden satisfechos vuestros deseos. ⁵⁴

Mientras la carta iba encaminada a Roma, el presidente recibía una nueva solicitud firmada por treinta representantes de otros muchos, solicitando plena libertad de enseñanza para los padres de la Compañía de Jesús. Gabriel Pereira, libre de las influencias de los enemigos de los jesuitas, firmó el decreto del 28 de junio de 1858, que concedió libertad de enseñanza a los colegios de los jesuitas. *El Comercio del Plata*, periódico masónico redactado por un individuo que había recibido educación de los jesuitas, puso el grito en el cielo y dio lugar a una polémica periodística.

⁵³ Carta de Gabriel Antonio Pereira al papa Pío IX, Montevideo, 31 de mayo de 1958. *Ibidem*, p. 648-649.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 649.

Se sabe que el Pbro. Jacinto Vera solicitó a la Junta Económico Administrativa de Canelones que se dirigiera al gobierno de la República pidiendo la «entera libertad» para los estudios del colegio de los jesuitas de San Juan Bautista. Esta solicitud era del 23 de abril.⁵⁵ En ella se pedía que el gobierno otorgase la entera libertad a la educación brindada por el colegio de los jesuitas «con la sola restricción de presentar examen sus alumnos en la Universidad del Estado en caso de recibir grado».⁵⁶ Para tratar este asunto a nivel de la Junta se decidió que Juan María Turreyro informara.

En la sesión celebrada el día 25, Turreyro propuso una minuta de comunicación al gobierno de la República. Este escrito, que fue aprobado por la Junta en esa sesión, expresaba, entre otras cosas, lo siguiente:

[La Junta entiende que] la principal obligación de estos cuerpos es promover las mejoras materiales dadas de sus respectivos departamentos; pero la base de estas mejoras, Excelentísimo Señor, es el restablecimiento de la moral, restablecimiento decimos porque ese elemento en la campaña hace años que adolece gravemente [...]

La Junta entendía que la mejora no se podría dar

por las trabas que impone el decreto en ella recaído. Sin duda él está fundado en la ley; pero el poder que tiene la autorización de sancionarla la tiene también para derogarla o modificarla en parte cuando el bien público se interpone manifestando la inconveniencia de ella.

¿Cuáles eran las trabas experimentadas? Y ¿quién las ponía en el camino? El texto aprobado por la Junta de Canelones expresaba:

Las trabas que contiene el decreto a que esta Corporación se refiere es la injerencia que da al Instituto en los métodos de enseñanza, exámenes, etc. Tales trabas e injerencias, tal vez, no permite la institución de los Padres jesuitas a los seculares, y tal vez a aquellos mismos les está prohibido revelarlo; pero de cierto no les está el que sus alumnos no reciban grados en ciencias mientras no rindan examen ante el Instituto y sean en él aprobados. Tampoco esa excepción importa que el gobierno renuncie a su facultad de prohibir la continuación de los tales colegios si la instrucción que en ellos se reciba no es conforme a las leyes canónicas y civiles. Y no podrán, Excelentísimo Señor, conciliarse las dificultades que produce el decreto de que hablamos con las ventajas que ha de producir sin ellas; el Colegio de Santa Lucía para este Departamento para el de Florida, San

⁵⁵ Pbro. Jacinto Vera a la Junta Económico Administrativa de Canelones, Villa de Guadalupe, 23 de abril de 1858. AGN, libro 573, f. 180.

⁵⁶ Junta Económico Administrativa de la Villa de Guadalupe, acta de la sesión del 23 de abril de 1858. AGN, libro 446, f. 90 v.

José, y tal vez para muchos más: Ruega esta Corporación, otra vez, se sirva considerar las razones expuestas en la representaciones que reproducimos, que ellas han de pesar gravemente en el ánimo del gobierno.

El escrito expresaba que el Instituto de Instrucción Pública debía renunciar a algunas de sus atribuciones en favor del colegio de Santa Lucía. Por otro lado, se señalaba que la Junta Económico Administrativa de Canelones creía cumplir con un deber político importante, y a la vez con un deber religioso, al efectuar esa solicitud al gobierno. También recordaba que el colegio en cuestión no había costado nada al erario público y que no solicitaba nada para su manutención. Así mismo se consideraba que la franquicia pedida en beneficio del colegio podría ser concedida a manera de ensayo. Lo que se solicitaba era de gran importancia para el fomento del departamento.⁵⁷

El gobierno accedió a conceder plena libertad de enseñanza al colegio de los Padres de la Compañía de Jesús, no sólo al de San Juan Bautista, sino también a cualquier otro que fundaren los jesuitas. El decreto, firmado por el presidente Pereira y por el Ministro Antonio Díaz, expresaba en sus considerandos lo siguiente:

Atendiendo a las razones manifestadas por varios padres de familia de la Capital, por sí y a nombre de otros de los Departamentos de Canelones, San José y Florida, y a la conveniencia de autorizar establecimientos de educación en la campaña que, dirigidos por personas competentes y de reconocida moralidad, contribuyan al adelanto e instrucción de la juventud principalmente en los Departamentos del Interior.⁵⁸

En su parte resolutive, el decreto del 28 de junio contenía cuatro artículos. En el primero se restablecía el colegio de los jesuitas de San Juan Bautista y se autorizaba a los padres a fundar otros colegios donde quisiesen

El artículo segundo estableció la libertad de enseñanza a los profesores de la Compañía de Jesús, y en el tercero se colocaba una restricción a esta libertad para los alumnos de los jesuitas que quisiesen aspirar a los grados. He aquí el texto de estos artículos del decreto:

Artículo 2.º - Concédese a los profesores de la Compañía la más absoluta libertad de enseñanza, y la completa independencia de todo Cuerpo

⁵⁷ *Ibidem*, acta de la sesión del 25 de abril de 1858. *Ibidem*, f. 90-90 v. En torno a los folios 90 se recuerda que existe un folio sin numerar y por lo tanto un error.

⁵⁸ Pereira, presidente, y Antonio Díaz, Decreto Instrucción Pública, Montevideo, 28 de junio de 1858. En C. Armand Ugon, J. C. Cerdeiras Alonso, L. Arcos Ferrand y C. Goldaracena: *República Oriental del Uruguay. Compilación de Leyes y Decretos. 1825-1930*, tomo IV: 1854-1858, Montevideo, 1930, p. 417 s.

literario, pudiendo hacer uso de textos propios para la enseñanza en todas las materias, reglamentándola como lo tengan por conveniente.

Artículo 3º - Sin perjuicio de las disposiciones anteriores, los alumnos que aspiren a grados universitarios, darán todas las pruebas que exigen los estatutos de la Universidad Mayor de la República.⁵⁹

En la sesión de la Junta Económico Administrativa del Departamento de Canelones celebrada el 1º de julio siguiente, el Pbro. Jacinto Vera mocionó para que la Junta hiciese conocer al gobierno su agradecimiento por las franquicias que concediera a favor del colegio de San Juan Bautista. Esta moción fue recibida con beneplácito por la Junta, quien designó a Turreyro para que le propusiese un borrador de nota.⁶⁰

Turreyro cumplió con el encargo de la Junta y en la sesión del 17 de julio presentó a su consideración un borrador de nota de agradecimiento, que fuera considerado en general y en particular sin que nadie de los presentes hiciese observación alguna, por lo cual este texto fue asumido por la Junta y enviado al gobierno.

A la vez que se agradecía al gobierno por el decreto del 28 de junio, la Junta realizaba ciertas puntualizaciones:

Que la educación moral es la base de toda mejora material, y que sin ella es en vano que los cuerpos municipales pretendan llenar el fin de su institución, lo dijo la Junta en la solicitud referida y lo repite ahora con la vehemencia de su más íntimo convencimiento. Que los Padres jesuitas son los más aparentes para imprimir aquella educación, lo han dicho y están diciendo muchos sabios en Europa y en América, y lo ha aprobado muy elocuentemente la experiencia y esto justifica la solicitud de esta Corporación y la equidad de ese decreto que provoca nuestra gratitud.⁶¹

La nota aporta información sobre algunos antecedentes. Por ella se conoce la razón que adujeron los vecinos de San Juan Bautista y los de Canelones al elevar su solicitud al gobierno en noviembre de 1856. Ellos expresaban que no enviaban a sus hijos a cursar estudios superiores a Montevideo. Sus razones fueron tan convincentes que, publicadas en la prensa, no recibieron contestación. Para ellos, no conceder educación secundaria en campaña significaba considerar a sus habitantes de una condición más humilde que a los de Montevideo. Esta situación se dio antes del decreto del 28 de junio. Es por

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Junta Económico Administrativa de la Villa de Guadalupe, acta de la sesión del 1º de julio de 1858. AGN, libro 446, f. 98 v.

⁶¹ *Ibíd.*, acta de la sesión del 17 de julio de 1858. *Ibíd.*, f. 101.

ese motivo que los vecinos del departamento se sumaban gustosos a la expresión de gratitud de la Junta.

El jefe Político departamental, que se encontraba presente en la sesión, se adhirió a la nota de gratitud de la Junta.

El colegio de los jesuitas de Santa Lucía, que también brindaba formación seminarística a algunos jóvenes aspirantes a recibir el orden sagrado, parecía haberse consolidado. Sin embargo, una tormenta se alzaba contra los jesuitas en Uruguay. Es que sus enemigos no dormían.

6. La expulsión de los jesuitas

En el año 1859 el gobierno del presidente Gabriel A. Pereira expulsó a los padres de la Compañía de Jesús del Uruguay. Con esta medida los jesuitas se retiraron de San Juan Bautista y de su colegio.

La ocasión la brindó la celebración del 6 de enero de 1859, día de Epifanía, en que se realizó una ceremonia especial en la capilla de la Caridad. En el transcurso de esa celebración un presbítero formado por los jesuitas oficiaba la primera misa y cinco jóvenes vestían el hábito de Hermanas de la Caridad e ingresaban en el noviciado.

La predicación estuvo a cargo del P. Félix del Val, jesuita, quien tuvo ocasión de establecer las diferencias entre la caridad cristiana, virtud teológica, y la filantropía, expresión fraternal masónica. El acontecimiento del día revelaba claramente esa diferencia. Los filántropos eran capaces de dar limosnas y hacer obras de provecho, pero no podían acceder a las exquisiteces de la caridad, que llevaba a darse uno mismo por la gloria de Dios y en bien del prójimo, como sucedía con las jóvenes que en una impresionante ceremonia se consagraban a la vida religiosa.

La prensa se hizo eco del acto. De él se ocupó *La República*. Por su parte, *La Nación* destacó el gozo general reinante ante la consagración de cuatro jóvenes orientales y una francesa que emprendían el camino de la vida religiosa. A los dos días, *El Comercio del Plata* criticó la parte oratoria del acto, dado que el sacerdote anciano que hizo uso de la palabra se había permitido expresar que «la filantropía es la moneda falsa de la caridad». El articulista era, según el P. Rafael Pérez, Pintos, quien pertenecía a la logia Sociedad Filantrópica. Él juzgaba de extraña, falsa, impía, insensata y audaz la sentencia del P. Del Val.

El 10 de enero siguiente, el P. Sató recibió una nota del ministro Antonio Díaz en la que este le manifestaba el malestar que le había causado al gobierno la doctrina sostenida por el P. Del Val. Gran parte de la población la sentía perturbadora de la tranquilidad pública. Se temían consecuencias de

orden público. Por consiguiente, el ministro pedía al P. Sató, como superior, que desaprobara y corrigiera a su súbdito.⁶²

El P. Sató contestó al ministro solidarizándose con el P. Del Val, con fecha 13 de enero. Al ministro le hacía ver la trayectoria de dieciocho años en que los jesuitas se habían destacado en el servicio a la población, de tal forma que,

[...] durante este transcurso de años, jamás se ha visto en los individuos de la Compañía de Jesús sino sacrificar nuestras comodidades y emplear nuestras horas para consuelo del afligido, para alivio del enfermo, para instrucción del pueblo, para moralizar al militar y a todas las clases de la sociedad. Nuestra misión no es otra sino la de moralmente instruir a los pueblos por medio de las explicaciones más sencillas de las verdades de la religión, y estamos en la persuasión de que las verdades que enseña la Religión Católica, expuestas según el sentido de la Santa Iglesia, sin exageración ni fanatismo, que no es posible haya siguiendo el dicho sentido de la que es madre infalible, está muy distante de producir perturbaciones de ningún género.⁶³

Al ministro Díaz no le satisfizo la contestación del P. Sató. El 18 de enero volvió a escribirle mostrando la preocupación existente por las actividades de los jesuitas dirigidas a otros objetos que no eran los educativos y que habían sido reconocidos por el decreto del 28 de junio del año anterior. Pero lo que resultaba más alarmante era que los jesuitas esgrimían «teorías disolventes y desorganizadoras, que llegarían hasta romper los vínculos de la familia».⁶⁴ Es que entre tanto el gobierno había tenido conocimiento de una carta del P. Del Val a una joven que tenía vocación religiosa. En esa carta el P. Del Val instaba a la joven a seguir más la voluntad de Dios que la de su madre viuda, en la cual encontraría dificultades para proseguir su vocación.⁶⁵

El P. superior contestó la segunda nota del ministro defendiendo al P. Del Val, a quien consideraba

[...] hombre de costumbres irreprochables, de una abnegación la más completa, dotado de grandes talentos y erudición, muy versado en las cuestiones religiosas y morales, que ha enseñado por muchos años con aprobación y aplauso general.⁶⁶

⁶² Nota del ministro Antonio Díaz al P. José Sató SJ. Montevideo, 10 de enero de 1859. En Pérez SJ: o. cit., p. 656 s.

⁶³ Nota del P. José Sató SJ al ministro Antonio Díaz, Montevideo, 13 de enero de 1859. *Ibidem*, p. 657 s.

⁶⁴ Nota del ministro Antonio Díaz al P. José Sató SJ, Montevideo, 18 de enero de 1859. *Ibidem*, p. 659.

⁶⁵ Carta del P. Félix del Val SJ, Santa Lucía, 18 de diciembre de 1858. *Ibidem*, p. 909 ss.

⁶⁶ Respuesta del P. José Sató SJ al ministro Antonio Díaz, Montevideo, 20 de enero de 1859. *Ibidem*, p. 913. La respuesta está publicada las páginas 911-914.

El P. Sató procuró explicar la doctrina católica tocada por la carta del P. Del Val, pero la respuesta no fue del agrado del Ministerio y condujo a las autoridades a expulsar a los jesuitas del Uruguay. El 26 de enero por la mañana se presentó en el domicilio de los jesuitas un agente de policía portando los pasaportes para que los PP. Sató y Del Val pudiesen embarcar ese mismo día en una nave de guerra que debía zarpar rumbo a Santa Catalina. El P. Sató desde Río de Janeiro informó a su padre general en Roma de todo lo sucedido. El P. Del Val pasó a Porto Alegre a colaborar con sus hermanos en religión en sus trabajos apostólicos.

No bien partieron los dos padres, el *Diario de la Tarde* dio a conocer el decreto de extrañamiento de los jesuitas. Su fecha, 26 de enero de 1859. En él se consideraba que los jesuitas no respondían sólo a los fines de la educación, por los cuales habían recibido amplias posibilidades, llegando hasta obtener libertad en sus colegios, sino que realizaban otras actividades. También se tenía en cuenta que el gobierno estaba obligado a impedir la divulgación de doctrinas perniciosas, que trajeran perturbaciones. Además, no se podía consentir que los jesuitas abusasen de su sagrado ministerio en perjuicio de las verdaderas conveniencias nacionales.⁶⁷

La disposición suscitó el descontento de la población y la hostilidad del clero.⁶⁸ En Buenos Aires, el periódico *La Religión*, en sus números del 5 y 26 de febrero de 1859, se hizo eco del incidente.⁶⁹ El clero pretendió hacer llegar su opinión contraria a la expulsión de los jesuitas, pero el pro-vicario apostólico, Pbro. Juan Domingo Fernández, no dio curso a su escrito. Entretanto, se daba a conocer el nombramiento de Vera como su sucesor en el vicariato.

Los jesuitas, en esta segunda época de su historia, habían arribado a causa de sus desavenencias con el gobierno de Juan Manuel de Rosas. Tuviron una destacada actuación durante la Guerra Grande atendiendo diversos campos de actividades en el Montevideo sitiado. Fundaron un colegio que después decidieron cerrar, porque no encontraban las condiciones ideales para impartir enseñanza según su sistema pedagógico. Parecería que estas condiciones las encontraron para el colegio que fundaron en la villa de San Juan Bautista. Sin embargo, no pudieron ver frutos estables de sus trabajos, dado que por diferencias ideológicas fueron expulsados del Uruguay a principios de 1859. De todas maneras, la iniciativa del colegio de San Juan Bautista tuvo de particular el hecho de que, aunque por corto tiempo, pudo contar en nuestro país con amplia libertad de enseñanza.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 661 s.

⁶⁸ Opinión del Sr. Moussy. *Ibíd.*, p. 662.

⁶⁹ *La Religión*, 2.ª serie, n.º 78, Buenos Aires, 5 de febrero de 1859, y n.º 81, 26 de febrero de 1859. *Ibíd.*, pp. 915-918 y p. 919 ss.

7. Conclusiones

La presencia fuerte de los padres de la Compañía de Jesús se hizo sentir en la antigua Banda Oriental a partir de la fundación de las reducciones jesuíticas del Paraguay y especialmente de los siete pueblos orientales del alto Uruguay. Se hizo sentir a través de sus indios cristianos y de múltiples formas que no es del caso ahora reseñar. Se hizo sentir a través de incursiones evangelizadoras por la campaña.

Sin embargo, con la fundación de la Colonia del Sacramento primero, y después con la fundación de la ciudad de San Felipe y Santiago de Montevideo, aparecieron los primeros colegios de la Compañía de Jesús en lo que andando el tiempo sería la República Oriental del Uruguay. El primero, denominado *San Francisco Javier*, era un sencillo colegio atendido por jesuitas portugueses de la provincia del Brasil de la Compañía de Jesús. El segundo, denominado *San Estanislao de Kostka*, sería atendido por jesuitas españoles, extranjeros o criollos de la Provincia del Paraguay con sede central en la ciudad de Córdoba, hoy República Argentina.

Este colegio de Montevideo tenía nivel escolar y llegó a impartir algo así como la enseñanza media de entonces, nada más. La vida del colegio de Colonia del Sacramento fue segada abruptamente cuando los portugueses abandonaron la ciudad y esta fue ocupada por los españoles. La vida del colegio de Montevideo finalizó abruptamente al ejecutarse el decreto de expulsión de Carlos III, en virtud del cual los jesuitas fueron alejados de Montevideo en julio de 1767; el colegio dejó de ser jesuítico.

Los padres de la Compañía de Jesús, que entretanto habían vuelto al Río de la Plata en 1836 y que habían sido admitidos por las autoridades eclesiásticas bonaerenses y por el gobierno de Juan Manuel Rosas, comenzaron a realizar ministerios pastorales, otra vez, en la República Oriental. Cuando en 1841 tuvieron que partir de Buenos Aires por desavenencias con el gobierno de Rosas, lograron establecerse más sólidamente en Montevideo, víctima por entonces de un prologado sitio.

En Montevideo, los padres jesuitas se dedicaron a los ministerios propios de su orden religiosa. Gracias al empuje y a la iniciativa del P. Ramón Cabré comenzaron a impartir enseñanza y asumieron un colegio. Los hijos de san Ignacio de Loyola tuvieron sus contrariedades, tanto en el plano pastoral como en el de su obra educativa. En esas condiciones, terminada ya la Guerra Grande, los jesuitas resolvieron cerrar su colegio de Montevideo y fundar otro en la Villa de San Juan Bautista. Con el apoyo del vecindario de la villa y de la villa de Guadalupe, con el apoyo de la Junta Económico Administrativa del Departamento de Canelones, y con el apoyo especial de su exalumno, cura párroco,

miembro y a veces presidente de la Junta, Pbro. Jacinto Vera, los jesuitas lograron realizar su proyecto.

El colegio de la villa de San Juan Bautista tuvo alumnos no sólo de esta población, sino también de otras localidades. Ofrecía a los padres garantías de buena formación humana y católica. También fue un centro de formación seminárística para jóvenes con aspiraciones de recibir la ordenación sacerdotal.

El 28 de junio de 1858 el colegio de la villa de San Juan Bautista recibió, tal como lo había solicitado la Junta Económico Administrativa de Guadalupe, su libertad en el empleo de métodos educativos y libertad para conducir la educación y la enseñanza a su arbitrio. Sobre estas bases jurídicas liberales, los padres de la Compañía de Jesús se encontraron en las mejores disposiciones de poder implementar en su colegio el estilo pedagógico jesuítico conocido como la *Ratio studiorum*.

Ese beneficio pudo ser disfrutado por muy poco tiempo, dado que por el decreto del presidente Gabriel Antonio Pereira del 26 de enero de 1859 los jesuitas fueron expulsados del país.

Finalizada la revolución liderada por Venancio Flores, el 4 de enero de 1865 el nuevo gobierno derogó el decreto del gobierno de Pereira. Flores procuró el regreso de los jesuitas y para ello envió a Pedro Isasa y a su propio hijo Segundo Flores a Santa Fe, con el cometido de invitar a los padres de la Compañía de Jesús al Uruguay. Entretanto algunos jesuitas regresaban para incursionar pastoralmente en el país, pero sin el propósito de afincarse.

El 3 de setiembre de 1872 arribaron jesuitas, ahora sí, para fundar una residencia en Montevideo. Invitados por Mons. Jacinto Vera, vicario apostólico y obispo de Megara *in partibus infidelium*, alumno y protector de los jesuitas, los padres regresaron a colaborar en los trabajos pastorales que emprendía la Iglesia en el Uruguay. Cuando tuvo lugar la erección del obispado de Montevideo, el 13 de julio de 1878, se sintió con fuerza la necesidad de fundar un seminario conciliar para formar al clero nacional. Mons. Vera lo fundó y encargó su gestión a los jesuitas. Los primeros cursos del seminario comenzaron en febrero de 1880. Al año siguiente, los padres de la Compañía de Jesús empezaron a recibir alumnos externos en sus aulas, por lo cual quedaba fundado el colegio, que todavía existe con el nombre de Colegio Sagrado Corazón de Jesús.

Es así como la Compañía de Jesús en el Uruguay, en sus tres épocas, no dejó de ocuparse de la educación religiosa de la niñez y la juventud, y procuró siempre realizar esa digna misión aplicando los lineamientos de la *Ratio studiorum*.

En ese empeño no tuvo éxito. Durante la época hispánica, porque el colegio del hospicio San Estanislao de Kostka, de escasa relevancia, no dio lugar para empeños educativos de envergadura. Durante la segunda época,

el colegio del Montevideo, recluido en el interior de sus murallas amenazadas, no contó con el apoyo decidido de las autoridades públicas, lo que llevó a los jesuitas a clausurarlo. El de Santa Lucía, que llegó a contar con las bases jurídicas liberales que le habrían permitido implementar el modo jesuítico de educar y enseñar, por razones ajenas al tema educativo cerró sus puertas a principios de 1859, al producirse el extrañamiento de los padres. Desde 1880 la *Ratio studiorum* se aplicaría en la formación de los seminaristas, no así en el colegio, dado que, después de la reforma de la enseñanza que se llevó a cabo a partir de la década del setenta, las directivas y los controles estatales impidieron la plena vigencia del modo jesuítico de enseñar y de educar.

Entre personas favorecedoras y grupos opositores a los jesuitas, se entretrejió esta historia de la presencia educativa de españoles jesuitas, quienes con compañeros extranjeros y rioplatenses procuraron a través de sus colegios formar a niños y jóvenes.

Al terminar esta exposición se podría adelantar la opinión de que el Uruguay conoció a jesuitas educadores y a colegios de la Compañía de Jesús, aunque, por diversos motivos, esos jesuitas y esos colegios no tuvieron la oportunidad de ensayar en el Uruguay sus principios y método consignado en su documento pedagógico *Ratio studiorum*.

De todos modos, la educación de los jesuitas procuró, dentro del marco reglamentario educacional al que fue sometida, centrar a sus educandos en una positiva orientación a Dios, creador y salvador en Cristo Jesús, Padre y Señor, quien señala como camino la caridad cristiana, que, como una doble vía intercomunicada, tiende al mismo a Dios y al prójimo como hermano; entendiendo que esta formación educativa de ninguna manera es manifestación de fanatismo, sino un bien real e importante que se ofrece para posibilitar el logro de una armónica realización humana de todas las potencias del educando; ciertamente considerada como una oferta y, a la vez, servicio a los padres en la formación de la personalidad de sus hijos, su integración también servicial en la sociedad y, en último término, para la propia salvación de los educandos. En síntesis, una actividad educativa llevada a cabo a mayor gloria de Dios.

El aporte de los educadores españoles y sus compañeros extranjeros y orientales, más tarde, no fue orientado a colectividades de connacionales, sino a cualquiera que, previa lógica selección, buscarse de los jesuitas una sólida formación personal y religiosa, dado que esos jesuitas asumieron sus tareas educativas como un servicio a los padres de los educandos, a la sociedad y a la Iglesia.

Resumen

Desde la fundación de su primer colegio en Montevideo, en pleno período hispánico, los españoles miembros de la Compañía de Jesús llevaron adelante numerosas iniciativas vinculadas a la educación en el territorio oriental. Interrumpida por la expulsión de los jesuitas que Carlos III decretó en 1767, la obra se retomaría seis décadas más tarde, ya en el Uruguay independiente, hasta la segunda expulsión —esta vez del país—, en 1859. Esta conferencia repasa la labor educativa de los jesuitas en el Uruguay desde mediados del siglo XVIII hasta finales del XIX, con especial atención a algunas obras y a las figuras más notorias del período.

Palabras clave: Jesuitas, Uruguay, Educación.

Abstract

From the foundation of their first school in Montevideo, in the midst of the Hispanic period, the Spaniards who were members of the Company of Jesus carried out numerous initiatives related to education in the Uruguayan territory. Interrupted by the expulsion of the Jesuits that Carlos III decreed in 1767, their work would be resumed six decades later, now in independent Uruguay, until their second expulsion —this time from the country—, in 1859. This conference makes an account of the educational labor pursued by the Jesuits in Uruguay since mid XVIIIth century until late XIXth, paying special attention to some works and to the most notorious characters of the period.

Key words: Jesuits, Uruguay, Education.

El español Jaime Ferrer y Barceló: primer inspector de escuelas de Durazno

por Óscar Padrón Favre

El papel de los docentes extranjeros en la puesta en práctica de la reforma escolar decretada en agosto 1877 fue muy importante. Según el propio Varela,¹ en octubre de 1878 actuaban en las escuelas públicas de todo el país 396 maestros y ayudantes, de los cuales 196 (49,49%) eran inmigrantes de origen español, argentino, francés, italiano, brasileño, inglés, alemán, suizo y belga. Los españoles eran 130, lo que representaba el 66,32% del cuerpo docente extranjero y el 32,82% en el total del cuerpo docente del país.

El autor. Licenciado en Historia por la Universidad de la República. Docente e investigador. Miembro del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

De los trece inspectores departamentales que fueron designados para poner en marcha la reforma, seis eran españoles. Estos inmigrantes representaron casi la mitad de aquel cuestionado *estado mayor* de la reforma —como se los llamó con acritud— responsable de inaugurar un nuevo tiempo de la República en el decisivo campo de la educación.

Sin embargo, la importante e inaugural acción desarrollada en todo el país por este elenco de inspectores departamentales no ha suscitado en los investigadores la atención que merece, fenómeno común a buena parte de nuestra historia de la educación, que en gran medida permanece como un amplio territorio a explorar.

A cuenta de la realización de trabajos específicos sobre ese tiempo y sus protagonistas, en esta oportunidad el análisis está concentrado en la

¹ J. P. Varela: «Memoria del Inspector Nacional de Instrucción Primaria 1877-1878» (Montevideo, 1879), en *Obras de José P. Varela*, t. III, Montevideo: Cámara de Representantes, 1990, pp. 78-80.

actuación de uno de esos inmigrantes educadores destacados, el español don Jaime Ferrer y Barceló. Tuvo él la responsabilidad, en calidad de primer inspector departamental de escuelas de Durazno, de implantar la Reforma en dicho departamento. Su actuación, además, fue una de las más polémicas por entonces, dado que los episodios en los que se vio envuelto merecieron frecuente tratamiento en la prensa de Montevideo.

Muchas lagunas tenemos aún sobre la vida de este inmigrante español de sólida formación humanista. Llegó al país en 1873. Se lanzó a la travesía oceánica impulsado por motivaciones personales y también de carácter político, dada su vehemente militancia republicana. Ejerció la docencia en su país natal y continuó haciéndolo no bien se estableció en Montevideo, integrándose al fuerte movimiento que pugnaba entonces por una transformación en la educación escolar. Fue así director de escuelas, antes de ocupar las inspecciones de Durazno y Florida. Posteriormente se desempeñó como docente de gramática en los Institutos Normales de Varones y Señoritas, fue miembro de la Dirección General de Instrucción Pública y catedrático de latín, gramática castellana, gramática general, retórica y literatura en la Universidad.

Antecedentes de inmigrantes educadores en Durazno

De manera alguna puede pensarse que con la llegada de Jaime Ferrer y Barceló a la villa del Durazno, en 1877, se iniciaba en esa población la participación de inmigrantes españoles en la actividad educativa. Por el contrario, esa relación registraba antecedentes que se remontaban medio siglo atrás, casi a los momentos mismos del nacimiento de la villa del Durazno. En 1829 y hasta 1831 el preceptor catalán Gabriel Borrás tuvo a su cargo la escuela de primeras letras que había dispuesto crear el gobernador Juan A. Lavalleja. Borrás fue reemplazado en 1832 por otro español, Miguel Cedrón, quien en los padrones de 1835 y 1836 está registrado como uno de los ocho españoles que residían entonces en la villa y el único preceptor existente. La documentación que conocemos coincide en señalar que la principal lucha de ambos docentes peninsulares fue por obtener «una decente y buena escuela» que contara con los materiales escolares imprescindibles.² Ni lo uno ni lo otro fue nunca satisfecho plenamente, pues sus constantes solicitudes se estrellaron contra la indiferencia y debilidad de las Juntas Económico-Administrativas e, incluso, del propio vecindario.

² Óscar Padrón Favre: *Españoles en Durazno*, Montevideo: 1993.

Durante el aciago período de la Guerra Grande, el único docente de cuya actuación como preceptor de escuela en la villa del Durazno se tiene constancia es otro español, el guipuzcoano José Oyanguren, que falleció en esa población en 1856.³

En las décadas posteriores a ese prolongado conflicto, al incrementarse la presencia española en la villa y el departamento, también aumentó su incidencia en el campo educativo. Recordemos que el censo de 1860 registró 232 españoles en el departamento de Durazno, que representaban el 2,5% del total de la población departamental. Sin embargo la influencia educativa de la inmigración española se concentró siempre en la villa del Durazno; en la campaña fue muy escasa.

Debe citarse la tarea realizada durante medio siglo por la escuela particular de las hermanas Crixel, hijas de un inmigrante catalán, así como la Escuela Filantrópica que abrió sus puertas en 1883,⁴ a cargo de Francisca Sarracina, hija también de un español, que contó con el apoyo de los sectores liberales y masónicos del medio. En la década de 1870 fueron docentes de escuelas públicas y privadas el matrimonio formado por Felipe Varona y Eugenia Saez, ambos españoles.⁵ Varona fue un ferviente republicano y anticlerical.

Finalmente cabe destacar la acción docente desarrollada en las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX por el maestro Francisco Torregrosa, vasco emigrado después de la segunda guerra carlista. Católico y carlista de profundas convicciones, mantuvo fuertes polémicas con la facción liberal existente en Durazno, liderada por varios de sus coterráneos. Tuvo a su cargo el Colegio Hispano Oriental y el Colegio Parroquial San Luis Gonzaga.⁶

A pesar de los límites de esta breve e incompleta reseña, puede afirmarse sin temor a dudas que en el siglo XIX la actuación de educadores españoles fue decisiva en el humilde ámbito de la enseñanza formal desarrollada en la villa del Durazno.

La presencia de Ferrer y Barceló

Jaime Ferrer y Barceló fue designado por el superior gobierno, el 4 de octubre de 1877, inspector de escuelas del departamento de Durazno, y con fecha 14 de ese mes ya se encontraba en ejercicio de tal cargo.

³ *Ibídem.*

⁴ *El Argos*, Durazno, agosto de 1883.

⁵ LC- Junta Económico Administrativa de Durazno.

⁶ Padrón Favre: o. cit.

Desde entonces desarrolló su actividad sin interrupción hasta enero de 1879, cuando fue trasladado con idéntico cargo al vecino departamento de Florida; volvería a ocupar la Inspección de Durazno en agosto de ese mismo año.⁷

Debe señalarse que en 1877 este español no iniciaba su tarea en un desierto, pese a que la educación escolar distaba muchísimo de ser la ideal. Sobre todo desde los primeros años de la década de 1870, la educación había ido ganando importantes espacios en Durazno y en todo el país, tanto en la consideración pública como en el plano de las realizaciones. En enero de 1874 había llegado Francisco Berra, representando a la activa Sociedad de Amigos de la Educación Popular de Montevideo, y se había constituido la Sociedad Popular Educacionista del Durazno, la cual contó con el apoyo decidido de inmigrantes españoles y sus hijos de clara tendencia liberal. La filial duraznense de esa institución logró fundar en sus comienzos dos escuelas.⁸

Tanto en estas realizaciones locales como en las que se sucedieron a partir de la Reforma, debe destacarse el aporte del Dr. Carlos María de Pena, hijo de un gallego que durante la Guerra Grande se había radicado en la villa del Durazno, donde nacieron sus hijos, entre ellos Carlos, el de carrera más destacada

En 1876 existían nominalmente seis escuelas públicas —cuatro en la villa y dos en las chacras—, aunque a comienzos del año siguiente funcionaban sólo tres. Por eso Jaime Ferrer y Barceló llegó a decir: «El Durazno era antes de 1877 quizá el Departamento en que la educación pública estaba más mal atendida».⁹

Comienzo de la tarea

Desde un principio su acción fue decidida y enérgica, clara expresión de su altivo carácter. No desconocía los obstáculos que debía enfrentar —pues en todo el país se expresaban públicamente los opositores a la Reforma— y, a decir verdad, tampoco se cuidó de no hacerlo. Como manifestó Alfredo de Herrera, «la Ley de Educación Común era el hecho culminante de la Dictadura» y por eso sus enemigos descargaban sobre aquella sus más fuertes ataques.¹⁰

⁷ Inspecciones Docentes, 1879.

⁸ Diógenes de Giorgi: *El impulso educacional de José Pedro Varela*, Montevideo, 1942; Óscar Padrón Favre: *Historia de Durazno*, Durazno: Intendencia Municipal, 1992.

⁹ Inspecciones Docentes, 1878.

¹⁰ Julián Becerro de Bengoa: «La reforma vareliana en campaña», en *Anales de Instrucción Primaria*, t. III, pp. 28-48, Montevideo, 1906, p. 31.

Como sucedió en los otros departamentos,¹¹ la llegada del inspector era esperada con fuertes prevenciones por diversos sectores, caso de las autoridades departamentales, la Iglesia, los maestros y los propios grupos dirigentes locales. Y no hay dudas de que no los defraudó en sus expectativas, pues tuvo conflictos con casi todos.

Sin embargo, en honor a la verdad debe señalarse que las polémicas sobre la cuestión escolar no nacieron en Durazno con la llegada del inspector Ferrer y Barceló, aunque sí se agravaron. A poco de fundada la escuela de la Sociedad Popular Educacionista del Durazno, en enero de 1874, comenzó a agitarse el ambiente local. Uno de los líderes del conflicto fue el sacerdote Manuel Juambeltz, también español. Al principio este sacerdote adhirió con entusiasmo a la creación del nuevo centro escolar, pero al haberse pronunciado Jacinto Vera, en su Pastoral de Cuaresma del 18 de febrero de 1874, contra «las llamadas escuelas populares de las que sistemáticamente se excluye toda educación religiosa», Juambeltz varió radicalmente de posición.¹² Ferrer y Barceló iniciaba su tarea en aguas inquietas.

Lo primero que procuró fue conocer los fondos locales de los que podía disponerse para impulsar la Reforma, para lo cual solicitó informes al administrador de patentes del departamento, a efectos de saber «lo que puede dar el Impuesto de Instrucción Pública del Durazno y siéndole indispensable para ello el conocer el número y calidad de patentes del Departamento».¹³ Pocos días después urgía a la Comisión Extraordinaria del departamento a que, a la mayor brevedad, dispusiera la construcción de pisos de ladrillos en la casa que debía ser sede de la «Escuela mixta de las chacras» que rodeaban a la villa de San Pedro del Durazno. Al mismo tiempo pasó una circular a todos los preceptores para que le enviaran «un detalle minucioso de todos los textos, útiles y enseres que posee la Escuela á su cargo» y de los que poseían los alumnos; agregaba con tono severo: «participasele á la vez que le está a Ud. prohibido bajo la más seria responsabilidad ocuparse, durante las horas de clase, en todo aquello que no sea relativo á la enseñanza que le está encomendada, contándose en esta prohibición y en primer término el uso del cigarro y del mate».¹⁴

En diciembre de 1877 Ferrer y Barceló comunicó a cada uno de los docentes la fecha de los respectivos exámenes y los tribunales constituidos al

¹¹ Cf. *ibidem*.

¹² Pedro Montero López: «José Pedro Varela en Durazno», en *Almanaque del Banco de Seguros del Estado*, Montevideo: BSE, 1974, p. 72.

¹³ Nota 2, 15 de octubre de 1877, Libro 1.º Copiador de Notas, Archivo de la Inspección Departamental de Escuelas de Durazno (AIPD).

¹⁴ Circular n.º 1, 25 de octubre de 1877, *ibidem*.

efecto. En la nota establecía también que «las clases continuarían hasta el 31 de diciembre, cuando comenzarían las vacaciones que se extenderían hasta el 4 de febrero del año entrante».

Para dar mayor realce a la instancia decisiva de los exámenes finales, el inspector recurrió entonces a las autoridades departamentales para solicitarles la compra «aunque no sea más que algunos libros, que como premios serán donados á los niños y niñas de las Escuelas públicas del Estado, que durante el año que va á fenecer más se hayan distinguido por su conducta y aplicación»,¹⁵ iniciativa que obtuvo el apoyo solicitado.

El crucial año 1878

En esos meses finales de 1877, su tarea en realidad no fue otra que continuar y fiscalizar lo que se venía realizando de antemano por los encargados locales de la educación escolar. Ferrer y Barceló era consciente de que a lo largo del año de 1878, cuando la Reforma realmente se pondría a prueba y con ella el papel de los inspectores, éstos serían duramente cuestionados por buena parte de la opinión pública.

Al finalizar ese año el mismo inspector expresó la importancia que habían tenido los últimos doce meses:

La Reforma escolar acordada por la Dirección General de Instrucción Pública produjo una verdadera revolución, y para implantarla tuvieron que vencerse, como era natural y lógico, muchas y no pequeñas dificultades. Maestros, alumnos y familias se oponían a ella, y esta oposición emanaba de las prácticas viciosas en que unos y otros habían sido educados. La Inspección tuvo que luchar constantemente, durante el año de 1878, para que maestros y alumnos recibieran su educación y para que los nuevos métodos no fueran contrariados por prácticas erróneas y perjudiciales seguidas en la familia.

Fue, pues el año de 1878 un año de lucha sin tregua [...]¹⁶

Intentaremos acercarnos a ese combate.

Desde enero, Ferrer y Barceló desplegó una intensa tarea. Permaneció los primeros días del año en el pueblo de Sarandí del Yí, donde instaló una Subcomisión de Instrucción Primaria.

Un objetivo muy especial era alinear el cuerpo de maestros a los preceptos temáticos y didácticos novedosos que exigía la reforma, cuestión que fue

¹⁵ Notas 32-33, 19 de diciembre de 1877, ibídem.

¹⁶ Inspecciones Docentes, 1878.

una de las más difíciles dentro del ámbito educativo. Para ello había muy poco tiempo y muchos obstáculos e inercias a vencer. Por eso, con fecha 18 de enero de 1878, el inspector envió una circular a todos los preceptores del Departamento «ordenándoles estudiaran muy mucho el nuevo método según el cual deberán enseñar en el corriente año».¹⁷

Y para evitar que el cuerpo docente recurriera, a posteriori, al repetido argumento de la falta de útiles escolares, reiteró «que la Dirección General desea como él que las escuelas estén ampliamente dotadas de los textos y útiles necesarios, [por lo cual] ordena a Ud. que a la mayor brevedad pase a la Inspección nota pidiéndole los textos y útiles que cree necesitará la Escuela á su cargo», exigiendo al mismo tiempo evitar que «así los Maestros como los niños gasten inútilmente o despilfarran los textos y útiles».¹⁸

Relación con los maestros

La documentación consultada refleja que Jaime Ferrer y Barceló asumió el cargo con fuertes prejuicios sobre el cuerpo de maestros que encontraría en Durazno; desde el primer momento empleó hacia ellos un tono acentuadamente altivo e imperativo. Varios son los ejemplos en tal sentido.

A causa de la morosidad en elevarle los informes que exigía el reglamento interno de las escuelas públicas del Estado, dictó circulares que finalizaban diciendo que el inspector departamental «ordena a Ud. bajo la más serie responsabilidad que en lo sucesivo cumpla con todo lo prescripto por el citado Reglamento».¹⁹

En otra oportunidad, al recibir una comunicación del preceptor León Lanot, se la devolvió expresándole:

El infrascripto se ve en la dura necesidad de manifestar a Ud. que en su nota fecha 1.º del que cursa contiene tantas y tan graves faltas que en manera alguna parece redactado por un preceptor y sólo, sí, por un niño que no tenga un año de Escuela [...]

De inmediato pasaba a analizar la nota párrafo por párrafo, señalando los errores encontrados y advirtiéndole, finalmente, que «si en otra nota incurre en faltas como las que han motivado la presente el que suscribe considerará a Ud. no apto para regentar una Escuela Pública y obrará en

¹⁷ Circular n.º 1, 18 enero de 1878, Copiador de Notas, AIPD.

¹⁸ Circular n.º 3, 12 marzo de 1878, Copiador de Notas, AIPD.

¹⁹ Circular n.º 7, 13 mayo de 1878, Copiador de Notas, AIPD.

su consecuencia».²⁰ Son ejemplos que revelan tanto su carácter como la difícil realidad sobre la que tenía que actuar.

Especialmente severo fue con ciertos docentes que desde hacía mucho tiempo ejercían la docencia en el departamento, algunos perdidos en la inmensidad de los campos. Seguramente estos viejos preceptores criollos debían padecer de muchas limitaciones en cuanto a la formación que exigía la Reforma, pero también era cierto que muy poco o ningún estímulo oficial habían tenido para el ejercicio de dicha tarea. Y de pronto se veían severamente juzgados e incluso emplazados a dejar la docencia por un recién llegado, enviado por el Gobierno y que, además, era extranjero.

Muy ilustrativa de la situación anímica de varios maestros que se veían avasallados por los flamantes inspectores y la implantación de una enseñanza nueva es la nota que, como respuesta a una solicitud de informe, envió el maestro Gregorio Modernel, encargado de la escuela rural n.º 4. Dijo tener 51 años, ser ciudadano oriental y de estado soltero, y como antecedentes en la actividad docente presentó los siguientes:

De servicio á mi patria los nueve años durante el sitio en Montevideo; y algunas otras revoluciones, de 13 á 14 años. De escuela particular como aficionado en esta Sección, desde el 5 de Setiembre de 1859, hasta el 12 de Junio del presente año de 1878, que el Sr. inspector, se dignó nombrarme maestro interino de esta escuela rural N.º 4 grado 1.º. Quizá sin merecerlo, por mi crasa ignorancia y falta de práctica: no obstante que a pesar de ser un bárbaro he formado en esta Sección como ciento y tantos ciudadanos, que hoy algunos de estos alternan en las primeras sociedades: pero nada vale para el hombre que la desgracia lo agobia por todas partes. Diploma de preceptor no he tenido nunca, así es que nada digo á este respecto, por que seguramente no lo he merecido, a pesar de haber echo tantos sacrificios por mi país y mis paisanos. Nada más por ahora.

Dios Gde. a U. m.^s a.^s

Gregorio Modernel ²¹

Un orgullo de oriental que destaca sus servicios en la historia guerrera del país emana de esa respuesta, y alude veladamente al inspector como extranjero e ignorante de las cosas del país, tal como no pocos veían a estos inmigrantes enviados con fuertes poderes desde Montevideo.

Otro conflicto en ese mismo año —y de los llamados a mayor resonancia— lo enfrentó a la maestra Dolores Iglesias, española, la cual condujo a los niños de su escuela a la Iglesia con motivo de la festividad de san Luis Gonzaga, lo que mereció una fuerte amonestación y amenaza del inspector.

²⁰ Nota de noviembre de 1877. Libro 1.º Copiador de Notas, AIPD.

²¹ Archivo de la Inspección Departamental de Escuelas de Durazno.

Provocó este hecho una fuerte conmoción que trascendió a varios medios de prensa de la capital bajo el título de «La Cuestión del Durazno».²² Un grupo importante de vecinos elevó entonces una nota al coronel Latorre solicitando la destitución del inspector español, al tiempo que alguna prensa lo acusaba de actuar con «furor anticlerical».²³

Otros frentes de combate

Las relaciones de Ferrer y Barceló con la Comisión Departamental de Instrucción Primaria fueron desde un principio conflictivas; varios episodios fueron haciendo cada vez más tensas las relaciones. El conflicto se reprodujo en todo el país, pues en él chocaban los intereses de las dirigencias locales tradicionalmente designadas para hacerse cargo de la educación y los inspectores que representaban ahora el poder central del Estado. De ahí que los inspectores coincidieran en recomendar la supresión de aquellas dirigencias.

El italiano Dr. Emilio Penza Spinelli, líder del sector liberal y masónico en Durazno, fue, en su calidad de miembro de la citada comisión, el principal adversario del inspector de escuelas. Según denunció Ferrer y Barceló, Penza llegó a manifestarle: «Seré tu mayor enemigo y te haré todo el mal que pueda».²⁴ Este caso revela que, pese a una indiscutible coincidencia ideológica entre los inmigrantes Ferrer y Penza, el conflicto se desató a causa de la pugna entre el poder local y el estatal.

La oposición religiosa fue también muy importante y tuvo como principal cabeza al sacerdote español Manuel Juambeltz, al que ya hemos hecho referencia. La polémica entre cura párroco e inspector fue muy dura y este último llegó a manifestar, en correspondencia al inspector nacional José Pedro Varela, que «bajo la sotana de un cura puede abrigarse una alma vil y depravada».²⁵

De la agitación que había provocado en Durazno la Reforma, y especialmente el inspector, tuvo clara conciencia el propio José Pedro Varela no bien llegó al Durazno, el 5 de agosto de 1878, para celebrar el Primer Congreso de Inspectores. Recordaría años después otro de los inspectores participantes, el también español Julián Becerro de Bengoa:

El día de nuestra llegada empezó para Varela un verdadero martirio, pues continuamente recibía visitas de personajes del pueblo que venían á hablarle de las cuestiones locales, que eran las únicas que á ellos les

²² Cf. *La Nación*, Montevideo..

²³ *La Nación*, Montevideo, 11 agosto de 1878.

²⁴ *Inspecciones Departamentales*, 1879, p. 278.

²⁵ Libro 1.º Copiador de Notas, Archivo de la Inspección Departamental de Escuelas de Durazno.

interesaban, por lo mismo que los apasionaban. Tres, cuatro palabras, formaban la síntesis de todo aquello: el padre Brun, el cura Juambeltz, Parodi, Barceló; injurias, juri, escándalo, arrego; ¡he ahí todo!²⁶

Buena parte de su estadía en Durazno Varela debió dedicarla a tratar de descomprimir la situación de tensión que se había suscitado y que alcanzaba repercusión nacional. Su discurso de despedida a la sociedad duraznense con motivo de la clausura de las Conferencias de Inspectores Departamentales estuvo en buena medida centrado en despejar los temores y prevenciones sobre la reforma y los inspectores, especialmente hacia el de Durazno, que era severamente cuestionado por un núcleo importante de los sectores dirigentes locales. En parte de su extensa alocución expresó Varela:

La causa, para mí fundamental, de la desavenencia que en Durazno se ha producido teniendo repercusión en el resto de la República, repercusión de grande alcance tal vez, es la faz religiosa que se ha tratado de dar y se ha dado quizás a un incidente producido con ocasión de resoluciones que fueron o se suponen tomadas por el Inspector Departamental de Durazno. En consecuencia, lo imprescindible necesario era, a mi juicio, descartar de ese incidente la cuestión religiosa y tranquilizar los espíritus en aquello que pudiera referirse a la alarma que en ellos hubiera producido la amenaza que algunos creían se había hecho por el señor Inspector Departamental de Durazno a las creencias religiosas de una fracción más o menos importante de los habitantes de esta localidad [...]

Para ello se entrevistó con el cura párroco de Durazno a efectos de lograr un acercamiento con el inspector Ferrer y Barceló, quien había iniciado una acción judicial contra el sacerdote. Pero reconoció su fracaso:

Desgraciadamente, vuelvo a repetirlo, todos los esfuerzos que he hecho en ese sentido han sido impotentes y creo que tendré que irme de Durazno, con el pesar de no haber conseguido resultado, de no haberlo conseguido desde que no ha podido llegarse a una conciliación de opiniones [...] desde que se ha creído, a mi juicio erróneamente, que debía ser base para tratar de conciliar la tranquilidad de los espíritus el tomar resoluciones que dieran por resultado, sea la destitución, sea la separación del puesto que actualmente desempeña el señor Inspector Departamental de Durazno.²⁷

El interés de Varela en buscar un entendimiento entre contendientes tan vehementes como el inspector y el cura párroco —ambos españoles, recordemos— obedecía a que la trascendencia que tuvieron los episodios

²⁶ Becerro de Bengoa: o. cit., p. 45.

²⁷ Varela: o. cit., pp.181-182.

del Durazno en la opinión pública nacional dieron aliento a aquellos sectores que pretendían que el gobierno provisorio suspendiera la puesta en práctica de la reforma escolar y se destituyera a todo el cuerpo de inspectores.

Su participación en el primer Congreso de Inspectores

Como es de conocimiento general, en los primeros días de agosto de ese año 1878 se llevó a cabo en Durazno el primer Congreso de Inspectores de la Reforma, convocado por José Pedro Varela de forma bastante precipitada, pero respondiendo, sin duda, a las numerosas cuestiones que la puesta en práctica de la reforma estaba suscitando. Muchos detalles son conocidos. Se estima oportuno dar a conocer el informe que presentó al Congreso el inspector Ferrer y Barceló sobre el primer punto planteado por Varela en su convocatoria, a saber: «Del mejor modo de establecer, organizar y mantener las escuelas rurales».²⁸

El informe revela una de las facetas principales de su tarea como inspector de escuelas: fomentar en todo lo posible la educación en el medio rural, a la cual en más de una oportunidad Ferrer y Barceló se refirió con sincera preocupación. No debe olvidarse que en ese Congreso de Inspectores de Durazno de 1878 se sentaron realmente las bases de la escuela rural nacional. He aquí el texto del informe presentado por Jaime Ferrer Barceló:

Sr. Inspector Nacional de I. Pública. Ciudadano Dn. José Pedro Varela.
Señor:

Dando cumplimiento á lo dispuesto por la circular N.º 5 de fecha 1.º de Julio último, me permito elevar a Ud., el presente informe, si informe puede llamarse á esas desaliñadas líneas que espero se dignará Ud. someter á la consideración de mis ilustrados colegas, reunidos en este santuario con el noble fin de tratar sobre cuestiones trascendentalísimas para la felicidad y prosperidad de esta República y que indudablemente entrañan la reforma de la enseñanza bajo sus más amplias manifestaciones.

Antes de entrar en materia me veo, Sr. Inspector, en la dura necesidad de implorar benevolencia, pues muy bien sabe Ud, que en estos últimos que era cuando mi espíritu necesitaba más tranquilidad y sosiego, se ha hallado este engolfado en cuestiones que le han arrebatado la calma, tan necesaria para madurar un plan, que pudiera responder al llamamiento que á todos los Inspectores departamentales se nos ha hecho.

²⁸ Circular de J. P. Varela, 1.º de julio de 1878, AIPD.

Grande es la dificultad que á mi ver se presenta para poder llevar á cabo el plan de la dirección General de Instrucción Pública.

El establecer, organizar y mantener las Escuelas rurales tal cual comprendo deberían existir, no es obra de un día, ni serán pequeños los obstáculos que habrá que vencer para llegar al desideratum anhelado.

Para comprenderlo, basta que descendamos al campo de la triste realidad; que nos alejemos un momento de los centros de población, donde se agita la idea de la enseñanza; que crucemos el desierto y allí encontraremos diseminadas las familias, uno que otro rancho humilde do moran multitud de niños, cuyos padres no comprenden los beneficios de la enseñanza.

¿Cómo iluminar esos hogares? ¿Cómo hacer comprender á esos padres los deberes que les impone la naturaleza? ¿Cómo hacer bajar el maná de la enseñanza en esas pobres y oscuras cabañas?

He aquí lo que se nos pregunta, inspirados sin duda por el más santo de los pensamientos, el pensamiento de la regeneración del hombre.

No basta la influencia de la prensa (la que dicho sea de paso nos es hostil haciéndonos día a día una oposición sistemada), no basta la palabra del tribuno para despertar la iniciativa de esas pobres gentes, necesario es que los Inspectores trabajemos sin tegua ni descanso y que el Superior gobierno nos preste el apoyo indispensable.

A mi juicio debemos dividir las Escuelas rurales en dos clases: Escuelas estables y Escuelas ambulantes. ¿Cómo establecer las Escuelas estables? Y una vez establecidas ¿cómo organizarlas y mantenerlas? La Escuela rural debe ser teórico práctica. El fin de la enseñanza en las Escuelas rurales no debe, no puede ser especulativo, sino completamente práctico. La enseñanza del trabajo es tan necesaria como la enseñanza primaria, diré más aun: la enseñanza es el medio; el fin, el trabajo; la enseñanza es el pensamiento del hombre, el trabajo la palanca del porvenir de los pueblos. En este concepto, creo que la Escuela rural no debe ser un monumento en medio de un desierto, sino que al pié de la Escuela debe brotar el tallo y la flor. En torno de la Escuela debe verse el olivo, el laurel, la palmera. En torno de la Escuela debe verse una vejetación esplendente, porque cada planta, cada tallo, cada tronco, sea un libro abierto que enseñe al niño que á la sombra de la Escuela brota la civilización y el progreso. Las Escuelas rurales deben enseñar no solo al niño, sí también al hombre, á la mujer, á la familia, que no sabe deletrear en los libros, pero que sabe leer perfectamente en la naturaleza; á la familia que no percibirá las bellezas de Homero y Virgilio, pero que percibirá el perfume de la flor, el dulcísimo fruto de la enseñanza práctica. La enseñanza en las escuelas rurales debe abrazar dos frases que son las que constituyen la primera etapa de la vida primitiva. La enseñanza en las Escuelas rurales debe ser, pues, la enseñanza del ganadero consiente y del agricultor ilustrado.

Formúlese más claro mi pensamiento. La Escuela rural debe estar dotada de unas cuadras de terreno, de unos cazales de animales para mejorar las crías, para enseñar como se mejoran las especies, en una palabra

debe ser una especie de arca en la que se salve la familia oriental de la ignorancia, del error, del fanatismo más repugnante, de todas esas fuentes que á mi juicio han sido el genio mismo de nuestras guerras civiles.

Ahora bien; ¿cómo conseguir esas casas, esos terrenos? He dicho ya que el establecimiento y organización de las escuelas rurales es obra del tiempo y ofrece no pocas dificultades, pues para conseguirlas es necesario interesar al Gobierno y al pueblo y á las familias; al gobierno para que este ceda a beneficio de la Instrucción Pública los campos fiscales que existen en cada Departamento, al pueblo para que por medio de suscripción levante los edificios y suministre animales y plantas á dicha Escuela, á las familias para que manden á la Escuela a sus hijos y no es aun suficiente esto, se necesita además contar con algunas rentas para el sostenimiento de dichas escuelas. El impuesto rural de I. Pública no es suficiente, á mi juicio debería aplicarse para el sostenimiento de las escuelas rurales, el derecho de rifas, los derechos transversales, las multas por abigeo y las guías. Para poder llevar a cabo el plan expuesto, remover los obstáculos que indudablemente se presentarán y vencer á los bandos reaccionarios que miran la causa mas santa bajo el prisma del partidario ó sectario creo seria muy conveniente, por no decir necesario, dar á los Inspectores Departamentales más extensas atribuciones, pues de lo contrario será quizá muy difícil sino imposible realizar un pensamiento que pueda dar días de paz a la Patria, de bienestar á la [Nación para ...] propender á una completa reorganización del País. Mientras no podamos disponer de las escuelas tal cual las hé descrito, creo ser un deber nuestro el procurar en cada sección del Departamento do residamos, una casa gratis para establecer en ella una escuela rural, demarcar una circunsferencia cuyo centro sea dicha casa y obligar á las familias comprendidas dentro de ellas á que manden á sus hijos de ambos sexos á ella dando facultad á los preceptores rurales para tener pupilos que solo así podrán ser las escuelas rurales concurridas. En cuanto á las Escuelas ambulantes necesarias, á mi ver, á causa de la extensión de las Secciones del Departamento creo deben establecerse del modo siguiente: buscar dos ó tres casas en cada sección á puntos bastantes distantes entre sí y de la Escuela estable á donde permanezca el Sr. Maestro un mes en cada una enseñando á los niños residentes en sus contornos.

Siéndome del todo imposible disponer de más tiempo, pido por segunda vez disculpa por lo imperfecto de mi trabajo y hago voto para que Dios Gde. al Sr. Inspector Nacional m.^s años.

Jaime Ferrer Barceló²⁹

Su propuesta de escuelas volantes, compartida con otros inspectores, fue aprobada por el Congreso; no así su iniciativa de tener alumnos pupilos.

²⁹ Durazno, 4 de agosto de 1878. Libro 1.^o Copiador de Notas, Archivo de la Inspección Departamental de Escuelas de Durazno.

El ambicioso proyecto de escuelas dotadas de porciones de terreno mayores a efectos de realizar la práctica de cultivos y otras tareas rurales debería esperar varias décadas, hasta que Agustín Ferreiro lograra concretar su proyecto de escuelas granjas.

Las memorias de 1878 y 1879

Con fecha 9 de noviembre de 1878 y 2 de diciembre de 1879, Jaime Ferrer y Barceló elevó a la Dirección General de Instrucción Pública detalladas memorias en las cuales documentó lo realizado en los dos primeros años de ejecución de la reforma en el departamento de Durazno. Su lectura revela las profundas convicciones en materia educativa que poseía el inspector, así como su decidido compromiso con la promoción de la educación rural como principal herramienta de transformación para la *bárbara* campaña oriental de entonces. De ellas analizaremos solamente algunos aspectos.

Escuelas existentes

Cuando llegó Ferrer y Barceló funcionaban tres escuelas públicas en Durazno, todas en la 1.^a sección y ninguna en el medio rural propiamente dicho: «Antes de Octubre del año de 1877 ni una sola Escuela Pública existía, señor Presidente, en ocho de las nueve Secciones policiales en que está dividido el Departamento».³⁰ Para fines de 1878 existía un total de 10 centros escolares y 14 al finalizar 1879. El principal impacto se sentía en el establecimiento de escuelas rurales en casi todas las secciones rurales donde nunca había habido escuelas públicas. Para ello en la memoria de 1879 expresó haber recorrido 1972 kilómetros en carruaje o diligencia y 192 a caballo.³¹ Debe señalarse que en todos los vecindarios de campaña encontró muy buena receptividad y apoyo a su propuesta de establecimiento de escuelas, lo que dejó en evidencia que la tan mentada barbarie de la campaña tenía mucho de generalización abstracta e injusta para un número importante de sus habitantes.

En 1877 los niños inscriptos en las escuelas públicas del departamento eran 206, en 1878 pasaron a 485 y en 1879 a 603.

³⁰ Inspecciones Docentes, 1879.

³¹ Jaime Ferrer Barceló: «Memoria de la Inspección Departamental de Durazno. Año 1879», en *Boletín Oficial de la Dirección de Instrucción Pública*, Montevideo, 1880, p. 276.

Censo Escolar

Un legado importante del primer año de actuación de Jaime Ferrer y Barceló estuvo dado por la realización del primer Censo Escolar Departamental, cuyos resultados —por demás elocuentes— sintetizó en la memoria de 1878:

[...] el número de familias en este Departamento es de 2.334; el número de niños de ambos sexos de 5 á 14 años inclusive 4.710; el número de niños de ambos sexos que reciben instrucción, 938; el número de niños aptos para ingresar como alumnos que no reciben instrucción, 3.772. Finalmente que de los niños de ambos sexos de 5 a 14 años inclusive sólo reciben instrucción el 19,91%.

Constituye este censo un valioso documento demográfico cuyo análisis escapa a los fines de este trabajo.

Aplicación de la obligatoriedad

Según sus propias palabras, registradas en la memoria de 1878:

Hasta la fecha no se ha aplicado multa alguna a pesar de haber habido y haber padres que sin causa legal y justificada han dejado de cumplir con lo prescripto por el artículo 20 de la Ley de Educación común, y no se ha aplicado, Sr. Inspector, multa alguna por faltar á la obligación escolar por cuanto durante este año me he dedicado principalmente a la fundación de Escuelas rurales, Escuelas que ha sido instaladas en parajes donde jamás había habido, y cuyos habitantes casi en su inmensa mayoría desconocen los beneficios de la educación, por eso es que hasta el presente, para conseguir que los padres manden sus hijos a la Escuela, he hecho sólo uso de medios persuasivos y también de amenazas, á fin de que al empezar a aplicarse las multas de que habla el artículo 21 de la ante citada Ley (lo que no me cabe duda tendrá que efectuarse) pueda dicha medida dar a nadie justo derecho a quejarse, ser general y rigurosa en el Departamento.

Sobre los maestros

Al finalizar el año 1879 eran catorce los maestros empleados en las escuelas públicas del departamento, diez hombres y cuatro mujeres. Siete eran orientales, cuatro españoles (Dolores Iglesias, Alejo Roa, Saturnino Mata y Julián Garcarena), dos franceses (Teófilo Baseillac y Francisco A. Lacaze) y un argentino.

Interesantes son las referencias del inspector a la consideración social de los maestros. Decía al respecto:

Triste es decirlo pero debo confesarlo. No hace mucho, Sr. Inspector, que en este Departamento el nombre de *Maestro* parecía envolver en sí mismo la idea del ridículo y del desprecio, que el maestro lejos de obtener la estimación, el respeto y las atenciones de las familias, recibía por lo común muy tristes desengaños de los mismas personas cuyos hijos adoptaba [...] Hoy felizmente puede asegurarse que ha desaparecido en gran parte ese mal y que no pocas familias ven ya en el maestro el tutor, el segundo padre de los discípulos, cuya suerte se entrega en sus manos al ponerlos bajo su cuidado y vigilancia, reconociendo en consecuencia la dignidad y excelencia del magisterio [...] ³²

Pero, desde su perspectiva, buena parte del personal docente del departamento no estaba a la altura de tan importante tarea de prestigiar la carrera de maestro.

Mi opinión, pues, con respecto al personal enseñante de las Escuelas públicas de este Departamento es: que en general no reúne la instrucción necesaria, ni conoce cual debiera el arte de instruir, el arte de educar, en consecuencia, que es conveniente y hasta necesario reemplazar con ventaja a algunos de los anticuados.³³

La sustitución debía realizarse

[...] por otros que sean más instruidos y que mejor conozcan el arte de instruir, el arte de enseñar. La familia, el Gobierno, la sociedad, todo exige del maestro instrucción y virtudes. Para instruir es menester ser instruido y para enseñar es preciso tener los conocimientos que se pretenden comunicar á los discípulos [...] ³⁴

Y en la Memoria de 1879 condenó con severidad a aquellos docentes que se oponían a toda innovación a los cuales «acompaña la falsa creencia de que solo se puede enseñar á los niños de hoy como a él le enseñaron los Preceptores de ayer», y también a aquellos que abrazaban «el magisterio con miras interesadas é indignas», para los cuales «la escuela no es para ellos sino un suplicio largo y pesado, porque su pensamiento [...] no se fija nunca en los niños sino para suspirar por el momento de abandonarlos, haciéndoseles un siglo cada minuto que tarde en terminar la clase». A estos últimos, según sus palabras, «hay absoluta necesidad de eliminarlos cuanto antes de la lista del personal docente Departamental».³⁵

³² Informe de 1878, ff. 108-109.

³³ *Ibídem*. Destacado en el original.

³⁴ *Ibídem*.

³⁵ Ferrer Barceló: «Memoria...», o. cit., p.266.

La escuela rural

Hemos señalado ya como uno de los aspectos más positivos de la gestión de Ferrer y Barceló el interés por instalar escuelas rurales y extenderles idénticos beneficios que a las urbanas, tema que fue largamente discutido en décadas posteriores por el magisterio nacional. Decía al respecto en su Informe de 1878:

[...] creo firmemente, que aún el maestro de una *Escuela Rural*, además de los conocimientos indispensables para la educación y enseñanza general debe poseer los conocimientos cuya propagación pueda facilitar el ejercicio de los oficios mecánicos y de las profesiones industriales, y los que pueden servir para explicar los fenómenos más comunes de la naturaleza y desarraigar preocupaciones vulgares que se transmiten de generación en generación con grave daño de los que están expuestos a dejarse dominar por ellos.³⁶

En la Memoria de 1879 volvió a insistir en la importancia de las escuelas rurales en términos que hablan con diafinidad de su interés al respecto.

Antes de Octubre del año de 1877 ni una sola Escuela Pública existía, señor Presidente, en ocho de las nueve Secciones policiales en que está dividido el Departamento; muy raras eran en la campaña las escuelas particulares, si tal pueden llamarse á aquellas escuelas establecidas en algunas estancias, en las que el Maestro, por regla general, sin diploma y sin aptitudes suficientes, enseña a leer, escribir y contar, como vulgarmente se dice, á dos, tres ó más niños de la familia con que vive y de la cual recibe un salario.

De ese abandono en que se tenía á la campaña emana, señor Presidente, no me cabe la menor duda, el que aún no podemos recorrerla sin que se entristezca nuestra alma, pues vemos todavía que algunos de nuestros hermanos viven en un rancho sin puerta, sin muebles, sin aseo, sin distribución de habitaciones; vemos, aunque en pequeña escala, las incongruencias y faltas de decoro y de dignidad de familia hacinada en confusa mezcla en reducido espacio donde come, duerme, vive y satisface sus necesidades, vemos la propensión al robo que parece innata en muchos de los paisanos, vemos los apetitos carnales que se han desenvuelto en las guerras civiles que tantas y tantas veces hemos deplorado; vemos en fin que algunos de nuestros paisanos cubren su desnudez con un pedazo de tela que crea un muro de división entre la sociedad, la cultura y el pueblo.

Y todo eso ¿de qué proviene? ¿de qué depende?

Proviene de no haber sido, hasta hace muy poco, la instrucción pública debidamente atendida: depende de no haber los padres instruido á sus

³⁶ Informe de 1878, ff.109-110. Destacado en el original.

hijos ya por no haberles sido posible el efectuarlo por no existir ni haber funcionando jamás una sola escuela pública en la campaña de este Departamento, ya por no haber querido hacerlo.

Ahora bien: puede con razón preguntarse ¿qué se podía esperar de los habitantes de la campaña? ¿Puede aún exigírseles la realización de una misión que desconocen? ¿Podrían, pueden realizar su misión de hacer el bien si no tienen una noción clara y exacta del bien? ¿Les es tal vez posible llenar los deberes que les impone la familia, la sociedad, si no comprenden su extensión?

La instrucción es lo que da al hombre los conocimientos, las nociones necesarias á la realización de su fin.

La instrucción es lo único que hace posible al hombre el cumplir con sus deberes. La instrucción es, pues, lo único que puede hacer cambiar de faz á la campaña, regenerar la República y hacer que ésta, á la par de otras naciones americanas, siga por el camino de la civilización y del progreso.

Los 612 *hijos de las cuchillas* que hay ya en las escuelas públicas y particulares, reciben el alimento moral que los ha de encaminar a la verdad despejando, de su inteligencia, las sombrías tinieblas del error y la preocupación, causa que se opone á la libre manifestación de su voluntad, serán mañana otros tantos obreros del progreso, otros tantos padres que cumplirán con sus hijos, con los deberes que les impone la naturaleza, otros tantos ciudadanos útiles á si mismos y á la patria.

Las escuelas rurales son, pues una esperanza risueña para el porvenir, son las que están destinadas á producir el bien en mayor escala, y es tan firme en mí esa creencia que sacrificaría gustoso todas las escuelas existentes en las ciudades, villas y pueblos antes que cerrar una sola de las escuelas rurales a favor de las cuales hay necesidad de trabajar constantemente hasta conseguir se multipliquen lo más posible y asista a ellas el mayor número de niños que sea dable.

Una propaganda incesante, procurando hacer comprender los males que emanan necesariamente de la ignorancia y los beneficios que á todos reporta la instrucción, dará, nos dice la razón y la experiencia, opimos resultados.³⁷

Al tomar contacto con el interior de nuestra tierra, con la sociedad gaucha, sintió Jaime Ferrer y Barceló un profundo impacto y descubrió que sería allí donde la escuela realizaría su mayor obra, porque si el Decreto de 1877 supuso la reforma de la enseñanza escolar en los centros urbanos, para la Campaña representó la fundación misma de la su escuela rural, como lo percibió el propio Varela.³⁸

³⁷ Informe de 1879, pp. 263-264.

³⁸ Memoria 1877-1878, p. 61.

Palabras finales

Seguramente no son pocas las reflexiones y sobre todo los interrogantes que comienzan a dispararse al entrar en contacto directo con estos episodios y personajes que hicieron tan compleja la trama de una época vertebral de la República.

Por un lado se revela de interés analizar en Jaime Ferrer y Barceló, y seguramente en los otros inspectores, el discurso de *civilización y barbarie*, tan hegemónico para explicar la realidad rioplatense de entonces, discurso que estos inmigrantes adoptaron como propio a pocos años de estar en el país. Sin embargo, el contacto directo con la realidad parece haber modificado el abstraccionismo inicial de tal concepción, para pasar a un mayor reconocimiento de las calidades humanas de la población rural del país.

El caso del conflicto inspector-cura párroco se revela también como un ejemplo interesante de que los virulentos debates entre liberales y clericales característicos de la Europa de entonces habían sido traídos por los inmigrantes, y esta transposición del debate ideológico se manifestaba hasta en las más humildes poblaciones de estas tierras. Alcanzaba, como en este caso, que se encontraran dos españoles de tiendas opuestas. La historia local de nuestras poblaciones urbanas guarda un interesante historial al respecto, donde queda de manifiesto la fortísima influencia ideológica que aportaron los núcleos de inmigrantes, generalmente muy superior a lo que podía hacer suponer su magnitud cuantitativa.

No encontramos en la documentación consultada —salvo lo que parecen sugerir las expresiones del maestro Modernel— que la condición de extranjero haya sido un factor importante de la resistencia a la gestión de Ferrer y Barceló. Difícilmente podía serlo cuando se trataba de una condición compartida con las principales figuras de los polémicos sucesos (caso del sacerdote, la maestra, los vecinos integrantes de la Comisión Departamental de Instrucción Pública), entre quienes, además, predominaban los españoles.

Sabemos, sin embargo, que el carácter de extranjero fue muy utilizado para descalificar a los inspectores, tal como lo expresó Francisco Bauzá en el Parlamento, en 1879, al acusar a la Reforma de marginar a los «hijos del país» y preferir «extranjeros a quien ninguno conoce». Advertía Bauzá: «La educación de un país no puede dejarse en manos mercenarias para que formen a los niños [...]».³⁹ Poco tiempo después, Carlos María Ramírez le constataría señalando: «No es para mí una cuestión delicada esta cuestión de

³⁹ *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, 18 junio de 1879.

nacionales y extranjeros [...] Estados nuevos son necesariamente Estados de aluvión [...]».⁴⁰

Con luces y sombras, Jaime Ferrer y Barceló cumplió su misión poniendo —no hay duda de ello— mucha energía y decisión. Enfrentó con ardor a aquellos que consideraba que por intereses mezquinos se oponían a una tarea de verdadera regeneración social, especialmente para la población de la campaña, con la cual logró consustanciarse rápidamente. No rechazó al gaucho por su ignorancia iletrada ni lo descartó como elemento apto para los venideros tiempos del progreso —cosa que sí hicieron entonces no pocos ilustrados nacidos en esta tierra—, sino que hizo esfuerzos y escribió a favor de «los hijos de las cuchillas», según su feliz expresión, para que pudieran, mediante la escuela, transformarse en ciudadanos más útiles para una tierra y un país que ya sentía como propio.

Bibliografía y fuentes

- ARAUJO, Orestes: *Historia de la escuela uruguaya*, Montevideo, 1911.
- BECERRO DE BENGUA, Julián: «La reforma vareliana en campaña», en *Anales de Instrucción Primaria*, t. III, pp. 28-48, Montevideo, 1906.
- «Conferencias de Inspectores en Durazno» (6-12 agosto 1878), en *Obras de José P. Varela*, t. III, Montevideo: Cámara de Representantes, 1990.
- Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, año 1879.
- FERRER BARCELÓ, Jaime: «Memoria de la Inspección Departamental de Durazno. Año 1878», Archivo de la Inspección Departamental de Escuelas de Durazno (AIDD).
- «Memoria de la Inspección Departamental de Durazno. Año 1879», en *Boletín Oficial de la Dirección de Instrucción Pública*, Montevideo, 1880, pp. 240-297.
- GIORGI, Diógenes de: *El impulso educacional de José Pedro Varela*, Montevideo, 1942.
- GONZÁLEZ ALBISTUR: *José Pedro Varela. El hombre y el mito*, Montevideo: Ediciones de la Plaza, 1997.
- Libro 1.º Copiador de Notas, Archivo de la Inspección Departamental de Escuelas de Durazno (CN-AIDD).
- MONESTIER, Jaime: *El combate laico*, Montevideo: El Galeón, 1992.
- MONTERO LÓPEZ, Pedro: «José Pedro Varela en Durazno», en *Almanaque del Banco de Seguros del Estado*, Montevideo: BSE, 1974, pp. 75-81.
- La Nación*, Montevideo, 1878.

⁴⁰ Carlos M. Ramírez: «Conferencia sobre la Memoria del señor Inspector Nacional de Instrucción Pública» (Paysandú, 1879), en *Obras de José P. Varela*, t. III, Montevideo: Cámara de Representantes, 1990.

- PADRÓN FAVRE, Óscar: *Españoles en Durazno*, Montevideo: 1993.
- *Historia de Durazno*, Durazno: Intendencia Municipal, 1992.
- RAMÍREZ, C. M.: «Conferencia sobre la Memoria del señor Inspector Nacional de Instrucción Pública» (Paysandú, 1879), en *Obras de José P. Varela*, t. III, Montevideo: Cámara de Representantes, 1990.
- VARELA, José P. «Discurso pronunciado al clausurar las conferencias de Inspectores Departamentales» (Durazno, 1878), en *Obras de José P. Varela*, t. III, Montevideo: Cámara de Representantes, 1990.
- «Memoria del Inspector Nacional de Instrucción Primaria 1877-1878» (Montevideo, 1879), en *Obras de José P. Varela*, t. III, Montevideo: Cámara de Representantes, 1990.
-

Resumen

Para poner en marcha la reforma escolar de 1877, el papel de los docentes extranjeros fue fundamental: la mitad de los inspectores departamentales designados a esos efectos eran inmigrantes. Este artículo se ocupa de la figura de uno de ellos, el español Jaime Ferrer y Barceló, encargado de implantar la reforma vareliana en el departamento de Durazno, cuyas polémicas actuaciones fueron registradas a menudo por la prensa de la capital, y analiza en particular su relación con los maestros, con la Iglesia local, su participación en el *estado mayor* de la reforma y la ideología que su discurso revela.

Palabras clave: Educadores, Siglo XIX, Reforma vareliana.

Abstract

The role of foreign teachers was fundamental to set in motion the school reform of 1877: half of the department inspectors designated with that purpose were immigrants. This article deals with one of them, the Spaniard Jaime Ferrer y Barceló, in charge of implementing the *varelian* reform in the department of Durazno, whose polemic appearances were often recorded by the press of the capital, and analyzes in particular his relationship with the teachers, the local Church, his participation in the *estado mayor* of the reform and the ideology revealed by his discourse.

Key words: Teachers, Nineteenth century, Educational reform.

José Arechavaleta (1838-1912), creador de la investigación en ciencias naturales en el Uruguay

por Fernando Mañé Garzón

I

La figura de José Arechavaleta (1838-1912) es de primaria significación en la historia de la ciencia uruguaya y, diría sin dudar, en la latinoamericana, en especial en la sudamericana, pues en ella se aúnan otros científicos de nuestra América que forman su sustento básico en el período ya no inicial sino formalmente integrado a la ciencia de la segunda mitad del siglo XIX.

Es pues el eslabón inicial de la ciencia nacional formal y creativa, independiente, ciencia que, como veremos, tiene notorios antecedentes que forman la base de nuestra cultura general, científica y social.¹

El autor. Doctor en Medicina por la Universidad de la República. Fundador y presidente de la Sociedad de Historia de la Medicina. Miembro del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

II

En efecto la Banda Oriental, la Provincia Oriental, la llamada en Europa *República de Montevideo*, hoy nuestro Uruguay, contó en el corto plazo de un siglo con tres personalidades descollantes que forman un zócalo significativo en la construcción de nuestra cultura, de nuestra identidad nacional, no basado solamente en razones políticas, cuando no militares, o de equilibrios geopolíticos, sino en la sólida convicción de un destino cultural independiente.

¹ F. Mañé Garzón: «Ciencia colonial. Ciencia independiente», en *Cuadernos de Marcha*, 3.ª época, n.º 63, 1991, pp. 45-47.

En efecto, entre 1742 y 1857, tuvo lugar el nacimiento y la muerte de tres grandes humanistas y científicos: José Manuel Pérez Castellano (1742-1815), Dámaso Antonio Larrañaga (1771-1848) y Teodoro Manuel Vilardebó (1803-1857). Cada uno de ellos contó con una formación académica completa, desarrolló una gestión eminente y dejó una obra de singular valor.²

El primero de ellos, nuestro primer doctor, científico y humanista, en sus hoy bien conocidos escritos, nos ha dejado la impronta de una loable, fértil formación universitaria adquirida en los exigidos claustros de la Universidad de Córdoba. Plasmó en sus obras el inicio de la ciencia nacional, en el más amplio sentido del término, y en escritos ya de intención agraria como de cultivo original de la ciencia, sentido de ecuanimidad social y franca convicción nacionalista.³

Es el segundo Dámaso Antonio Larrañaga. Formado en el Colegio Carolino de Buenos Aires, donde defendió su tesis doctoral, perfeccionó luego sus estudios tanto en Córdoba como en Río de Janeiro. En sus escritos referentes a múltiples materias, pero particularmente sobre ciencias naturales, dejó una obra que no desmerece frente a ninguna comparación y que fue reconocida por todos aquellos que tuvieron el privilegio de compulsarla.⁴

La personalidad de Teodoro Manuel Vilardebó marca la solvencia de una formación científica universitaria y académica que, tras su prolongada estancia tanto en Barcelona como en Río de Janeiro y París, brindó al país, lamentablemente durante un corto período, los frutos de una acabada cultura científica general y en particular en ciencias naturales y medicina.^{5, 6}

III

El siguiente período de la integración de nuestra ciencia, que podemos situar entre 1860 y 1875, está marcado por la actuación de varias figuras de particular relieve. Lo sintetizaremos en cinco de ellas: tres franceses, Amadeo Jacques (-1865), Adolphe Brunel (1810-1871) y Ernest Gibert (1818-1886) y dos rioplatenses, Domingo Parodi (-) y José Arechavaleta (1838-1912).⁷

² F. Mañé Garzón: *Historia de la Ciencia en el Uruguay*, vol. III, 2004.

³ F. Mañé Garzón: *El Glorioso montevidiano. Vida y obra del Doctor José Manuel Pérez Castellano (1742-1815)*, 3 vols., Montevideo, 1998-2003.

⁴ F. Mañé Garzón: *Historia...*, o. cit.

⁵ R. Schiaffino: *Vida y obra de Teodoro M. Vilardebó (1803-1857)*, Montevideo, 1940.

⁶ F. Mañé Garzón: *Vilardebó (1803-1857). Primer médico uruguayo*, Montevideo, 1989.

⁷ F. Mañé Garzón: *Historia...*, o. cit.

El fugaz pasaje por Montevideo de Amadeo Jacques, que se radicó luego en Buenos Aires, aportó una renovada inquietud, tanto filosófica como científica, que no dejó de marcar una huella.⁸ Adolphe Brunel fue sí un integrante de nuestra ciencia, predominantemente médica, pero también atendió a los problemas generales tanto de higiene pública como de vínculo social.⁹ Ernest Gibert, emigrado de la revolución de 1848, al par que exquisito cultor de la lengua francesa, que enseñó con primor, trajo a nuestro país las ciencias naturales cultivadas en Europa, particularmente la botánica. Fue el indiscutido maestro de Arechavaleta. Es sin duda el que más selló su presencia.¹⁰

IV

José Arechavaleta nació en el país vasco, en Urioste, en 1838. Luego de trabajar como ayudante de botica llegó a Montevideo como polizonte a los 18 años. Se vio obligado a ganarse la vida como pudo. Su valor fue reconocido por el boticario Augusto Las Cases y desde ese momento inició su vida laboriosa y fecunda. Asimiló las enseñanzas botánicas tanto de Gibert como de Parodi y rápidamente tuvo una destacada actuación, tanto en trabajos y artículos sobre botánica como en aspectos de farmacia práctica. Al crearse en 1875 las primeras cátedras de nuestra Facultad de Medicina, ocupó la de Botánica Médica, en la que se desempeñó con particular brillo. En torno a él se interesaron por la docencia y la investigación varios jóvenes estudiantes de medicina, entre ellos el gran docente y clínico Juan B. Morelli (1868-1947).¹¹

V

Junto con Francisco Suñer y Capdevila y Julio Jurkowski, desde las cátedras del Ateneo del Uruguay y de la Facultad de Medicina, Arechavaleta difundió en nuestro medio la teoría de la evolución, el darwinismo inicial pero no desfasado de la influencia lamarckiana. Pero es particularmente interesante que hayan sido estos tres científicos quienes, en la pugna entre el espiritualismo promovido por Plácido Ellauri y el positivismo spenceriano de Alfredo

⁸ A. Ardao: *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, Montevideo, 1945.

⁹ P. Visca: *Bibliografía del doctor Adolphe Brunel (1810-1871)*, *Sesiones de la Sociedad Uruguaya de Historia de la Medicina*.

¹⁰ J. M. Fernández Saldaña: *Diccionario uruguayo de Biografías, 1810-1840*.

¹¹ F. Mañé Garzón y R. Pou Ferrari: «Juan B. Morelli (1868-1947)», en *Historia de la medicina uruguaya*, Montevideo, 2004.

Vásquez Acevedo, impulsaron el materialismo filosófico, de cuya difusión han dejado numerosas pruebas en las que demostraron gran solvencia científica y filosófica.¹² Cada uno defendió un aspecto especial de aquella escuela filosófica: Suñer y Capdevila, desde el punto de vista materialista de la vida orgánica —la vida es nada más que un particular fenómeno fisicoquímico—; Jurkowski fue más lejos, al negar la metafísica clásica y atenerse a los mandatos de la materia como única verdad y realidad, sin sustentar trascendencia.

Sin dejar de compartir las ideas de sus colegas, la prédica de Arechavaleta se concretó en especial en divulgar e investigar las pruebas de la evolución de las especies, dando por vencido el fijismo tanto bíblico como linneano.^{13, 14} Dejó una extensa obra que abarca todos los aspectos de la ciencia natural de nuestro país.¹⁵

IV

Profesor de Botánica Médica, de los primeros estudiantes nacionales de la Facultad de Medicina, impartió Arechavaleta desde su cátedra una enseñanza ejemplar, que así destaca Ergasto H. Cordero en un hermoso ensayo sobre su gestión:

Sobre el secreto de su éxito como profesor, sea dicho sobre todo que estudió a fondo con sus discípulos, a quienes comunica sus propios entusiasmos, pues fueron alumnos que aprendieron a la par que su maestro, que se comprometieron de su espíritu, y sobre los que supo ejercer a la vez confianza en ellos mismos [...] así, sin quererlo, mostrando a sus jóvenes discípulos sus preparados microscópicos en la trastienda [de su botica], pues aún no había lugar apropiado en la ya vieja casa de la Universidad, les enseñó más que a escudriñar las algas y las bacterias a descubrirse a sí mismos, forjando una generación de hombres.

Luego traza este vívido retrato:

Aquel hombre pequeñuelo y vivaracho se les mostraba tal como era, aprendía y dudaba, y dudaba con razón, porque al mismo tiempo que enseñaba a

¹² A. Ardao: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, 1950.

¹³ J. Arechavaleta: «La teoría de la evolución es una hipótesis», en *Anales del Ateneo del Uruguay*.

¹⁴ F. Mañé Garzón: *Un siglo de darwinismo. Historia de las ideas biológicas en el Uruguay*, Montevideo, 1989.

¹⁵ E. H. Cordero: «Bibliografía de D. José Arechavaleta (1870-1912)», en *Revista del Instituto Histórico Geográfico del Uruguay*, n.º 15, 1939, pp. 101-141.

conocer la naturaleza en la mesa de trabajo y en las excursiones, les enseñaba a conocerse a sí mismos, con su paternal ejemplo [...]»¹⁶

Fue un maestro que dejó nítida su huella en todos aquellos que supieron gozarlo en su talento y dedicación.

Con el trabajo de Arechavaleta sobre las *Vaucheria* se inicia la investigación original en el país. En efecto, en él describe nuevas especies con excelentes dibujos que son hoy frecuentemente citados por los especialistas.¹⁷

En sus «Lecciones de Botánica Médica», publicadas entre 1884 y 1885, muestra ejemplares de especies recogidas por él y que preparaba para la más correcta observación como práctica de clase.¹⁸

V

Desde su cátedra, fue el creador en el Uruguay de la bacteriología, al punto de ser proclamado en Río de Janeiro el *mejor bacteriólogo de América*. Ello se debió a que, en 1886, nuestro gobierno lo envió a esa capital a defender la indemnidad del charque, principal rubro de exportación del país, acusado de transmitir el cólera, y Arechavaleta demostró, mediante pruebas experimentales, la falsedad de esa afirmación.¹⁹

VI

Tras la renuncia de Carlos Berg, en 1892, Arechavaleta asumió la dirección del Museo Nacional hasta su muerte, en 1912. Dos años después de ocupar el cargo inició la publicación de los *Anales del Museo Nacional*.²⁰ Desde allí también concretó su labor original como botánico sistemático, con la publicación de monografías sobre la flora uruguaya.²¹

¹⁶ E. H. Cordero: «Dos aspectos de la vida científica de Arechavaleta», en *Revista Nacional*, vol. 4, 1941, pp. 250-255.

¹⁷ J. Arechavaleta: «Los *Vaucheria* montevidianos», en *Anales del Ateneo del Uruguay*, vol. 4, 1883, pp. 18-28.

¹⁸ J. Arechavaleta: «Lecciones de Botánica Médica», en *Revista Universitaria*, vol. 1-4, 1885.

¹⁹ J. Arechavaleta: «El tasajo y los microbios», en *Revista de la Asociación Rural*, vol. 16, 1887, pp. 180-182; y A. Soiza Larrosa: «José Arechavaleta, el cólera y el tasajo en el Uruguay, 1887», *Sesiones de la Sociedad Uruguaya de Historia de la Medicina*, vol. 3, 1987, pp. 69-100.

²⁰ F. Mañé Garzón: «A un siglo de la publicación de los *Anales del Museo Nacional*», en *Cuadernos de Marcha*, n.º 3.

²¹ J. Arechavaleta: «Flora uruguaya», en *Anales del Museo Nacional*, 6 vols., Montevideo, 1894-1912.

Es de real importancia original su estudio de las gramíneas del Uruguay. Individualizó la mayoría de sus especies y describió varias nuevas para la ciencia. La mayor parte de las descripciones de especies botánicas realizadas por Arechavaleta mantienen vigencia, principalmente las de Gramíneas, Oxalidáceas, Cactáceas y Leguminosas, etcétera, que suman en total más de 89 especies nuevas.

La *Flora uruguayensis*, publicada por Arechavaleta entre 1894 y 1912, es un acervo *princeps* para la bibliografía científica uruguaya y, como obra botánica, la primera publicada en Sudamérica. En efecto, la monumental *Flora brasiliensis* de Karl F. P. von Martius (1876-1906) fue editada por el afamado botánico alemán en Leipzig. *La flora de Chile* fue también publicada en Europa por un botánico y naturalista francés, Claudio Gay, así como la más reciente *Flora de Chile* lo fue por otro botánico alemán, Karl Reiche.

VII

Durante esos años Arechavaleta concretó numerosas investigaciones, tanto de zoología (lista de mamíferos y ofidios, lecciones de zoología) como de botánica (lecciones de botánica médica, lista de árboles de la ciudad de Montevideo), así como otros de bacteriología práctica. A los dos años de la descripción realizada por Roberto Koch en junio de 1884, Arechavaleta aisló y coloreó el bacilo de la tuberculosis en enfermos afectados,²² así como el bacilo del cólera proveniente de aguas contaminadas.²³

No dejó de cultivar la historia de la ciencia, en particular la de la zoología y la botánica, al estudiar las observaciones de los viajeros naturalistas que exploraron nuestro territorio.²⁴

VIII

En el curso de su vida viajó varias veces a Europa. De uno de esos viajes, a principios del siglo XX, se conserva una valiosa correspondencia con varios hombres de ciencia uruguayos. Sólo queremos hacer referencia a una carta que le envió a Federico Susviela Guarch (1856-1928), en ese momento

²² J. Arechavaleta: «Lecciones de Botánica Médica», en *Revista de la Sociedad Universitaria*, vol. 1, 1884, pp. 314-315.

²³ J. Arechavaleta (en colaboración con P. Hormaeche): *Sobre el cólera. Apuntes para el pueblo* (folleto), 1886.

²⁴ J. Arechavaleta: «Naturalistas en el Uruguay», en *Revista Histórica*, vol. 1, 1908, pp. 478-506 y 828-842.

ministro del Uruguay en Río de Janeiro, con su reflexión sobre la nueva física relativista y cuántica. En 1901 se cumplió el centenario de la teoría de los cuanta, con la fórmula de Max Planck de equivalencia de la materia y la energía, $E = mc^2$, que habría de cambiar el mundo y la manera de pensar. La carta está fechada en Montevideo el 15 de noviembre de 1904:

La revolución científica de la disociación de los átomos como el desvanecimiento de la materia y su transformación en energía finalmente desvanecimiento de la teoría del éter, o la aparición de la teoría del campo que fue lo que trajo Max Planck, la transformación de la materia, la conservación de la fuerza, conceptos generales sobre el universo, se reduce a algo colosalmente complejo, que apenas se atreve nuestro espíritu a vislumbrar. La disociación de los átomos es un portentoso descubrimiento, una revolución colosal. Cuando lleguemos a poder aprovechar la inmensa fuerza acumulada en la materia; ese día tendremos que ser forzosamente todos cuerdos porque si se hallara un solo loco sería capaz de hacer volar el globo terráqueo, ¿será terrible y cruel la guerra entre los dementes? ²⁵

Pocas personas, incluidos hombres de ciencia, tanto nacionales como extranjeros, tuvieron la solvencia en física teórica para poder dar esa admirable opinión en esos años iniciales.

IX

Al fallecer Arechavaleta, su sucesor natural era Juan Tremoleras (1870-1934), quien había colaborado con él en varios temas en que tuvieron común interés. Fue este un naturalista que cultivó las ciencias zoológicas con dedicación y profundidad, recorriendo el país en reiteradas excursiones, en las que solían acompañarlo sus dilectos discípulos Gonzalo J. Fernández, Carlos S. Carbonell, Eduardo F. Acosta y Lara, etcétera. Tremoleras fue discípulo tanto de Arechavaleta como de los distinguidos científicos argentinos Herman Burmeister, Holmberg y los entomólogos Brêthes, Bruch, Bavenne y otros.²⁶

Sin embargo, en forma asaz riesgosa, José Batlle y Ordóñez, presidente de la República, optó por nombrar al frente del Museo, ahora Museo Nacional

²⁵ J. Arechavaleta: «Carta a Federico Susviela Guarch desde Montevideo, 15.XI.1904», en Á. Goicoetxea Marcaida: *Epistolario botánico de José Arechavaleta y Balparda*, Bilbao, 1994, pp. 200-201.

²⁶ E. H. Cordero: «Juan Tremoleras. Nota necrológica», en *El Hornero*, vol. 5, 1934, p. 430; D. Legrand: «La desaparición de un naturalista uruguayo: Juan Tremoleras», en *Mundo Uruguayo*, vol. 16, n.º 500, 1934, y E. F. Acosta y Lara: «Juan Tremoleras (1870-1934): XX años de su muerte», en *Revista Nacional*, n.º 61, 1954, pp. 273-282.

de Historia Natural, al hijo de su correligionario Elías Devincenzi, el novel y ya distinguido cirujano, profesor de Historia Natural en la enseñanza media y normal, Garibaldi J. Devincenzi (1881-1943).²⁷ Este ostentaba una depurada formación universitaria frente a Tremoleras, de más modestos galardones académicos, aunque ya había probado su valía como investigador en ciencias naturales en varios trabajos originales.

Tremoleras fue el creador de la entomología en el país. La decisión motivó su renuncia al cargo de subdirector, que había ocupado a pedido expreso de Arechavaleta, y su alejamiento definitivo del Museo. Esto significó una real pérdida, pues las ciencias naturales (la biología, diremos hoy) tardarían años en encaminarse y en ascender a una elevada ciencia creativa, es decir, a la investigación original.

X

Si bien Arechavaleta es reivindicado por los vascos como uno de los suyos, debemos considerarlo sólo como nacido en esa región, pues llegó aún adolescente a nuestro país y en él se formó, por lo cual es un científico uruguayo en forma cabal.²⁸ Así lo prueba tanto su actuación formal como social y científica. Sus trabajos se han referido totalmente, en su aspecto original, al estudio de nuestra naturaleza, de nuestras ciencias naturales y, en su aspecto aplicado, al desarrollo de la botánica y bacteriología médica aplicada al país. No obstante, la destacada figura de Arechavaleta debe ser vista como un vínculo más entre la cultura uruguaya y la vasca, que tanto ha contribuido a nuestra identidad nacional.

²⁷ F. Mañé Garzón: «Garibaldi J. Devincenzi (1881-1943)», en F. Mañé Garzón: *El Cuarteto de Urgencia. Historia de la Cirugía de Urgencia en el Uruguay (1912-1952)*, Montevideo, 2004.

²⁸ Cordero: «Dos aspectos...», o. cit., 1941.

Resumen

José Arechavaleta es una de las figuras mayores de la ciencia nacional y sudamericana del siglo XIX. Esta exposición repasa su trayectoria personal y científica, desde su nacimiento en el País Vasco y su temprana emigración al Río de la Plata, hasta su consagración como uno de los nombres más importantes de la zoología, la botánica y la bacteriología en la región, y muy especialmente en el Uruguay.

Palabras clave: Educadores, Siglo XIX, Uruguay, Arechavaleta, José (1838-1912).

Abstract

José Arechavaleta is one of the greatest figures of national and South American science of the XIXth century. This lecture reviews his personal and scientific career, since his birth in the Basque Country and his early immigration to the River Plate, up to his establishment as one of the most important names of zoology, botany and bacteriology in the region, and specially in Uruguay.

Key words: Teachers, Nineteenth century, Uruguay, Arechavaleta, José (1838-1912).

Un maestro rural vareliano

por Américo Hartmann

A principios del año 1880, el entonces inspector departamental de Enseñanza Primaria del departamento de San José, don Joaquín de Becerro de Bengoa, recibió la visita de un maestro rural llamado Emilio Martínez.

Martínez era un maestro sin título habilitante, que se había iniciado en la docencia por el mes de agosto de 1878, improvisando, para llevar adelante cuanto antes la reforma de la enseñanza primaria, obra de don José Pedro Varela.

En la entrevista, cuenta Becerro de Bengoa en «La reforma vareliana en la campaña. Recuerdos de antaño»¹ que Martínez, luego de los saludos de estilo, le manifestó que el motivo del pedido de entrevista era comunicarle que se casaría en el mes de mayo. Becerro, sin comprender mucho —ya que se trataba de un acto privado, sin relación con la enseñanza—, lo interrumpió cortésmente para felicitarlo. Agradeció Martínez las felicitaciones y entonces fue al meollo del asunto.

Le dijo que efectivamente se proponía casarse con la Sra. Juana Ramona Quijano Casas, pero con su verdadero nombre. De la incomprensión inicial Becerro de Bengoa pasó a la sorpresa. Le dijo: «Explique, explique Ud. este intrínquilis».

En la publicación citada, el inspector Becerro de Bengoa, 26 años después de ocurrido el episodio, lo recuerda como sigue. Lo transcribimos textualmente, si bien, sabiendo que existen algunos errores debidos a malas jugadas de la

El autor. Ingeniero civil y profesor emérito de la Universidad de la República. Nieto del maestro Augustin G. Hartmann.

¹ Tomo III de los *Anales de Instrucción Primaria*, n.ºs 16 a 19, año III, setiembre de 1905 a junio de 1906.

memoria o bien a las declaraciones erróneas *ex professo* de Martínez, procuramos aclarar los al lector con la introducción de comentarios entre corchetes.

Después fundé la escuela del [arroyo] Coronilla [la tercera rural fundada] y allí coloqué un francés que se llamaba Emilio Martínez.

—¡Hombre! ¡Ud. tiene un apelativo muy español!

—Sí, señor —me dijo—, mis padres eran españoles carlistas emigrados después del Convenio de Vergara [1839].

Este caballero tenía nociones generales de todo. Al cabo de un año de hallarse al frente de la escuela vino a verme para decirme que se quería casar.

—Me parece muy bien —le contesté.

—Sí, señor —me dijo—, pero es el caso que yo quisiera casarme con mi verdadero nombre, porque yo no me llamo Emilio Martínez.

—¡Pero hombre! ¿Y cómo se llama Ud. entonces?

—Augusto Hartman [sic; en realidad se llamaba Agustín Gustave Hartmann Delacour].

—¿Qué dice Ud.?

—Augusto Hartman [sic], señor inspector.

—Explique, explique Ud. este intrínquilis.

—Yo soy alsaciano [no había nacido en Alsacia sino en Dammarie Les Lys, departamento de Seine et Marne] y cuando la guerra [franco-prusiana de 1870] me negué a servir con los alemanes [inexacto, pues entonces vivía en París]; emigré a Bélgica y allí un español carlista me dio su cédula de vecindad para que pudiera embarcarme y cuando llegué a Montevideo tuve miedo que me reclamasen [los alemanes] y me hicieran servir con los alemanes [inexacto, porque después de la derrota francesa de 1870 hubo un decreto del gobierno francés, de acuerdo con lo dispuesto en los tratados de paz, por el cual sólo los nacidos en Alsacia podían optar por mantener la nacionalidad francesa si así lo querían, y de no hacerlo pasaban a tener la nacionalidad alemana, pues Alsacia y Lorena, excepto el territorio de Belfort, se anexaron al imperio alemán] y por eso conservé ese nombre sin renegar de mi patria; ya le dije a Ud. que era francés hijo de españoles [inexacto, pues era hijo legítimo de un alsaciano, Michel Sébastien Hartmann Gab, que optó por la nacionalidad francesa y de su esposa, Caroline Joséphine Delacour Lecamus, también francesa]. Ahora ya no temo nada, y sobre todo, trato de contraer un compromiso grave, y debo hacerlo con mi verdadero nombre. Aquí tiene mis documentos y las cartas de mi familia que le enterarán de todo.

Uno de sus tíos, el canónigo Ignacio Hartmann, que le escribía, era cura de la iglesia de la Magdalena de París [equivocación: era primer capellán del Hôtel de Dieu, y daba misa y confesaba en la catedral de Notre Dame de París].

—Perfectamente, pero tiene usted que presentar una solicitud a la dirección para regularizar su estado civil, y a fin de que le sirva el título

departamental [de maestro] que se le extendió a su nombre [el 16 de enero de 1879 se le había expedido el título oficial de maestro luego de que aprobara las pruebas de aptitud del concurso].

Así lo hizo. La comunicación del cambio de identidad la cursó inmediatamente a la Dirección General de Instrucción Primaria, pero legalmente recién procedió a cambiar su identidad en el año 1900 ante el Juzgado Letrado de la ciudad de Durazno.

Hoy se halla jubilado el Señor Hartman [sic] y reside en San José.

¿Se equivocó el Sr. Becerro de Bengoa, lo traicionó la memoria o el Sr. Hartmann, *ex professo*, distorsionó algunos hechos y circunstancias? No lo sabemos exactamente. Tratemos de aclarar, en lo posible, los hechos y contrastarlos con lo que hemos averiguado sobre este maestro rural vareliano.

Hartmann habría llegado al Uruguay desde Bélgica y en 1873 ya estaba en el país. Cuando tuvo la entrevista con Becerro de Bengoa eran los tiempos del primer militarismo que sufrió el Uruguay.

El coronel Lorenzo Latorre, que ejerció la dictadura de 1876 a 1879, ese último año se había hecho elegir presidente de la República, aunque sorpresivamente renunció al cargo en marzo de 1880. Para entonces la figura del comandante del Batallón 5.º de Cazadores, coronel Máximo Santos, aumentaba su influencia en los círculos militares y no ocultaba sus apetencias por la Presidencia.

En efecto, al presidente Dr. Francisco Vidal, electo para completar el período constitucional del renunciante Latorre (1880-1882), del que Santos era ministro de Guerra, le hizo proclamar su candidatura a la Presidencia. Vidal no resistió la presión política del ahora general Santos, ascendido antes de ser nombrado ministro de Guerra, y presentó renuncia el 28 de febrero de 1882. Al día siguiente Máximo Santos fue elegido presidente de la República por el período 1882-1886.

Los gobiernos de Latorre y Santos se caracterizaron por la falta total de garantías ciudadanas, el atropello a los derechos y libertades de las personas y la violación de la Constitución y las leyes. Todo aquello que en la opinión de ambos dictadores no fuera susceptible de uniformarse, desfilar o recibir órdenes sin discutirlos era peligroso para la seguridad de la República y la paz pública, y debía ser eliminado.

Y bien, ¿por qué nuestro maestro calló o distorsionó hechos que él conocía bien? Vamos a tratar de explicarlo.

Augustin Gustave Hartmann Delacour había nacido el 10 de mayo de 1846 en la ciudad de Dammarie Les Lys, departamento de Seine et Marne, cerca de París. Sus padres fueron Michel Sébastien Hartmann Gab y Caroline Joséphine Delacour Lecamus. Michel Sébastien había nacido en Nordheim, una villa próxima a Estraburgo, en las estribaciones orientales de los Vosgos.

Crisis agrícolas que afectaron a su familia lo obligaron a emigrar, y en Dammarie Les Lys trabajaba como obrero. Antes de casarse, su mujer había sido empleada doméstica en París.

Michel provenía de una familia muy católica, que había dado tres monjas a las Hermanas de la Divina Providencia de Saint-Jean de Bassel (Moselle) y un cura, Ignace Hartmann.

Cuando Augustin Gustave culminó el máximo nivel de los estudios que se podían cursar en Dammarie Les Lys, su tío Ignace lo estimuló para que los prosiguiera en París, donde contaría con su ayuda y orientación. Así ocurrió. Pero un conjunto de sucesos remotos y aparentemente ajenos, en principio, a su vida motivarían radicales cambios.

Veamos muy sucintamente qué sucedió de importante en aquellos años en Europa. Durante la primavera de 1867 la Exposición Universal de París mostró, con su notable éxito, la riqueza, el poderío y los atractivos de Francia.

El 19 de junio de 1867 fue fusilado en Querétaro el emperador de México, Maximiliano, y el sueño del gran imperio católico en América —que la emperatriz Eugenia de Montijo había propiciado como vasallo de Francia y muro de contención ante los vecinos Estados Unidos— se hizo humo y afectó el prestigio de su marido, el emperador Napoleón III.

El año anterior los prusianos habían vencido a los austriacos en la batalla de Sadowa y consolidaron su predominio entre todos los estados germanos, aún no unificados. En la Europa continental, dos figuras predominaban: el emperador de Francia, Napoleón III, con su prestigio alicaído por el insuceso mexicano, y el canciller de Prusia, Otto Bismarck, en fulgurante carrera ascendente.

En 1868 fue derrocada la reina Isabel II de España y proscripta la dinastía borbónica, pero no la monarquía, por lo que se buscó un rey que ocupara el trono vacante. Fue propuesto un príncipe de la casa Hohenzollern, cuyo jefe era el rey de Prusia, Guillermo I, quien contaba con el apoyo político de Bismarck. Francia consideró que su seguridad nacional peligraba, pues con un rey germano en España quedaría aprisionada entre ésta, por el sur, y Prusia y los demás estados germanos, por el este. Interpuso recursos diplomáticos a la designación y tuvo éxito; la candidatura fue retirada, pero Francia pretendía que Guillermo I se comprometiera a no apoyarla ni en aquel momento ni nunca. Se extralimitó, ya que el rey consideraba que con el retiro de la candidatura el episodio estaba cerrado.

Este impolítico proceder francés fue aprovechado por Bismarck, quien lo distorsionó totalmente, para ponerlo a la consideración pública germana y mundial como una grosera ofensa a Prusia. Con esta actitud logró que los diversos pueblos germanos olvidaran sus diferencias y se sintieran unidos en un odio común al enemigo francés.

París vivía igual clima bélico y el 19 de julio de 1870 el gobierno francés le declaró públicamente la guerra a Prusia. Era lo que deseaba Bismarck, y para

ella se había preparado durante años. La guerra franco-prusiana duró seis meses y concluyó con la total derrota de Francia, para gran sorpresa de la comunidad internacional.

El 2 de setiembre de 1870 el emperador Napoleón III y su mariscal Mac Mahon se rindieron a los prusianos en Sedán, como consecuencia de las varias derrotas militares sufridas y la traición del mariscal Bazaine, que poco antes se había entregado a los prusianos con armas y bagajes.

El 4 de setiembre los opositores al régimen imperial Thiers, Gambetta, Favre y otros lograron en la Asamblea Nacional que Louis Napoleón y su dinastía quedaran desterrados y destronados a perpetuidad.

A todo esto, los prusianos siguieron la guerra y sitiaron París, y la figura política de Thiers creció en la caótica escena política francesa. El 18 de febrero el conservador Adolfo Thiers fue designado jefe del poder ejecutivo francés. Se proponía implantar el orden en Francia por medio de una república conservadora y mantener controlado al proletariado.

El tratado provisional de paz entre Francia y Alemania —nombre con que los estados germanos se reunificaron el 18 de febrero de 1872 en el palacio de Versalles, proclamando emperador a Guillermo I— se firmó el 26 de febrero de 1871, y el definitivo, el 10 de mayo de 1871 en Fráncfort del Meno. Francia había sido vencida.

Por lo que sabemos, Augustin G. Hartmann permaneció en París durante estos luctuosos episodios para la historia de Francia. En ese entonces era un joven de unos veintinueve años que había obtenido un bachillerato en Artes y Letras y que vivía en forma bohemia, con pocos recursos que provenían del dictado de clases particulares como preceptor. Pese a provenir de una familia muy católica, en París había desarrollado sentimientos anticlericales y agnósticos.

La rendición francesa le produjo un efecto espiritual terrible y la cesión a Alemania de Alsacia, donde su familia había vivido desde antes del siglo XVII, determinó que se sintiera traicionado y procurara de cualquier manera enderezar la situación imperante en Francia en esos negros días.

El 1.º de marzo de 1871 las tropas alemanas atravesaron París para desfilar ante Guillermo, emperador de Alemania, en el Bois de Boulogne. La ciudad parecía muerta: la cubría un inmenso velo de luto. Los alemanes se retiraron al día siguiente, dejando tras de sí fermentos de patriotismos y de odio matizados por la amargura de considerar que una nación había capitulado en masa ante los invasores: primero la Asamblea Nacional y la burguesía, luego Thiers y sus masas hambrientas, debido al sitio de París. Pronto se manifestaría violentamente el odio acumulado.

Las humillantes condiciones de paz impuestas por los alemanes contribuyeron a desatar una revolución que intentaba eliminar la antigua sociedad y borrar la vergüenza nacional. De este modo, sin siquiera pensarlo o intentarlo, los ejércitos

del emperador Guillermo I de Alemania desataron el episodio histórico que se resume en *la Commune*. Una escena trágica que se presentaba en el drama que tenía a Francia por protagonista y que se constituía en uno de los más terribles espectáculos de su historia.

Thiers había trasladado el gobierno, cuya jefatura ejercía por designación de la Asamblea General, a Versalles. Desde allí, el 18 de marzo de 1871, dispuso el envío de tropas a París para recuperar los cañones tomados por los radicales antes de la entrada triunfal de los alemanes. La incursión terminó en un sangriento combate entre los versalleses y la Guardia Nacional de París. Dos generales fueron hechos prisioneros y fusilados por los radicales sublevados. Poco después se proclamó que la Comuna, administración municipal elegida por el pueblo y que agrupaba a noventa miembros de diversas asociaciones radicales, se había hecho con el poder. Comenzó su actuación desarmando a la Guardia Nacional parisiense, estableciendo el servicio militar obligatorio de todos los hombres aptos para tomar las armas, y declarando nulos y sin valor todos los decretos del gobierno de Thiers.

La revolución adoptó como emblema la bandera roja. Entre los comuneros había toda clase de opiniones, desde la conciliación política a la resistencia ilimitada. Entre estos sólo una veintena pertenecían a la I Internacional y mantenían proyectos de reforma social; los demás tenían aspiraciones más vagas e incluso contradictorias y tal vez por ello no organizaron un gobierno propiamente dicho ni tampoco una policía.

Augustin Gustave estaba políticamente influido por los socialistas como Mably, Morelli, Babeuf y Sismondi, que fueron los precursores de la transformación del socialismo utópico en doctrina científica y en movimiento político de masas. Por tanto, su adhesión a la Comuna fue inmediata.

La Comuna manejó el Banco Nacional de Francia, pero no atentó contra la propiedad privada; en cambio, reorganizó el sistema de alquileres, suprimió la venta de objetos pignorados en el Monte de Piedad y reconoció la unión conyugal libre, implícitamente, declarando su plenitud de derechos a los hijos naturales con los habidos en el matrimonio legal y religioso.

El 19 de abril de 1871 la Comuna proclamó una teoría de gobierno según el principio de la «autonomía de la Comuna aplicado a todas las localidades de Francia»; en consecuencia, la unidad nacional debía ser garantizada por una especie de contrato de asociación.

Thiers, entretanto, reunió sus tropas y las confió al mariscal Mac Mahon, quien procedió a reprimir la revolución mediante las armas. Era capitán del 254 Batallón de la Guardia Nacional del Sena, desde el 9 de febrero de 1871, y su hermano Gastón Louis revistaba en las tropas del gobierno de Versalles.

El domingo 21 de mayo las tropas del gobierno entraban violentamente a París. La Comuna llamó a la población humilde de la ciudad a una lucha desesperada: «que las mujeres se unan a sus hermanos, a sus padres, a sus

maridos. Las que no tengan armas que cuiden de las heridas y arrojen piedras desde sus casas para aplastar al invasor. Que resuene la trompeta, que se toquen a rebato las campanas y se hagan tronar los cañones».

La ciudad se cubrió de barricadas, pese a que el gran urbanista de París, el barón George Haussmann, prefecto de la Seine, había creído que estas no serían posibles por el trazado de grandes avenidas y bulevares. La lucha se esparció de un barrio a otro con una saña terrible por ambas partes.

Hubo incendios por el cañoneo del ejército de Versalles y por las bombas de queroseno arrojadas por el ejército, los agentes bonapartistas y los comuneros. La lucha terminó por fin y los soldados de Thiers vencieron al pueblo que debieron defender de los alemanes. La represión fue entonces despiadada y arbitraria. Empezaron a actuar en París dos tribunales marciales, uno en Luxemburgo y otro en Châtelet, y los asesinatos legales se ejecutaban por todas partes.

La sangre corrió a oleadas y durante aquellos días no se cesó de acarrear los cadáveres de los ajusticiados. Los elementos civiles se comportaron con tanta crueldad como los militares. Así, los periódicos, que comenzaron a publicarse de nuevo, invitaban a la «gran limpieza social»; cualquier mujer de pobre condición resultaba sospechosa y considerada potencialmente incendiaria, y las señoras de la alta burguesía, cuando tenían oportunidad, golpeaban con sus elegantes sombrillas a los prisioneros.

El postrer día de la gran matanza hubo escenas de horror indescriptible: el arzobispo de París y otras personalidades retenidas como rehenes fueron fusilados en la Roquette, antigua prisión de París, por las turbas enardecidas que también disparaban contra los curas. Por otra parte, la venganza de los vencedores llegó al paroxismo y los últimos prisioneros capturados fueron fusilados en masa. Durante aquel domingo primaveral las salvas de ejecución retumbaron en el patio del cuartel de Lobau y en el cementerio de Père Lachaise, bombardeado por el ejército durante cuatro días. Los cadáveres fueron apilados contra las tapias, pues el ritmo de las ejecuciones superaba al de los entierros. Aunque se comentaba que el gobierno de Versalles había ordenado el cese de las ejecuciones, la matanza continuó.

Thiers fue elegido presidente de Francia, en agosto de 1871 fuera. El mariscal Mac Mahon, derrotado por los alemanes, fue el vencedor de la batalla del cementerio Père Lachaise, y sería presidente de Francia desde 1873 hasta su renuncia en 1879.

En esos terribles días, Augustin Gustave Hartmann Delacour se refugió en el Hôtel de Dieu de París con su tío, el primer capellán Ignace Hartmann Gab, cuya protección procuró. Allí permaneció escondido hasta que el ambiente político represivo se fue paulatinamente serenando. Con la ayuda de su tío fue a despedirse furtivamente de sus padres, Michel Sébastien y Caroline Joséphine, que vivían en Melun, y luego de hacerlo emigró a Bélgica, pues por su participación

en los episodios de la Comuna le era imposible vivir en París o en otra parte de Francia. En ese reino fue donde consiguió los papeles de vecindad de Emilio Martínez, emigrado a Bélgica como consecuencia de la tercera guerra carlista ocurrida en España en 1868.

Aún no se sabe por qué motivos decidió emigrar al Uruguay, desde qué puerto belga lo hizo, ni cuándo inició el viaje y llegó a Montevideo. Se presume que haya llegado en 1873, pues uno de sus testigos de casamiento, Francisco Guelvenza, declaró en mayo de 1880 que lo conocía desde hacía siete años.

Luego fue al departamento de San José, donde José Buschental (1802-1870), un francés nacido en Estrasburgo, alsaciano como su familia, había fundado sobre el río Santa Lucía un gran establecimiento de elaboración de carnes conservadas, La Trinidad, proveedor del ejército francés por varios años merced a importantes contratos. En aquella época la colonia francesa era la segunda en número de ese departamento.

En 1877 Julián Becerro de Bengoa era inspector de las escuelas dependientes de la Junta Económico Administrativa del departamento de San José, y José Pedro Varela, presidente de la Comisión de Instrucción Pública de Montevideo.

En ese tiempo, los departamentos de San José y Flores formaban uno solo, que tenía el nombre del primero. En todo el departamento había entonces cuatro escuelas públicas, separadas para varones y niñas, en la ciudad de San José, dos en la villa de Trinidad y una en el pueblo Ituzaingó. No había escuelas rurales. Las escuelas públicas dependían de la Junta Económico Administrativa, autoridad municipal que las subvencionaba.

El 27 de agosto de 1877 entró en vigencia la Ley de Educación Común. José Pedro Varela avisó a Becerro que viajara a Montevideo a conversar con él. Durante la entrevista, Varela le dijo:

Presenté la lista de Inspectores Departamentales al Gobernador y el Coronel Latorre me dijo que le parecía Ud. demasiado joven para desempeñar ese cargo, amigo Becerro. «Jóvenes como ése son los que necesito yo para implantar la reforma, señor Gobernador», le he contestado, «además de que ése es inspector de los “viejos”, de los ratificados». «Muy bien, muy bien, no he dicho nada», replicó el dictador.

Becerro de Bengoa tenía 23 años y ni siquiera un pelo de barba.

Cuando se aquietaron las turbulentas aguas agitadas por la reforma, se recuperó la tranquilidad para considerar cómo se pondría dicha reforma en marcha en el departamento de San José. Se concluyó que era posible realizarla en las ciudades. En el medio rural, ¿qué escuelas se iban a reformar si no había ninguna?

Becerro de Bengoa recuerda: «¡Oh aquellos maestros que yo improvisé!», y agrega: «En ningún departamento se reunió un conjunto de personas más raras, distinguidas, más ilustradas que las que coloqué al frente de mis escuelas rurales».

La designación de Emilio Martínez como maestro rural en el arroyo Coronilla debe de haber ocurrido en el segundo semestre de 1878. Su sueldo era de \$ 50, bastante elevado para la época.

Augustin Gustave Hartmann Delacour retornaba, tras varios años de azaroso deambular, a sus tareas de preceptor en el nuevo país al que el destino lo había llevado. Allí conoció, en las inmediaciones del Coronilla, a quien sería su legítima esposa, Juana Ramona Quijano Casas, con quien se casó en la parroquia de San José de Mayo, el 14 de mayo de 1880. El matrimonio se inscribió el 22 de mayo del mismo año en el juzgado de paz de la 1.^a sección del departamento de San José.

Hacía pues un año y medio aproximadamente que Hartmann había sido designado maestro sin título. Tenía 34 años cumplidos el día 10 del mes en que se casó. Su mujer tenía 27 y era de antigua stirpe oriental. Antes de casarse, el 16 de enero de 1879, le fue expedido el título oficial de maestro por haber superado previamente las pruebas de suficiencia.

Hartmann fundó en el país su familia, que tuvo diez vástagos; hizo del Uruguay su patria, sin olvidar aquella en la que nació, y contribuyó con su esfuerzo a alfabetizar las zonas rurales del departamento de San José, ya que fue varias veces trasladado de una a otra escuela rural.

Finalizó por enfermedad sus tareas de maestro en 1900, en la escuela rural n.º 10 de Chamanga, en la que había asumido en 1895. Esta localidad se había desgajado del departamento de San José para incorporarla al de Flores, de reciente creación.

Hartmann sabía que por no ser alsaciano no sería reclamado por el gobierno alemán para servir en su ejército, pero también sabía muy bien que podría ser reclamado por el gobierno francés para ser juzgado por los episodios de la Comuna, en los que había participado.

A poco de llegar a Montevideo, en 1875, el gobierno del Uruguay se caracterizaba por la intervención decisiva de la clase militar. Hartmann vivió los acontecimientos de este primer militarismo desde primera fila, ¡y vaya que Latorre con su gran perilla le recordaba físicamente a Napoleón III!

Pronto todo el Uruguay tuvo claro que el gobierno de Latorre no estaba legitimado por la Constitución y era una dictadura sin limitaciones, en la que su voluntad no tenía barreras legales. Daba así satisfacción a los ciudadanos que por la seguridad y el orden estaban dispuestos a sacrificar su libertad.

¿Habría sido prudente explicarle al inspector Becerro de Bengoa los verdaderos motivos de su presencia en el Uruguay y que estos motivos llegaran después a trascender? Casi seguramente Hartmann no hubiera conseguido su empleo de maestro rural. ¿Cómo en plena dictadura de Latorre se iba a nombrar, por más méritos intelectuales que tuviera, a alguien implicado en episodios políticos recientes tendientes al derrocamiento del también autoritario gobierno de Francia?

Por otra parte, ya con 34 años, Hartmann quería formar una familia y retornar a su truncado ejercicio de preceptor, para el que el inspector Becerro de Bengoa le daba una nueva oportunidad. Por todas estas razones calló Hartmann. Pero fundamentalmente por lo que sostenía con gran fuerza José Pedro Varela:

La tiranía no es un hecho de Latorre: es fruto espontáneo del estado social de mi patria. No se pueden transformar estas condiciones por otro medio que el de la escuela. Y puesto que yo aspiro a operar esa transformación, la recibo de quien me da, sea quien fuere. No exterminaré la dictadura de hoy, que tampoco exterminaré el pueblo, pero concluiré con las dictaduras del porvenir.

¿Acaso esta variante que proponía Varela para el establecimiento y la afirmación de la democracia no era un camino más idóneo que el ensayado por la Comuna de París?

Hasta sus últimos días Hartmann estuvo convencido de que así era y ayudó modestamente a alfabetizar a un pueblo con el que se identificó plenamente y a consolidar la democracia en su patria adoptiva, a la que mucho amó.

Jamás retornó a Francia. Murió en Montevideo el 24 de noviembre de 1922, a los 76 años de edad.

Resumen

Este trabajo, de corte biográfico, se ocupa de la particular peripecia de un maestro rural de origen francés en territorio uruguayo, en plena implantación de la reforma vareliana. El relato sobre la vida de Augusto Hartmann, quien ingresó al país como Emilio Martínez, nos aproxima a los variados perfiles de quienes contribuyeron al desarrollo de la educación primaria en el Uruguay.

Palabras clave: Educadores, Reforma vareliana, Francia.

Abstract

This biographical paper deals with the particular ordeal of a rural French teacher, of Alsatian origin, in Uruguayan territory during the implementation of the *varelian* reform. The story of the life of Augusto Hartmann, who entered the country as Emilio Martínez, is an approximation to the different profiles of those who contributed to the development of primary education in Uruguay.

Key words: Teachers, Educational reform, France.

Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal

por Javier Bonilla Saus

En este trabajo, fundamentalmente destinado al análisis de los antecedentes filosóficos y políticos del pensamiento liberal, postularemos como punto de partida que, a partir de los siglos XIV y XV, el movimiento renacentista y uno de sus correlatos filosóficos inmediatos, el humanismo, fueron el inicio de una transformación radical del pensamiento político de Occidente. Esta transformación es, a su vez, el resultado de un largo proceso de reelaboraciones del pensamiento filosófico del mundo grecolatino y del desarrollo de la doctrina cristiana en una Europa que, además, pugnaba desde el siglo V por conciliar sus raíces romanas con el aporte germánico.

En efecto, se trata de la larga evolución teórica que, arrancando de la crisis de la ciudad-estado, a través de la expansión del estoicismo y de la fusión del cristianismo con el derecho natural, consolidó las ideas políticas de la Edad Media hacia el siglo XII. A partir de fines del siglo XV esa evolución sufrió una aceleración notable. Durante los siglos XVI y XVII, estas transformaciones se vieron reflejadas en la aparición de los elementos teóricos fundamentales de una nueva y revolucionaria concepción política que comenzó a expandirse, primero gradualmente y luego de manera arrolladora por Europa: *el liberalismo*.

La complejidad de este proceso y las peculiaridades de esta nueva doctrina política que caracterizaría la emergencia de la modernidad política en Europa han sido reiteradamente destacadas por diversos autores. En este trabajo aspiramos a rastrear la evolución de algunos conceptos fundamentales del proceso de constitución del pensamiento liberal. Analizamos algunos principios básicos del pensamiento político medieval y de las corrientes teóri-

El autor. Economista y sociólogo (universidades de París VIII y París X). Catedrático de Políticas Públicas y coordinador académico de la carrera de Estudios Internacionales de la Universidad ORT de Montevideo.

cas que, al final de la Edad Media y durante el Renacimiento, parecen impulsar con mayor fuerza el proceso de reconceptualización de la política. Es el caso de las obras de Lutero, Bodino o Grocio, que preparan la emergencia de los textos de Thomas Hobbes y de los ya clara y abiertamente liberales *Two Treatises on Civil Government* de John Locke.

I. Del Renacimiento al Siglo de la Autoridad

A mediados del siglo XV, la emergencia del Estado Moderno, primero absolutista¹ pero luego también rápidamente nacional,² comenzó a requerir una revisión teórica y el fraguado de nuevos conceptos (o bien de nuevos contenidos para viejos conceptos) que fuesen adecuando la reflexión filosófica y política a unos tiempos históricos que, a la postre, serían portadores de los cambios más rápidos y radicales que Occidente había conocido hasta la fecha.

Los siglos XV y XVI parecen ser el momento en el que se generó la *bisagra* ideológica mediante la cual se llevó a cabo el mencionado proceso de transformación. Como eje de esa *bisagra* ideológica, es necesario señalar la transformación del lugar y del papel de la religión en la Iglesia de Occidente y la

¹ La historia ha aceptado tradicionalmente como indicador del afianzamiento de las tendencias nacionales de las monarquías absolutistas en formación los reinados de Carlos VII y Luis XI en Francia, la conjunción de Castilla y Aragón mediante el casamiento de Isabel y Fernando, en España, y el reinado de los dos primeros Tudor en Inglaterra. Tomamos estas referencias como inicio del tránsito hacia la modernidad en la medida en que, en los tres ejemplos, parecen hacerse presentes los elementos fundamentales del proceso de consolidación de la monarquía absoluta: la eliminación por parte del rey de todo gran señor feudal con ambiciones regias viables (en Francia, la muerte del último de estos señores, Carlos el Temerario, duque de Borgoña, data de 1477 y coincide con la consolidación del proyecto de la monarquía «nacional» en la figura de Luis XI), la formación del primer ejército permanente en Europa (organizado por Carlos VII de Francia en 1445), una primera formalización de la recaudación tributaria centralizada (también coincide con Carlos VII y su apropiación como prerrogativa real permanente de la recolección de impuestos excepcionalmente autorizados por los Estados generales durante la guerra de Cien Años) y el inicio del crecimiento de una burocracia estable de funcionarios reales que se hace evidente a partir de Colbert.

² La idea de *patria* es bastante anterior a la emergencia de las tendencias absolutistas. Es así que no sólo puede rastrearse la existencia de una idea de *nación* desde los bárbaros, sino que, ya en el siglo X, el término *patrie*, cuya vinculación etimológica con *pater* es evidente, aparece referido a la unidad territorial diocesana y no a una unidad de carácter político. Las luchas feudales posteriores a las cruzadas y en especial el fin de la guerra de Cien Años incorporarán ya elementos «nacionales». Lo que en realidad será novedoso es la convergencia de la idea nacional con la idea estatal a partir de cierto grado de consolidación de las monarquías absolutas. (Cf. Jean Lejeune: «Liège et son pays, la naissance d'une patrie», en Jean Touchard: *Historia de las ideas políticas*, México: Rei, 1990, pp. 178 ss.).

correspondiente reformulación de lo profano que ello arrastraría. La Reforma protestante (y posteriormente, a su manera, la Contrarreforma) significaron el punto culminante de este proceso, puesto que llevaron hasta su clímax una serie de cuestionamientos del poder político del catolicismo y del Papado que se venían reiterando desde fines del siglo XIV en las sociedades europeas.

En efecto, los grandes conflictos políticos del siglo XVI se organizaron en torno a las disputas religiosas, ello con tal intensidad que muchas veces comprometió severamente la continuidad institucional, política e incluso cultural de algunos países europeos. En especial en Francia y en Escocia, la Reforma protestante avanzó poderosamente, si bien las fuerzas de la nueva religión reformada estaban lejos de predominar sobre el catolicismo. Allí se generó una suerte de *empate político* altamente peligroso para la estabilidad de las monarquías, que a lo largo del siglo XVI debieron luchar denodadamente para, finalmente, salir fortalecidas de las guerras de religión en el siglo XVII. En otros países como Inglaterra, España o los Países Bajos, también la situación política se deterioró de manera notoria, aunque en ellos el predominio más claro de alguno de los bandos religiosos hizo que los conflictos no tuvieran el dramatismo que habían adquirido en Francia o en Escocia.

El cuestionamiento de la Iglesia Católica y las luchas políticas que lo acompañaban eran también síntomas de la complejidad de las transformaciones sociales en marcha. Como se ha señalado, no resulta novedoso vincular la emergencia del protestantismo con las transformaciones económicas que acompañan el nacimiento del capitalismo y, por lo menos en el caso de Francia, la expansión de la Reforma con los sentimientos de resistencia a la autoridad eclesiástica, a la centralización y fortalecimiento del poder real, al establecimiento de una monarquía cada vez más nacional y al debilitamiento inevitable de los particularismos regionales tradicionales.

Quien examina el panorama de ese período histórico europeo no deja de sorprenderse ante la enorme fluidez de los cambios económicos, políticos y sociales en curso: a la revolución económica que el auge comercial y las sucesivas crisis del feudalismo habían desencadenado, se sumaban la revisión filosófica detonada por el Renacimiento y el Humanismo, el surgimiento del racionalismo y la incipiente mentalidad científica, el auge de monarquías cada vez más pujantes, el descubrimiento de América y sus efectos posteriores, etcétera. Un enfoque general de esta enorme transformación de las sociedades europeas no corresponde en este trabajo; por ello, nos limitaremos al análisis de las transformaciones del pensamiento específicamente político de la época y reduciremos al máximo las referencias históricas, filosóficas o religiosas en general.

En todo caso, se hace necesario explorar cómo se presentaron el pensamiento teológico y político y la situación política de la Iglesia en los albores de

los tiempos modernos en Europa. Dadas las características del período, es comprensible que estas cuestiones no fueran, todavía, específicamente *políticas*. Se trata de análisis, posiciones y disputas que discurrían aún en el terreno de la teología, puesto que se hallaban íntimamente entrelazadas con la problemática religiosa omnipresente, con las transformaciones del pensamiento filosófico en vías de emancipación y con el nacimiento de la mentalidad científica moderna. Sería en el seno de estas grandes disputas y núcleos temáticos donde arraigarían los orígenes del pensamiento liberal.

II. Las líneas de transformación del pensamiento político occidental

Los estudios de orientación económica han insistido, alternativamente, en el carácter determinante de la expansión comercial europea en las transformaciones del ciclo demográfico de la población o en la trascendencia del activismo económico de la monarquía absolutista naciente.³ Los trabajos de corte marxista, por ejemplo, tienden, con mayor o menor éxito, a centrar las causas últimas de las transformaciones del pensamiento político en factores «determinantes» de diversa índole económica. Algunos explican el tránsito del feudalismo al capitalismo sobre la base de las transformaciones tecnológicas de la estructura agraria de la Baja Edad Media; otros, los llamados *circulacionistas*, ven en el desarrollo del comercio la clave de dicho tránsito, mientras que otros autores marxistas privilegian como explicativas las transformaciones sociales vinculadas al crecimiento de las ciudades, el desarrollo de la burguesía o la transformación de los hábitos de consumo de las clases nobles.

Desde las ciencias políticas y jurídicas se pretende, en cambio, advertir en la derrota de los grandes señores feudales, en el proceso de centralización del poder de la monarquía y en la estructuración de los primeros aparatos estatales la razón determinante de los cambios acaecidos en el seno de un pensamiento filosófico y político que no tuvo más remedio que adecuar sus dispositivos teóricos a una realidad que se imponía históricamente. Desde la perspectiva de la Historia propiamente dicha, pueden mencionarse trabajos que, partiendo de una óptica a veces menos general y macroscópica que los anteriores, buscan la explicación del gran impulso transformador de la época en áreas, regiones o procesos históricos específicos de trascendencia inicialmente reducida, pero que, en última instancia, terminaron

³ Véase un buen resumen de la problemática en Douglas C. North: *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid: Alianza, 1984.

impactando a escala mayor y poniendo en marcha transformaciones históricas de magnitud universal.⁴

En nuestro caso, manteniéndonos en el terreno del análisis del pensamiento político, nos hemos limitado a identificar cuatro grandes ejes ideológicos a partir de los cuales parecen desprenderse las transformaciones posteriores del pensamiento político occidental y su evolución hacia la modernidad y el futuro planteo liberal. Sin embargo, estos cuatro grandes ejes ideológicos de transformación no pueden ser imaginados (si no es a efectos meramente analíticos) como simples *fuentes* o *raíces* del pensamiento político moderno y del futuro liberalismo.

En primer término, porque, aunque el pensamiento liberal proporcionaría, con el tiempo, el núcleo conceptual sólido de la concepción política de la modernidad, no es menos cierto que el universo de la política moderna resulta ser mucho más amplio que el ámbito estricto del liberalismo propiamente dicho.

En segundo lugar, en lo relativo al liberalismo, las metáforas de las *fuentes* o *raíces* resultan ser problemáticas. Dichas metáforas aluden a supuestos (continuidad y homogeneidad del proceso de transformación aludido, desarrollo relativamente lineal del tiempo, presencia del resultado final *en potencia* en el momento de inicio del proceso, etcétera) que inducen la falsa idea de una continuidad ideológica perfecta entre el origen del proceso de transformación del pensamiento occidental de los siglos XIV a XVI y el pensamiento liberal posterior.

En tercer lugar, tampoco es legítimo aplicar indiscriminadamente la denominación de *fuentes* del pensamiento liberal posterior a todos y cada uno de nuestros cuatro ejes de transformación del pensamiento de la época, ya que presentan diferencias importantes entre ellos. En efecto, dada su dispar naturaleza teórica, cada uno de estos ejes tiene características diversas. Así, por ejemplo, los aportes ideológicos del luteranismo no parecen ser una *fuerza* ideológica directa del liberalismo porque, *stricto sensu*, solo se trata del surgimiento de elementos de corte puramente religioso cuyo efecto transformador fundamental se dio, en primer término, en el seno del pensamiento teológico. En otros ejemplos, como es el caso del jusnaturalismo, es primordialmente el razonamiento jurídico el que registra los efectos transformadores de los nuevos discursos. En pocas palabras, aunque también existen nuevos discursos

⁴ Para señalar un clásico en la materia, recordemos el trabajo de Henri Pirenne, que data de 1939, en el cual se defiende la tesis de que el «cerramiento» del Mediterráneo por el islam y la posterior caída de Constantinopla, en 1453, bloquean el comercio europeo en dicho mar y obligan a Occidente a lanzarse a la conquista del Atlántico, poniendo así en marcha todo el proceso de tránsito a la modernidad. Véase *Mohammed and Charlemagne*, Londres: Allen & Unwin, 1939.

específicamente políticos (como aquellos justificadores del gobierno mixto y de la monarquía electiva) que pueden ser rastreados entre las cuatro líneas de transformación ideológica que hemos seleccionado, es necesario abandonar la tentación de reconstruir un *linaje* teórico de dudosa linealidad.

Por todo ello, parece necesario optar por una manera distinta de rastrear el impacto de estos cambios teóricos en el pensamiento político occidental: se trata de imaginar alguna metáfora más adecuada que la de *fuentes* o *raíces*. Para ello, proponemos echar mano a una analogía proveniente de la genética. Intentamos imaginar un proceso que, reconstruido retrospectivamente, se iniciaría con la emergencia totalmente asistemática de una gran cantidad de *materiales* ideológicos de origen diverso que, en una reordenación posterior, daría lugar a la compaginación y el establecimiento de un producto ideológico *genéticamente* novedoso, dotado de un código propio relativamente estable y reproducible: el pensamiento liberal.⁵

Desde esta perspectiva, en los cuatro ejes elegidos para rastrear el surgimiento del liberalismo se pueden encontrar *materiales* ideológicos que vienen a transformar una problemática hasta entonces tradicional o, a la inversa, proposiciones más bien tradicionales pero que se enfrentan a una cuestión estrictamente inédita. En otros casos, se trata de relecturas o actualizaciones de cuestiones religiosas, filosóficas o políticas cuya renovación implica transformaciones de envergadura en el nuevo contexto teórico en que serán reutilizadas. Por último nos encontramos, a veces, ante polémicas que constituyen una mezcla realmente original de elementos discursivos tradicionales con nuevas elaboraciones teóricas.

En consecuencia, la tesis que sostendremos es que el surgimiento del pensamiento político moderno y del dispositivo liberal posterior será el resultado de transformaciones paulatinas que se inician mediante la producción de elementos ideológicos diversos e inconexos (como los aportados por la Reforma protestante o el reflatamiento del constitucionalismo medieval), continúan a través de los trabajos de Bodino y Grocio (en los que se ensayarán las primeras sistematizaciones de los nuevos elementos generados a partir de fines del siglo XIV) y culminan cuando, a partir de estas sistematizaciones parciales, se esboza una nueva doctrina política e ideológica, sólo parcialmente articulada, hacia mediados del siglo XVII, en algún momento de difícil determinación entre la aparición de las obras de Hobbes y Locke.

⁵ Será necesario recalcar desde el inicio que no será posible hablar de *un* liberalismo. Al respecto sólo reconoceremos la existencia de una suerte de «código teórico» común, relativamente estable, que tendrá una primera formulación en la obra de Locke y que a posteriori dará lugar a los múltiples liberalismos que se desarrollarán a lo largo de las sucesivas etapas de la modernidad política universal.

1. La teoría luterana de los dos reinos

La influencia de la obra de Lutero en el proceso de transformación del pensamiento político occidental suele relacionarse con dos elementos fundamentales: La idea de la inviolabilidad de la conciencia y la teoría de la obediencia pasiva. En especial, los analistas han destacado la importancia de la segunda, que tanto en este autor como en Calvino sería la doctrina oficial de las iglesias reformadas para regular las relaciones de los nuevos creyentes con las autoridades políticas existentes.

Como veremos, esta doctrina fue un punto importante en la evolución del pensamiento protestante pero, rápidamente, la radicalización de la situación política europea obligó a una revisión profunda de sus supuestos. Sin embargo, en nuestra opinión, el aporte de Lutero fue decisivo con la formulación de la llamada *teoría de los dos reinos*. En efecto, esta teoría estableció las primeras bases conceptuales para una formulación moderna de la separación de la esfera de lo profano y la esfera de lo religioso. Cabe destacar que en dicha separación desempeñó un papel clave la noción de religiosidad concebida como experiencia íntima del creyente y, por lo tanto, como una instancia *inviolable* por autoridad alguna. Esta religión íntima visualizada por Lutero se oponía frontalmente a la religión concebida como pertenencia a un orden social fatal y autoritario que practicaba el catolicismo desde hacía siglos; era el primer paso (necesario pero seguramente insuficiente) para la emergencia del individualismo que caracterizaría a la modernidad occidental.

La *christianitas*⁶ de la Alta Edad Media era una idea según la cual las *dos espadas* (tanto la referida a los asuntos divinos como la que se ocupaba de

⁶ El proceso por el cual se define este concepto de *christianitas* es largo y complejo. Muy posiblemente el carácter «binario» de estas representaciones tenga sus orígenes en san Agustín y su *Civitas Dei* (413-426 d. C.). Las *dos ciudades* agustinianas, Jerusalén y Babilonia, constituyen una metáfora que, con sentidos cambiantes, puede ser rastreada en Occidente a lo largo de diez siglos. En san Agustín, el sentido original de la distinción entre Jerusalén («visión de Dios») y Babilonia («confusión») es bastante claro: En la primera, los ciudadanos utilizan a Dios para gozar del mundo. La misión de la Iglesia es construir la primera, mientras que Roma (que «por sus pecados» acaba de ser arrasada por Alarico tres años antes de que san Agustín inicie la redacción de la *Civitas Dei*) es la encarnación de Babilonia, porque allí se han desinteresado de la verdad y toleran todo tipo de sectas y religiones. Más adelante, la teoría agustiniana de las *dos ciudades* será reutilizada durante la Edad Media para justificar la necesaria preeminencia del poder espiritual sobre el temporal, y no pocos autores tenderán a identificar a la Iglesia con Jerusalén y al poder político con la corrupta Babilonia. Con el renacimiento carolingio y el posterior auge intelectual del siglo XII, la metáfora agustiniana volverá a transformarse. «A partir del momento en que no sólo todos los hombres, sino también hasta los emperadores, con alguna excepción, fueron católicos, me parece que escribí la historia no de dos ciudades sino, por así decirlo, de una sola ciudad, que yo llamo La Iglesia», escribe Otón de Freysing restableciendo un dispositivo unitario

los problemas seculares) debían estar en manos de la Iglesia. Aunque se entendía que en el seno de la Iglesia universal existían dos órdenes, el eclesiástico y el laico, estos órdenes no constituían reinos distintos, dadas la unicidad y universalidad de la Iglesia y la similitud de los métodos de gobierno aplicables para uno u otro orden. En especial, la *espada* era el método de gobierno aplicable tanto en materia terrenal como en cuestiones del alma. En la práctica, las diferencias entre los dos órdenes eran constatables únicamente por el hecho de que el pontífice encargaba o delegaba a los príncipes cristianos la gestión del orden temporal, mientras que no hacía lo mismo con la administración de los asuntos de orden espiritual o divino.

Lutero procedió a una revisión completa de esta concepción de la cristiandad. Fue en esa revisión donde tuvieron asidero algunas de las críticas más conocidas del autor a la Iglesia Católica y al Papado. Para él, los hombres se dividían en dos clases fundamentales: «los que pertenecen al reino de Dios y los otros al reino del mundo».⁷ De inspiración agustiniana, esta división de la humanidad entiende que la Iglesia es la asamblea de todos los creyentes en Cristo que existen sobre la tierra y adjudica la pertenencia al reino de Dios a los cristianos, mientras que «al reino del mundo o bajo la ley, pertenecen todos los que no son cristianos».⁸ Con esta escueta formulación quedaba constituida la que sería llamada *teoría luterana de los dos reinos*. Sus principales innovaciones fueron fundamentalmente dos, que implicaban una transformación radical de la cosmogonía heredada de la Edad Media.

En primer lugar, la idea tradicional de *christianitas* fue reemplazada en la obra de Lutero por una noción más universal, pero más difusa, que incluía a «los hijos de Adán y a todos los hombres».⁹ En segundo lugar, dentro de esta definición universal que incorporaba a *todos* los hombres, quedaba perfectamente establecida la existencia de dos *reinos* diferentes (y no ya dos órdenes

para la *christianitas* que ahora comenzará a subdividirse, internamente, en las *dos espadas* (la espiritual y la temporal). En un mismo sentido se pronuncian Hugo de Saint Victor y Bernardo de Claraval durante el período (véanse Jacques Le Goff: *Los intelectuales en la Edad Media*, México: Gedisa, 1987, p. 31; Jean Jolivet: *La filosofía medieval en Occidente*, México: Siglo XXI, 1974, pp. 25 ss. y 138 ss.). Este es el dispositivo que heredará Lutero de la tradición católica y que le servirá como materia prima para su teoría de los *dos reinos*.

⁷ Martín Lutero: «Sobre la autoridad secular», en *Escritos políticos*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ Sería necesario rastrear, en su momento, la importancia que tuvo el impacto de la expansión europea hacia el África, el Asia y América, y la necesidad de evolucionar de una concepción meramente binaria, en la que el Universo se encuentra poblado de *cristianos* e *infieles*, hacia una teorización —si se quiere, más plural— que permita explicar el problema de la naturaleza de esa multiplicidad de pueblos y de *hombres* que irrumpe en la historia europea como efecto de los grandes descubrimientos y que debe ser integrada al dispositivo teológico occidental.

dentro del cristianismo): uno destinado «a los que creen rectamente en Cristo y están bajo él» y el otro destinado a «todos los que no son cristianos».¹⁰ Consecuentemente, para cada uno de estos *reinos*, «los métodos de gobierno» habrían de ser radicalmente distintos.¹¹

Hay, en el fondo, un esfuerzo de refundación de la concepción religiosa de Occidente. Por un lado, se afirma la existencia de una *unidad* de los hijos de Adán que engloba tanto a creyentes como a no creyentes; por el otro, se señala la existencia de dos realidades diferentes cuyas respectivas formas de gobierno son radicalmente distintas pero que, ambas, son necesarias en el mundo. La solución propuesta consiste entonces en la aceptación de las realidades no cristianas y, simultáneamente, en su separación del mundo específicamente cristiano.¹²

Esta separación no es difícil de concebir, puesto que, para Lutero, aquellos que están en el reino de Dios no requieren «ninguna espada ni derecho secular. Si todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes, no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada, ni el derecho».¹³ En cambio, «ya que son pocos los que creen y una parte aún más pequeña es la que se comporta cristianamente, no resistiendo al mal ni haciendo ellos mismos el mal, Dios ha establecido para aquellos otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran, no puedan llevar a cabo sus maldades».¹⁴

Fundada esta radical separación entre ambos reinos, Lutero procedió a construir el razonamiento por el cual los cristianos, los verdaderos creyentes, debían, independientemente de su autonomía con respecto al reino de la espada, aceptar someterse gustosamente a ella. Las razones de este

¹⁰ Lutero: o. cit., pp. 28 y 30.

¹¹ «Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos a fin de obtener con esa justicia la vida eterna. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquellos que quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna». Martín Lutero: «Si los hombres de armas también pueden estar en gracia», en *Escritos políticos*, o. cit., pp. 134-135.

¹² «Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro». *Ibíd.*, p. 31.

¹³ *Ibíd.*, p. 28. Una consecuencia indirecta de esta idea de que los creyentes justos son capaces de gobernarse por sí solos y que, en el orden divino, sólo se puede gobernar por la palabra es la postura luterana que propone la supresión de la jerarquía eclesiástica y el reemplazo de la figura sacerdotal investida de «autoridad» por la de un cargo de «servicio a los cristianos».

¹⁴ *Ibíd.*, p. 30.

sometimiento ante el poder político estarían en «el amor al prójimo». En efecto, la relación entre los verdaderos cristianos y la autoridad de la espada se entendía por el principio de ese amor que todo cristiano debe a su semejante. Aceptar la autoridad, servirla, e incluso ejercerla, era para Lutero una forma de amor cristiano hacia el prójimo, especialmente hacia quien no atinaba a encontrar la vía de salvación puesto que para él estaba destinado el reino de la espada y de la autoridad.

Aunque el *reino del mundo* de Lutero no se reduce a la autoridad política ni se dirige prioritariamente a ésta, lo cierto es que, al replantear la cuestión de la unicidad del mundo —y no ya de la Cristiandad—, el autor produciría uno de los elementos decisivos para el desarrollo posterior¹⁵ del pensamiento político occidental: la idea de la posibilidad y la necesidad de fundar el reino de la autoridad política de manera distinta que el de la religión. Aquel debía encontrar su origen en *otro lugar* que la voluntad divina, la autoridad eclesiástica o sus derivaciones. La abierta separación del poder político y del eclesiástico, de la corona y de la mitra, que la iconografía de Hobbes, cien años más tarde, pretendería reunir en las todopoderosas manos de un multitudinario Leviatán, simultáneamente dotado de una espada y de un báculo, tiene evidentemente este trasfondo luterano.

2. De la obediencia pasiva a la readecuación del constitucionalismo medieval y el derecho de resistencia

La obra de Lutero no solamente significó la aportación de la teoría de los dos reinos y un primer paso en el camino de la autonomía de la esfera de la política secular; significaba también, como corolario, que la autoridad gobernante carecía de toda competencia para tratar los asuntos de la fe.¹⁶

Evidentemente, la formulación luterana induce el surgimiento de la problemática de las relaciones entre las dos instancias ahora separadas; mientras las *dos espadas* estuvieron en manos eclesiásticas, o cuando la espada

¹⁵ Ello no significa olvidar que después de Lutero surgieron doctrinas que tendían a replantear una concepción unitaria y por ello asfixiante para el poder político. Es, por ejemplo, el caso de los desarrollos políticos elaborados por los jesuitas y los calvinistas, que en última instancia siempre arguyeron por la primacía de la autoridad espiritual, por la dependencia directa de las iglesias nacionales de las autoridades eclesiásticas (supranacionales o no) y por la utilización de la autoridad política para apoyar los juicios de la autoridad eclesiástica, de manera tal que el gobierno secular haga suyos e imponga los principios de la ortodoxia y de la disciplina moral.

¹⁶ Véase Martín Lutero: «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», en *Escritos políticos*, o. cit., pp. 21-66.

secular era meramente una delegación del pontífice a los príncipes, la cuestión de las relaciones entre los respectivos gobiernos de las dos espadas era un problema retórico, puesto que la cabeza era siempre *una*: eclesiástica y de origen divino. Pero si se admite la existencia de dos reinos distintos, con lógicas, formas y objetivos de gobierno diferentes, entonces hay que abordar y resolver la cuestión de sus relaciones.

Si la autoridad política carece de competencia en los asuntos íntimos del hombre, en principio no debería ser un tema problemático el de la relación entre el cristiano y la autoridad. Pero Lutero entendía ya perfectamente que, en la Europa del siglo XVI, la cuestión de que la autoridad secular traspasase sus límites y se adentrara en asuntos no profanos nada tenía de retórica.¹⁷ Ante esta eventualidad y la injusticia que ello implica, Lutero recomendaría siempre «la obediencia pasiva» al buen cristiano.¹⁸ Lo mismo haría el calvinismo ginebrino en sus definiciones iniciales. Pero los calvinistas, a diferencia del luteranismo que rápidamente encontró autoridades políticas adeptas a su causa en Alemania, hubieron de enfrentarse con reyes y príncipes apegados al catolicismo, especialmente en Escocia y Francia, que desatarían medidas violentas contra ellos, con lo que pronto comprobarían las notorias limitaciones de la teoría de la obediencia pasiva.

El abandono de esta doctrina se llevó a cabo, fundamentalmente, en el seno del calvinismo y ello sucedió por la vía de un viraje práctico consistente en la introducción de una serie de modificaciones doctrinarias y en la incorporación de elementos ideológicos pertenecientes al constitucionalismo medieval tradicional. El ejemplo clásico de este proceso de transformación de la doctrina calvinista puede ser rastreado en Escocia, donde la monarquía católica atacó duramente a los calvinistas.¹⁹ A la crítica específicamente religiosa

¹⁷ Resulta sintomático que Lutero no vea la posibilidad inversa; es decir, que la autoridad religiosa, aun la recientemente reformada, desborde sobre el ámbito de lo profano y de la autoridad política. Esa es la tentación calvinista y su tendencia a la *teocracia*, de la cual Ginebra será un ejemplo. Incluso desde esta perspectiva se explican experiencias políticas mucho más modernas, poderosamente influidas por el calvinismo, como el republicanismo radical de Ámsterdam en la época de Spinoza.

¹⁸ Más tarde, cuando el luteranismo empezó a ganar adeptos entre la gran nobleza y los príncipes alemanes, Lutero hubo de pronunciarse sobre el derecho de algunos príncipes a resistir las órdenes del emperador. Su primera postura, radicalmente opuesta a todo tipo de resistencia, se transformó y comenzó a admitir la posibilidad de la resistencia activa de aquellas personas que tienen funciones de autoridad, siempre que su acción esté fundada en el restablecimiento del orden divino.

¹⁹ «Porque ahora la cantinela común de todos los hombres es ‘debemos obedecer a nuestros reyes, tanto si son buenos como si son malos, pues Dios lo ha ordenado así’. Pero horrible ha de ser la venganza que caerá sobre tales blasfemos del santo nombre y ordenanza de Dios. Pues no es menos blasfemia decir que Dios ha mandado que se obedezca a los reyes

que apuntaba a poner en marcha el derecho de resistencia, vinieron a sumarse elementos de origen medieval, de corte secular, cuya importancia política práctica fue decisiva, en la medida en que se combinaron con el abandono de la doctrina de la obediencia pasiva por parte de los protestantes.

En efecto, desde muy atrás en la Alta Edad Media, las poblaciones germánicas sostenían la idea de que el derecho pertenecía a las comunidades y que el ámbito de su vigencia era el espacio social de la comunidad, independientemente de toda referencia espacial o territorial. La paz del pueblo se concebía como una suerte de propiedad comunitaria y, en virtud de ello, todo transgresor o criminal debía ser castigado en nombre de la comunidad misma: o bien mediante su expulsión, o bien mediante la imposición de compensaciones adecuadas a los lesionados a fin de conservar la paz comunitaria. Esta concepción del derecho comunitario (que es común en los pueblos seminómades de escaso desarrollo social y sin fuertes lazos con la tierra) era, desde luego, un derecho de carácter consuetudinario y de transmisión oral que el grupo transportaba consigo fuese adonde fuese.

Hacia los siglos VI y VII, cuando la movilidad geográfica de godos, ostrogodos, visigodos y francos disminuyó, comenzaron a aparecer los que la historiografía llamaría *códigos bárbaros*. Es decir, una primera tentativa de formalización de las costumbres bárbaras, redactada en latín, destinada a hacerlas inteligibles para las poblaciones de origen romano que, conviviendo con los bárbaros, aún se regían por las normas escritas del imperio. Sin embargo, las condiciones para la vigencia de un ordenamiento jurídico común a las poblaciones de origen romano y de origen germánico tardaron mucho en consolidarse. Había incompatibilidad entre un derecho como el germánico, concebido como un atributo de las personas integrantes de una comunidad, y un derecho como el romano, que se fundaba en la competencia de la autoridad sobre determinado territorio. Recién a mediados del siglo VII hay indicios de la existencia de un ordenamiento jurídico común para todos los súbditos en el reino visigodo de España y, hacia principios del siglo IX, en el Imperio Franco comenzaron a aplicarse normas basadas en un derecho territorial, mientras se abandonaban paulatinamente las prácticas derivadas del derecho de las comunidades.

No obstante, la diversidad de normas jurídicas persistiría por siglos y la única transformación importante durante la Alta Edad Media sería la paulatina *territorialización* del derecho de base comunitaria y la aparición de un derecho privado de base territorial exclusivamente local. En lo referente al derecho externo a la comunidad (es decir, el derecho de los señores sobre las

cuando ordenan la impiedad, que decir que Dios es, en su precepto, autor y mantenedor de toda iniquidad». John Knox, citado por G. H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México: FCE, 1987, p. 276.

poblaciones y comunidades sometidas), este adquirió base territorial, desde un principio, en la medida en que estaba basado en la conquista.

La cuestión era que, tanto para un ordenamiento como para el otro, la Edad Media concebía que el derecho formaba parte de la *naturaleza de las cosas* y se confundía con la costumbre y los usos, a veces inmemoriales, en sociedades elementales y prácticamente estáticas. Y aunque no es posible sostener que el derecho medieval se generara solamente en la vida de las poblaciones, no es menos cierto que resultaba inconcebible un derecho, simultáneamente legítimo y operacional, que tuviese una fuente de legitimidad exterior al *estado de cosas* existente.

En materia política y siguiendo la tradición del derecho de las comunidades germánicas, se publicaban las capitulares de los reyes merovingios, todas ellas fundándose en la consulta a «nuestros hombres principales», a «obispos y nobles» o a «todo nuestro pueblo».²⁰ El propio Carlomagno decretó y ordenó «con el consentimiento de todos los fieles de la Iglesia Cristiana», y de allí en adelante se consolidó la creencia de que el derecho es algo que pertenece al pueblo, por lo que su modificación y aplicación por la autoridad requiere de la aprobación y el consentimiento de aquel.

Desde luego que esta creencia no implicaba ninguna idea de representación en el sentido moderno. En realidad, se partía de la base de una suerte de relación orgánica *natural* entre la comunidad, el pueblo o los *estados*, y la autoridad que ejercía el poder y dictaba las normas. Por ende, estaba asegurada una determinada consistencia (si no una identidad) fundamental entre el sentimiento popular y las autoridades en materia normativa. En el proceso de centralización que lentamente se instauró en las estructuras del feudalismo, los reyes, cada vez más poderosos, tomaron en cuenta al principio la opinión de *sus fieles vasallos*, es decir, tanto a los nobles subordinados como a los eclesiásticos, e incluso, a veces, a los simples súbditos, ya que todos ellos, en uno u otro momento, supieron hacer valer por la fuerza sus derechos establecidos.

Lo que es clave para comprender el proceso es que este derecho de la comunidad, que tantas veces se opuso a la voluntad de reyes y grandes nobles feudales, era sobre todo un derecho a que la autoridad *no trastocase el estado de cosas*, aunque no constituyó nunca un ordenamiento jurídico que codificase formalmente derechos en el sentido moderno. El rey no estaba facultado para modificar un orden social basado en *estados* que, además de ancestrales, tenían una sólida justificación religiosa,²¹ por lo que todo hombre

²⁰ Véase *ibídem*, pp.138 y ss.

²¹ «En este mundo unos oran, otros combaten y otros además trabajan»; «[...] desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres: oradores, labradores y guerreros», según la célebre expresión de Adalberón, canónigo de Metz y obispo de Laon, hacia los

tenía derecho, por ley divina y humana, al trato, el estatus y la posición que sus antepasados habían tenido.

Pero simultáneamente a este respeto del rey al derecho de las comunidades, persistía el hecho evidente de la excepcionalidad (cada vez más marcada) de la preeminencia social del monarca. Esta peculiaridad del título regio sólo se entiende si se recuerda que, después de Carlomagno, se generalizó paulatinamente en Europa la opinión de que los reyes medievales lo eran en función de tres razones diferentes. En primer lugar el rey lo era *por herencia*, por ser el primogénito del monarca anterior; en segundo lugar, el rey lo era por ser «elegido» por los más importantes vasallos y súbditos si se había comprometido a respetar sus derechos establecidos, y, por último, el rey accedía a esa posición por la *gracia de Dios*.

En el pensamiento medieval estas tres dimensiones del mandato regio no fueron visualizadas como contradictorias y coexistieron por largo tiempo. En la medida en que la «elección» nunca pasó de ser una aprobación más o menos explícita de los grandes del reino, de los jefes eclesiásticos y/o de las líneas colaterales del entramado familiar de la nobleza, estos tres principios sobre los que se fundaba el título regio eran de fácil compatibilización en la práctica y sólo resultaron ser problemáticos cuando, por razones circunstanciales, se rompía la continuidad en la línea de la primogenitura o algún heredero resultaba resistido por los grandes nobles o por la autoridad eclesiástica. En la medida en que esta idea y estas prácticas nunca fueron normas formalizadas, subsistieron, con múltiples variantes regionales, en las diferentes doctrinas políticas de la Edad Media hasta el ulterior crecimiento de las monarquías absolutistas. En consecuencia, cuando las monarquías cada vez más fuertes teorizaron sus derechos, la tendencia que comprensiblemente adoptaron fue la de acentuar la dimensión divina del título regio y hereditario, en detrimento del componente «electivo» que también incluía la tradición medieval.

Sin embargo, este componente «electivo» y «popular» de la teoría del poder y del derecho regios recorrió consistentemente toda la Edad Media hasta aparecer, ya al borde del Renacimiento, bastante más formalizado en las obras de autores del siglo XIV y XV como Marsilio de Padua,²² Guillermo

años de 1027-31 aproximadamente. Véase la exposición, ya clásica, del proceso de fundamentación ideológica de los estados feudales u «órdenes» en Georges Duby: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Petrel, 1980, pp. 21-31.

²² «El legislador o causa eficiente primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos (*civium universitatem*) o la parte de más valor (*valentiorum partem*) de aquel». «Defensor Pacis», citado por Sabine, o. cit., p. 223. Leo Strauss («Marsilius of Padua», en Leo Strauss & Joseph Cropsey: *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 276-295) parece haber advertido con particular

de Occam o Nicolás de Cusa.²³ Aunque estas obras se aplicaron más bien a examinar y poner en cuestión las relaciones entre el papa y los príncipes o entre éstos y la nobleza, su contenido genéricamente cuestionador de la autoridad no pasó desapercibido en el siglo XVI, siglo en el que la concentración del poder en manos de las monarquías nacientes constituyó el rasgo novedoso y predominante.

Por ello, no resulta sorprendente que los calvinistas, ya parcialmente liberados de la doctrina de la obediencia pasiva por la segregación a que los sometían las autoridades, cuando hubieron de enfrentar la persecución de los príncipes católicos, naturalmente recurrieran a esta tradición «democrática feudal» privilegiando la dimensión «electiva» del título regio, por la cual el rey lo era sobre la base del consentimiento de la comunidad y en función de su capacidad de gobernar, simultáneamente, de acuerdo con las normas divinas y con las leyes del derecho positivo. Para los calvinistas, en consecuencia, los derechos del monarca sobre la comunidad no eran absolutos (como lo pretendían cada vez más las monarquías absolutas nacientes), sino que estaban regulados por el derecho consuetudinario, por el derecho natural y por una serie de *pactos* o *contratos* implícitos que constituyeron, en infinidad de casos, el *modus operandi* político en las comunidades de la Alta Edad Media.

Sobre esas bases las iglesias reformadas en general, pero en especial el calvinismo, construirían una verdadera propuesta *contractualista* que se estructuró sobre la idea que los títulos de un gobierno se basaban en la existencia de un *doble pacto*. Un primer contrato establecido entre Dios por un lado, y el rey y el pueblo conjuntamente por el otro, por el cual la comunidad en su conjunto se convertía en iglesia y se comprometía ante Dios. Y, a su vez, un segundo contrato que se establecía entre el rey y el pueblo y que era un contrato específicamente político, en la medida en que obligaba a dos partes seculares (al rey a gobernar con justicia y al pueblo a obedecer) en el seno de la sociedad política que se estaba instaurando.

claridad la «modernidad» del *Defensor Pacis*: «[...] teaching that in every commonwealth, the fundamental political authority is not the government or the ruling part but the human legislator and that the human legislator is the people, the whole body of the citizens. To express this in the language of Rousseau, Marsilius asserts that the only legitimate sovereign is the people but that the sovereign is to be distinguished from the government».

²³ «[...] como por naturaleza todos los hombres son libres, todo principado...por el cual se impide a los súbditos obrar mal y se restringe su libertad para que obren bien por miedo a la pena, solo procede de la concordancia y consentimiento de los súbditos. [...] el verdadero y ordenado poder de uno [...] no puede establecerse sino por la elección y consentimiento de los otros, del mismo modo que la ley se establece también por el consentimiento». «De concordantia catholica», citado por Sabine: o. cit., p. 239.

3. Sobre la monarquía y su legitimidad

Con estos elementos, el protestantismo fue creando, por diversas vías, las condiciones para que apareciesen los primeros cuestionamientos explícitos a esta monarquía que tendió a transformarse rápidamente en absoluta. No fue, sin embargo, un proceso exclusivamente llevado adelante por los protestantes. En primer lugar, debe mencionarse que el desmesurado crecimiento de las monarquías y su práctica política intervencionista se estaban desarrollando sin ningún tipo de justificación ideológica precisa y contra siglos de prácticas políticas medievales. En segundo lugar, aun en el seno de los católicos,²⁴ pronto aparecerían también cuestionamientos al fortalecimiento monárquico.

Dentro de estas coordenadas estalló, hacia la segunda mitad del siglo XVI, la disputa en torno a la cuestión de la monarquía o, más precisamente, en torno a la cuestión de la legitimidad del poder monárquico. En esta disputa cristalizaron las tres posiciones —ya abiertamente políticas, si se quiere— que, en algún sentido, pueden ser calificadas a la vez como características de la coyuntura política (particularmente francesa) de ese momento histórico y, simultáneamente, como manifestaciones *clásicas* del pensamiento político europeo de la época.

Los monarcómanos

Paradójicamente llamada *monarcómana*, destaca, en primer término, la teoría que, basada en los antecedentes medievales señalados, fundamenta el poder real en la comunidad, en la sociedad y, en última instancia, en el pueblo. Para los monarcómanos, la monarquía debía ejercerse de acuerdo a derecho y, en consecuencia, existía la potestad de limitar la autoridad del monarca e incluso la de practicar, en contradicción con la concepción luterana inicial, la insurrección contra el príncipe.

La primera expresión de esta teoría puede ser rastreada en 1550, en *La confesión* de los religiosos de Magdeburgo, buen ejemplo de lo que podríamos llamar un *luteranismo político*. Ante la amenaza del emperador contra

²⁴ Los cuestionamientos provenientes del bando católico tienen una historia compleja que no es posible desarrollar aquí en toda su dimensión. Erasmo de Rotterdam, así como Tomas Moro y su *Utopía*, son ejemplos privilegiados de estos cuestionamientos. En esta corriente se encuentran mezclados, en un primer momento, la tradición del humanismo renacentista (cuyo pensamiento específicamente político es en sí mismo relativamente débil), cargada de pacifismo y defensa de la libertad cristiana, con una vigorosa crítica social del *establishment* basada en un platonismo utópico y, seguramente, poderosamente retrógrado. Más tarde la Contrarreforma desarrollará una teorización crítica específica de las monarquías absolutistas, directamente orientada a la crítica de la monarquía nacional y a la defensa de las prerrogativas del Papado.

esta ciudad, los religiosos aplicaron la excepción luterana que permitía a una autoridad subordinada la sublevación contra la autoridad superior cuando ésta actuaba «contra Dios por inspiración diabólica».²⁵ Este antecedente encontró eco en el terreno calvinista, donde los fieles se encontraban enfrentados, sobre todo en Escocia, al acoso de los príncipes católicos. En 1558, John Knox, reinterpretando la doctrina de la obediencia pasiva, lanzó su *Appellation* «a la nobleza, a los Estados y al pueblo», y llamó a la resistencia contra los príncipes enemigos de la fe.²⁶

En Francia y en los Países Bajos, donde la situación política de los calvinistas también era comprometida, la evolución del pensamiento político fue, no obstante, algo más lenta. En Holanda, la presencia española y la represión desatada por el duque de Alba detonaron una reacción «patriótica» contra la ocupación extranjera que amalgamó la reafirmación protestante, ahora de corte político, contra el catolicismo, la tradición regional contra las costumbres extranjeras e, incluso, las reacciones de los nobles locales articuladas con las sublevaciones populares. En ese contexto, la obediencia al rey de España fue rápidamente asimilada a la sumisión a una tiranía y ello indujo el debilitamiento último de la doctrina de la obediencia pasiva. En Francia, el calvinismo osciló durante cierto tiempo. Solo la represión desatada durante la Noche de San Bartolomé haría que los calvinistas, ahora bautizados *hugonotes*, dieran el paso definitivo y cuestionaran abiertamente la autoridad monárquica.

La *Franco-Gallia* de 1573,²⁷ *Le Réveil-Matin des Français et de leurs voisins* de 1573-74, el tratado de Théodore de Bèze *Du cours des droits des magistrats sur leurs sujets* de 1575²⁸ y las *Vindiciae contra Tyrannos* que datan de

²⁵ Véase Touchard: o. cit., p. 220.

²⁶ La obra de John Knox y la de otros autores como John Ponet y Christopher Goodman resultan del mayor interés, puesto que realizan, en especial la del primero, el viraje del calvinismo religioso original a la toma de posición política de los calvinistas.

²⁷ Escrita inmediatamente después de la Noche de San Bartolomé por Francisco Hotman, la *Franco-Gallia* aborda históricamente la cuestión de la legitimidad de la monarquía sosteniendo que los reyes de Francia, en sus orígenes, eran resultado de un principio electivo por el cual eran seleccionados «[...] para ser reyes bajo ciertas leyes y condiciones que los limitaban y no como tiranos con un poder absoluto, excesivo e infinito». En consecuencia, en caso de no respetar el monarca las condiciones establecidas (la matanza de San Bartolomé era un ejemplo perfecto de ello), el pueblo podía destituir al rey. Hotman sostenía un modelo de *realéza revocable* llamado *gobierno mixto*, en el que la aristocracia era una suerte de *mediador* entre el pueblo y la monarquía, que, por definición, se concebían enfrentados entre sí.

²⁸ Théodore de Bèze hubo de dar prueba de su respeto y obediencia a la autoridad cuando intervino, con su *Traité de l'Autorité du magistrat*, en la justificación de la ejecución de Miguel Servet en Ginebra en 1554. Años más tarde, sin embargo, en el *Cours sur les droits des Magistrats sur leurs sujets*, que data de 1577, De Bèze precisará su teoría del Estado afirmando, con una argumentación de acentos sorprendentemente *jusnaturalistas*, que la finalidad de aquel es el orden y la prosperidad de los integrantes de la sociedad.

1579²⁹ son ejemplos conocidos de esta virulenta impugnación del poder monárquico absoluto y emblemas del cuestionamiento al fortalecimiento de la monarquía francesa desde fines de la segunda mitad del siglo XVI.

En esencia, esta corriente defendió abiertamente la posición de que el poder del monarca estaba sometido a derecho. Y ello en dos diferentes niveles: el rey dependía del derecho natural y del derecho positivo. Del primero, porque «todos los reyes son vasallos del Rey de Reyes», y como, desde Aquino, la ley natural era como un reflejo de la razón divina sobre las cosas de la Creación, todo monarca quedaba obligado a respetar las normas del derecho natural. Y del segundo, el derecho positivo, en la medida en que se postulaba (siguiendo en gran parte las formulaciones del constitucionalismo medieval) que el poder se originaba en (y derivaba de) la comunidad, por lo cual el ejercicio de este poder debía llevarse a cabo de acuerdo con el derecho de esa comunidad.

La monarquía de derecho divino

Frente al auge de las teorías que cuestionaron el fortalecimiento y la transformación de las monarquías hacia el absolutismo, se desarrolló a partir de mediados del siglo XVI, casi como reacción, una segunda posición destinada a defender el carácter divino de la investidura real.

Las obras de los juristas de la Edad Media, y la bibliografía que sobre ellas se apoya, parten de una aceptación natural de la autoridad existente y de la obediencia debida a los monarcas y señores. Correlato de estas construcciones cultas era la existencia de una suerte de «monarquismo popular» de raíz tradicional³⁰ que recorrió la Edad Media y subsistió largamente en la historia de Europa.

En 1519, obras como *La Grand' Monarchie de France*, de Claude de Seyssel, fueron intentos de fortalecer la institución monárquica e incluso de

²⁹ Posterior a la *Franco-Gallia* y al *Réveil-Matin...*, las *Vindiciae...* es la más importante de estas obras. Publicada en 1579 con el seudónimo de Stephanus Junius Brutus, posiblemente deba ser atribuida a Philippe du Plessis-Mornay. Quizás sea el antecedente más importante de la modernización de la teoría del contrato, que aparecerá más adelante en la obra de Althusio. Para las *Vindiciae...*, al igual que para este autor, la sociedad política se basa en el doble pacto ya mencionado. Sin embargo, a diferencia de la tradición pactista posterior, todavía subsisten los elementos teológicos, tanto en el primero como en el segundo contrato. En las *Vindiciae...*, y en consonancia con su origen calvinista, la razón fundamental del derecho a la rebelión que se pretende justificar es todavía de orden religioso. Es más: en la obra, el autor no visualiza claramente la contradicción existente entre el hecho de afirmar que el poder del soberano se funda en un contrato con su pueblo y el de sostener, simultáneamente, el origen divino de la monarquía.

³⁰ La expresión de Touchard (o. cit., p. 200) *monarquismo popular* refleja adecuadamente las profundas raíces sociales de la institución en las poblaciones europeas de la época.

dotarla de ingeniosas bases teóricas. Pero la obra de de Seyssel, quizás por temprana, estaba todavía animada por una concepción moderada de la monarquía. Su preocupación por los *frenos* al monarca (la conciencia del rey, el carácter cristiano de la monarquía, los parlamentos y la tradición) la ubica en una corriente defensora del dispositivo monárquico, pero todavía distante del pensamiento absolutista posterior. La obra de de Seyssel constituye un buen ejemplo de las teorías monárquicas tradicionales que, con un monarquismo tranquilo y moderado, son previas a la gran crispación que sufrió el tema con la expansión del *maquiavelismo* y los desarrollos críticos de los opositores protestantes. En realidad, el propio Maquiavelo no constituye un buen ejemplo de teoría del absolutismo monárquico, ya que su obra está más cargada de «patriotismo» florentino e «italiano», y de la voluntad de descifrar la coyuntura política de la península para fundar un estado estable, que animada de la intención de enfrentar explícitamente la cuestión de la naturaleza y los fundamentos de los títulos del poder monárquico.

En efecto, la reivindicación acentuada y dogmática de la dimensión divina del título *regio* fue una teoría estructurada a posteriori, como reacción a lo que eran considerados excesos de los monarcómanos protestantes.

En primer lugar, la teoría del derecho divino de los reyes recurrió a la antiquísima creencia de que toda autoridad tiene origen religioso y pretendió transformar esta noción en un principio político rector de la monarquía absoluta naciente. Esta noción del origen divino de todo poder arranca, entre otras fuentes, de san Pablo y su epístola a los romanos.³¹

En segundo lugar, la defensa de la monarquía de derecho divino se construyó a partir de una argumentación que pretendió transformar las modalidades prácticas de organizar la primogenitura durante la Baja Edad Media en el principio general de organización política de la sociedad. Las formas que adoptaron las reglas de la primogenitura, a su vez, tuvieron seguramente sus orígenes en la organización social de la protección y reproducción de la propiedad feudal sobre la tierra y en las formas de sucesión introducidas, para ello, por los germanos, en detrimento de la tradición jurídica romana y bizantina. En otros autores defensores del derecho divino la formulación fue más ambiciosa: partiendo de la primogenitura, se pretendió llegar al establecimiento de una suerte de *principio natural* rector por el cual el carácter hereditario de la monarquía era la vía de transmisión de una elección divina, y

³¹ «Sométase todo individuo a las autoridades responsables, ya que no hay autoridad que no provenga de Dios, y las constituidas lo han sido por Dios» (Romanos 12, 21). En este punto Pablo parece seguir la doctrina de los esenios, que puede ser rastreada en *La guerra judía* de Josefo. Allí, el iniciado jura que «cumplirá con la palabra dada a todos los hombres, en especial a los poderes constituidos, puesto que ningún gobernante llega a su cargo sino por voluntad de Dios».

ésta, a su vez, no era sino la confirmación de ese principio que sancionaba la potestad *natural* de Dios sobre los hombres, la de los reyes sobre vasallos y súbditos, la de los padres sobre sus hijos y la del primogénito sobre sus hermanos menores.³²

En tercer lugar, hubo un elemento de carácter práctico que convergió con los argumentos teóricos anteriores. Con particular énfasis en Francia, a partir de la muerte de Francisco I y durante el período de Catalina de Médicis y del *partido italiano*, se asistió al auge de lo que se dio en llamar el *maquiavelismo*. Es decir, el desarrollo por parte de Catalina y sus cortesanos de una práctica política, de corte instrumental y pragmático, fundada más en la *razón de Estado* que en los argumentos tradicionales que acompañaban la legitimación y el ejercicio del poder monárquico. Esta política no retrocedió ante la utilización de ningún expediente para lograr la consecución de sus fines —entre éstos, la consolidación de la unidad nacional— y rápidamente algunos admitieron el *derecho* de los monarcas a transgredir incluso normas de carácter natural, como el respeto a la vida de los súbditos, en aras, por ejemplo, de la seguridad del reino.³³

Hacia 1538 cabe señalar la aparición de un texto que puede ser tomado como el punto de inflexión hacia la consolidación de la teorización de la monarquía de derecho divino. Se trata de la obra de Charles de Grasaille,³⁴ para quien el rey, en tanto representante de Dios, está exento de todo control y es la fuente de la cual emana todo poder. Para Grasaille, el rey lo puede todo excepto modificar las normas hereditarias de la sucesión monárquica y enajenar la propiedad del reino. Como vimos, una postura parecida se encuentra en *La Grand' Monarchie de France*, que sostenía el carácter absoluto del poder de los reyes, si bien en ella todavía se reconocía que, en los hechos, este poder estaba limitado por el derecho consuetudinario.

³² La muy posterior y ya anacrónica defensa de la monarquía que propondrá sir Robert Filmer en *El patriarca o el poder natural de los reyes* (Madrid: Calpe, 1920), que será severamente criticada por John Locke, es un buen ejemplo de este tipo de teorización.

³³ Aunque seguramente el estilo político del partido de los Médicis en Francia no se caracterizó por su contenido humanitario, no es menos cierto que el autoritarismo no es de origen puramente italiano ni *maquiavélico*. Ya durante el reinado de Francisco I los funcionarios reales comienzan a utilizar la fórmula «*car tel est nôtre bon plaisir*» en los edictos emitidos en nombre del rey. Una comparación con la formulación de las resoluciones de Carlomagno citada anteriormente permite una buena evaluación de cómo ha evolucionado la concepción de la relación entre el monarca y los súbditos.

³⁴ *Regalium Franciæ libri duo*, citado por Pedro Bravo Gala en la «Introducción» de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin, p. XXXV. La Universidad de Toulouse albergará a un grupo de doctrinarios cuya actividad fundamental será escribir para el engrandecimiento de la casa de Valois mediante una serie de trabajos como los de Charles de la Grassaille. Es el caso de Jean Ferrault o Barthélémy de Chasseneuz, Cf. Touchard: o. cit., p. 201.

Aunque a mediados del siglo XVI todavía resulta difícil encontrar una teorización orgánica y generalmente aceptada de la teoría del derecho divino³⁵ —porque, pese a lo que algunos autores como Georges Sabine o, más moderadamente, Del Vecchio sostienen, Bodino no es, en nuestra opinión, un exponente típico de la doctrina—,³⁶ sí ya es posible rastrear el proceso de estructuración y rápida consolidación de esta postura teórica.

Algo más tarde,³⁷ hacia fines del siglo, puede verse en *Trew Law of Free Monarchies*, del propio Jacobo I Estuardo, una visión ya mucho más desarrollada de lo que en la época se entendería por *derecho divino*. Aunque la teorización es algo confusa, en resumidas cuentas para Jacobo «los reyes son imágenes vivas de Dios sobre la tierra». Como el pueblo es, sin el rey, una multitud acéfala, la alternativa relevante siempre se reduce a aceptar el dominio regio o zozobrar en la anarquía. Como para Jacobo los reyes existían antes que los rangos, los estamentos o la propiedad de la tierra (que no era sino una concesión real), y aun antes que las leyes, «síguese por necesidad que los reyes fueron los autores y creadores de las leyes y no las leyes de los reyes».

Esta formulación rotunda de la teoría del derecho divino, basada en la afirmación de la naturaleza divina de la monarquía, revela una radicalización de la defensa de la monarquía absoluta y confirma su carácter *reactivo* ante los cuestionamientos contemporáneos que ésta padecía. En efecto, en las primeras etapas de centralización del sistema político feudal y de fortalecimiento de la monarquía, una fórmula así hubiese sido inaplicable, ya que la nobleza, poseedora de los mismos títulos sobre la tierra que el entonces

³⁵ Tampoco en la actualidad abundan los estudios analíticos de la teoría del derecho divino. Quizás uno de los análisis más completos disponibles sea *El derecho divino de los reyes*, de John Neville Figgis, un texto que data, en su primera edición inglesa, de 1896 (la primera edición española es de FCE, México, 1970). Para Figgis la teoría del derecho divino se fundamenta en las siguientes proposiciones: 1) la monarquía es una institución de ordenación divina; 2) el derecho hereditario es irrevocable; 3) los reyes son responsables ante Dios; y 4) la no resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas (o. cit., p. 16). En un período algo posterior, ya al filo de la consolidación del pensamiento liberal, la teoría en cuestión está precisa y sucintamente expresada en la alocución que le dirige la Universidad de Cambridge al rey Carlos II en 1681: «We will still believe and maintain that our Kings derive not their title from the people but from God; that to Him only they are accountable; that it belongs not to subjects, either to create or censure, but to honour and obey their sovereign, who comes to be so by a fundamental hereditary right of succession, which no religion, no law, no fault or forfeiture can alter or diminish». Citado por Neville Figgis: o. cit., p. 17.

³⁶ Véase Sabine: o. cit., p. 292, y Giorgio Del Vecchio: *Filosofía del derecho*, Barcelona: Bosch, 1991, p. 57.

³⁷ Existe alguna incertidumbre en torno a la fecha exacta de aparición de la obra de Jacobo I; para algunos autores es de 1603, mientras que para otros es de 1598.

primus inter pares, e incluso que otros sectores de la sociedad medieval, también se consideraba orientada en su actividad terrenal por la ley y voluntad de Dios. Más tardíamente, cuando avanzó el proceso de secularización de la sociedad, sólo los monarcas conservaron la posibilidad de justificar su posición y acción política en la *gracia de Dios*, y con ello el monarca absoluto —es decir, ‘absuelto’— se transformó en el único intérprete de la ley divina. El absolutismo se definió, entonces, como aquella característica específica de la institución monárquica que *absolvía* al monarca de todas las leyes humanas en virtud de su peculiar vínculo con la divinidad.³⁸

En las postrimerías del siglo XVII, y a la sombra del auge del absolutismo francés, apareció la obra de Bossuet que también puede ser afiliada a esta corriente. Sin embargo, tanto su *Discurso sobre la Historia Universal* como la *Política sacada de la Santa Escritura* difícilmente podrían ser considerados como teorizaciones sólidas y estructuradas. En especial el segundo texto, explícitamente ideado para la educación del joven Luis XIV, es más bien una amalgama de elementos aristotélicos, católicos y hobbesianos organizados en un panegírico de la monarquía absoluta francesa y del futuro Rey Sol.³⁹

Los moderados

Entre las dos posiciones hasta ahora reseñadas, sólo es posible señalar la existencia de algunos intentos como el que en Francia trató de llevar adelante el *Partido de los Políticos* liderado por el canciller Michel de l’Hôpital. Por sus orígenes católicos, De l’Hôpital se encontraba enfrentado a los monarcómanos y, por su desconfianza hacia Catalina de Médicis y los italianos, rechazaba los métodos de los *maquiavélicos* encaramados en la corte del rey de Francia.⁴⁰

³⁸ Al respecto puede consultarse Karl Deutsch: *Política y Gobierno*, México: FCE, 1976, p. 94 *infra*.

³⁹ Para Bossuet, la monarquía es sagrada, absoluta, paternal y sometida a la razón. Estos dos últimos elementos, paradójicamente, dibujan una concepción del monarca menos arbitraria —pero no menos absoluta— que la que se puede encontrar en otras formulaciones. También es cierto que Bossuet escribe durante y para el auge de una monarquía absoluta ya triunfante y liberada de todo cuestionamiento político inmediato de envergadura.

⁴⁰ El partido de los políticos es ante todo un grupo de moderados que, en la brutal polarización que sufre la situación política de Francia después de la muerte de Enrique II, en 1559, trata de contener los efectos cada vez más nefastos de la guerra civil. Mientras los Guisa se ponen decididamente al frente del *partido católico*, los *hugonotes*, dirigidos por el almirante de Coligny, se apoyarán en la casa de Borbón. No solamente la importancia de los bandos y de las casas enfrentadas ponía en riesgo la unidad del reino; además, cada bando tenía aliados extranjeros y, en medio del caos político generalizado, la regente italiana se obstinaba en intentar resolver la situación mediante intrigas palaciegas. Catalina, celosa del poderío adquirido por Coligny, organizó conjuntamente con su tercer hijo, Enrique III, un

El Partido de los Políticos había aceptado como punto de partida irremediable el hecho de la escisión de la cristiandad y, por lo tanto, trató de desvincular la cuestión religiosa de la problemática de la legitimidad de la monarquía. Lo que intentaron los *políticos* fue romper el acoplamiento existente en cada bando entre opciones religiosas y posiciones políticas: por un lado, protestantes partidarios del poder restringido de la monarquía o gobierno *mixto*, y, por el otro, católicos que, con la excepción de las nuevas teorizaciones propuestas por los jesuitas, tendían cada vez más a alinearse con la idea del poder absoluto de derecho divino.

De esta posición *intermedia* (que apareció como tal, pero, más que intermedia, era sobre todo más moderna que las otras posturas contendientes) surgieron algunos de los problemas, ideas y textos decisivos para entender la futura reformulación del jusnaturalismo, la obra de Thomas Hobbes y el tránsito hacia las primeras versiones del liberalismo. El mejor ejemplo de este peculiar abordaje de la cuestión de la monarquía de derecho divino es *La República* de Jean Bodin.⁴¹

Publicada en 1576, *La República* es, en realidad, la obra jurídico-política más importante del siglo si tomamos en consideración que *El Príncipe* pertenece a otro género y Maquiavelo a otra estirpe.⁴² En ella encontramos, además de una teorización ambiciosa de la política «nacional» moderna, el desarrollo del relacionamiento conceptual más sólido realizado hasta esa fecha entre política y derecho en torno al concepto de *soberanía*, y todo ello basado en la tradición del estoicismo y de santo Tomás. Es decir, una propuesta de teoría política basada en el derecho natural. Pero no menos importante es que la teorización de Bodino se hizo desde una postura que, bastante más tarde, sería particularmente cara a Thomas Hobbes: la idea de que la crisis europea era, ante todo, una *crisis de autoridad*.

En efecto, tanto *La República* como gran parte de la obra de Bodino están en primer lugar orientadas por la voluntad de poner remedio «al naufragio de nuestra República».⁴³ Sin embargo, Bodino era consciente de que, para evitar este extremo, no bastaba refutar a los adversarios de los bandos

complot contra el jefe protestante que desembocaría en la tragedia de la Noche de San Bartolomé. Con ello, toda posición moderada perdió irremisiblemente capacidad de imponerse hasta mucho más tarde, cuando Enrique IV se reconciliara con la Iglesia Católica.

⁴¹ *Les Six Livres de la République*, París: Jacques du Puys, 1576 (hay dos ediciones españolas: *Los seis libros de la República*, Caracas: Imprenta Universitaria, y Madrid: Tecnos, 1992).

⁴² De quien dirá Bodino en su «Prefacio» que estando «de moda entre los tiranos [...] pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado» (o. cit., p. 5).

⁴³ *Ibíd.*, p. 4.

enfrentados con argumentos de circunstancia. Para el autor, el tema que le preocupaba requería una verdadera propuesta que fuera teóricamente tan nueva como poderosa. Por ello, dentro del Partido de los Políticos, Bodino fue el único que intentó ir más allá de la simple toma de posición *partidaria*, y en ese intento organizó una propuesta doctrinaria⁴⁴ que, aunque claramente orientada por las necesidades de la coyuntura, tiene en realidad una trascendencia mucho más amplia. Se trataba de obtener, a partir del análisis histórico, algo que hoy llamaríamos una *teoría general del Derecho* y, a su vez, partiendo de ésta, reorganizar a la *princesa* de todas las ciencias: la política.

Esta reorganización tenía para este autor dos fuentes fundamentales: la historia y el derecho. Y ambas fuentes le sirvieron alternativamente para fundamentar su *Disertación* sobre la República. Al igual que para Hobbes, la obsesión de Bodino fue imaginar la existencia de una autoridad legítima indiscutida. Consciente de que el pluralismo orgánico que reinó durante el Medioevo había desaparecido definitivamente de la sociedad europea, la única idea capaz de aglutinar esa República que se destrozaba era la idea de *unidad*. La dificultad de esa idea era que, en esa coyuntura particularmente conflictiva de la realidad y del pensamiento políticos del siglo XVI, sus implicaciones y consecuencias resultaban todavía francamente revolucionarias.

Por un lado, la unidad política presente en la obra de Bodino sería, desde un principio, una unidad explícitamente nacional. Aunque la *República* vista en el texto de este autor los ropajes de la *polis*, lo cierto es que se trata de una república que ya ha dejado de lado toda similitud conceptual con la ciudad antigua. Esta unidad nacional, que es a la vez objetivo y base de la *República bien ordenada*, está concebida como una unidad política lograda en el seno de un dispositivo integrado por tres elementos fundamentales: «las familias», «el patrimonio común de la República» y «el poder soberano».

A pesar del carácter arcaico de la formulación del tema, a veces sorprende la modernidad de su contenido. Las familias y los individuos de la República podrán organizarse de acuerdo con un modelo de autoridad familiar único y los individuos, a su vez, sólo habrán de distinguirse entre sí según dos ejes

⁴⁴ «Bodino se alinea en las filas de un bartolismo remozado [...] menos preocupado por la pureza de los textos y más interesado en los problemas del Derecho vivo», dice Pedro Bravo Gala en el «Estudio preliminar» a *Los seis libros de la República*, aludiendo así a la polémica entre *tradicionalistas* y *bartolistas* que dividió a los juristas posteriores al humanismo en torno a la *interpretatio*. En esta polémica Bodino optará por defender la validez de una interpretación histórica de cada derecho como un ordenamiento específico frente a la imposición de la *autoritas* del derecho romano que tiende a ser presentado como *la razón escrita*. Los principios de un derecho universal solo son concebibles, en consecuencia, como resultado de una comparación sistemática entre el derecho romano y los otros ordenamientos jurídicos.

posibles de diferenciación. Así, la familia —«El recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia»—⁴⁵ puede estar integrada por personas cuyas únicas características posibles son las de ser naturales o extranjeros, libres o esclavos, o combinaciones de estas categorías. Pocos textos logran significar de manera indirecta pero con tanta eficacia la desaparición de la sociedad estamentaria de la Edad Media. En efecto, aunque Bodino en ningún momento declara explícitamente la igualdad de los hombres entre sí,⁴⁶ tampoco se orienta a fundamentar sus diferencias; más bien, sólo se limita a constatarlas. Y en esta constatación las diferencias sociales resultan ser para él tan poco trascendentes, y sobre todo tan lejanas de la lógica de la sociedad privilegista medieval, que no es posible ignorar su acercamiento a los futuros textos jusnaturalistas. La distancia que todavía subsiste con relación a los autores que posteriormente reactualizarían el derecho natural se manifiesta en que, para Bodino, aunque las unidades constitutivas de la sociedad ya habían dejado de ser los estamentos o los órdenes de origen feudal, las células básicas de su República eran aún las familias. Es más: no es posible rastrear traza alguna de individualismo explícito en su modelo.

El segundo elemento decisivo en la construcción de esta República era «la presencia del patrimonio común». También aquí Bodino sorprende por la claridad de su planteo. Tomando como excusa a Platón, señala la improcedencia de la idea de que, en la *ciudad*, todos los bienes, incluso las mujeres, fuesen comunes.⁴⁷ Conviene advertir que todavía no hay aquí una teorización

⁴⁵ Bodino: o. cit., pp. 15-16.

⁴⁶ En el capítulo VI (pp. 41-42), Bodino se refiere «a las diferencias entre los súbditos entre sí» y señala la existencia de tres estamentos observables en toda Europa, así como de diferencias en las cargas e impuestos a los que están sometidos los súbditos. Concluye así su argumentación: «[...] nunca existió república, verdadera o imaginaria, [...] donde los ciudadanos fuesen iguales en todos los derechos y prerrogativas, sino que siempre unos han tenido más que otros». No es posible obviar la trascendencia del argumento en el que se basan las diferencias sociales para Bodino. En primer término, las diferencias entre los súbditos quedan reducidas, en el planteo, a diferencias exclusivamente patrimoniales y, aunque Bodino reconoce la existencia de diferencias «de acuerdo a derecho», no es menos cierto, en segundo término, que la categoría de súbdito o la de ciudadano son presentadas por él como las pertinentes para el análisis político, mientras que las otras categorías, vinculadas a las diferencias patrimoniales, resultan ser secundarias. Es igualmente del mayor interés el capítulo V, dedicado a la cuestión de la esclavitud («Del poder del Señor y si se deben tolerar esclavos en la República bien ordenada», o. cit., pp. 27 y ss.). En él, Bodino hace un recorrido harto prudente que se detiene ante una eventual declaratoria del carácter antinatural de la esclavitud y se contenta con una toma de posición antiesclavista por motivos evidentes de conveniencia política.

⁴⁷ «No se daba cuenta [Platón] que de ser así, desaparecía el atributo mismo de la República; no existe cosa pública si no hay nada particular, ni se puede imaginar nada de común si no hay nada de individual [...]. Tal república sería directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza [...]» Bodino: o. cit., p. 18.

moderna de la propiedad privada, que en sentido estricto recién encontraremos en Locke, en su conocido vínculo entre trabajo individual y propiedad. Sin embargo, no es menos cierto que Bodino plantea con énfasis la importancia de la esfera privada y nos introduce en una tentativa de definición mutua y relación entre lo público y lo privado que no es posible encontrar en otros autores de su tiempo. Por un lado, el conjunto del texto de Bodino se sitúa resueltamente en el ámbito de lo público, ya que, en la tradición de la filosofía política, éste es el tema que le interesa tratar. En ese sentido «la república bien ordenada», «El recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano», no guarda relación *moderna* con el ámbito de lo privado porque no es posible siquiera entrever la diferencia entre interés privado e interés público.⁴⁸ Es decir que todavía en el último cuarto del siglo XVI se estaba aún lejos de la revolucionaria inversión del dispositivo político por el cual, a fines del XVII, se procedería a definir, en primer término, al individuo y sus intereses, a imaginar el espacio de lo privado, y después a intentar la organización política del ámbito de lo público como la mejor manera de obtener la felicidad colectiva.

Sin embargo, es importante constatar que la identidad de intereses entre el poder soberano y las familias está enunciada por el autor de una manera radicalmente nueva. Bodino ya no habla de la relación entre el rey y sus súbditos y de la necesaria preocupación del primero por la felicidad de éstos últimos, ni tampoco retoma el planteo protestante de la necesaria *pietas regia* como garantía de la relación entre príncipe y súbditos. Para él, la identidad de intereses entre el poder soberano, las familias y los individuos que habrá de caracterizar a la República bien ordenada es, en la tradición del humanismo de Erasmo y de Moro, de corte filosófico.⁴⁹ Sin embargo, ello no es óbice para que haya un interés muy peculiar por la materia privada de la República, aunque en la obra de Bodino ésta parece estar reducida, de manera algo arcaica, al *ius familiare*. En otros términos, Bodino parece haber abandonado la concepción tradicional de lo público como ámbito del *imperium* que, desde la autoridad constituida, se dirige hacia los súbditos. Este abandono se realiza sin que Bodino haya producido una verdadera propuesta para fundar la esfera pública a partir de los intereses privados. En el modelo de la República de Bodino, lo público y lo privado están ya netamente

⁴⁸ «[...] la verdadera felicidad de una república y la un de individuo son una y misma cosa y si el bien supremo, tanto en la república en general como de cada uno en particular, reside en las virtudes intelectuales y contemplativas [...]». *Ibidem*, pp. 9 y 12.

⁴⁹ «Es preciso [...] reconocer que un pueblo gozará del supremo bien cuando se propone, como meta, ejercitarse en la contemplación de las cosas naturales, humanas y divinas [...] Si reconocemos [...] que en ello reside el fin principal de la vida feliz del individuo, afirmamos igualmente que constituye el fin y felicidad de una república». *Ibidem*, p. 12.

separados, pero, aun así, sus relaciones no parecen estar resueltas todavía de manera moderna.

Quizás la respuesta a esta ambigüedad fundamental se encuentre en la preocupación política mayor que guía a toda la obra: la búsqueda de la unidad política del reino en peligro. La persecución de este objetivo fue probablemente lo que inhibió el desarrollo de la inversión teórica que realizarían el jusnaturalismo renovado y posteriormente el liberalismo. Por ello, la propuesta bodiniana parece detenerse en una república donde el *buen orden* es casi orgánico y donde, aunque ya están claramente diferenciados —tanto de las formulaciones medievales como entre sí—, individuos, familias y poder soberano, todos comparten los mismos intereses, lógicas y objetivos.

En cualquier caso, el tema primordial de la obra será la soberanía. La soberanía de Bodino es perpetua y absoluta. Sin embargo, en especial cuando se encarna en forma de monarquía —que es la preferida del autor—, ella debe diferenciarse claramente de la tiranía.⁵⁰ En realidad, la teorización sobre la soberanía que propone Bodino es un laborioso compromiso teórico que, cabe presumir, se basa a su vez en la necesidad del compromiso político práctico que el Partido de los Políticos había ensayado entre protestantes y católicos franceses.

La operación de Bodino consistió, en primer término, en evitar ingresar en la discusión sobre la legitimidad del título regio en los términos en que la cuestión agitaba a Europa. Su primera preocupación, en consecuencia, fue distinguir entre soberanía y poder absoluto. Así, por absoluto que fuera un poder, para Bodino era posible que no fuera un poder soberano en los términos por él concebidos. En efecto, todo poder que de alguna forma fuera delegado, comisionado o transferido, perdía toda posibilidad, más allá de la intensidad de su ejercicio, de ser considerado poder soberano.⁵¹

En esencia, la argumentación de Bodino se organizó sobre la base de dos únicas fuentes posibles de soberanía: o bien el poder soberano se basaba en el pueblo, o bien en Dios. El primer caso se verificaba cuando el príncipe recibía «del pueblo el poder soberano».⁵² No es difícil ver aquí perfilada la

⁵⁰ «[...] en cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas, y no está en su potestad contravenirlas». *Ibídem*, p. 53.

⁵¹ La utilidad política práctica de la definición es obvia: ella les quita el atributo de la soberanía a todos los representantes, ministros, consejeros y burócratas reales, así como, en especial, a las regencias y a los soberanos en el poder por influencia de otro soberano extranjero o más poderoso.

⁵² «Si el poder absoluto le es dado pura y simplemente, no a título de magistrado o de comisario, ni en forma de precario, es claro que aquél es y puede llamarse monarca soberano, ya que el pueblo se ha despojado de su poder soberano para darle posesión e investirlo, poniendo en él todo su poder, prerrogativas y soberanías». Bodino: o. cit., p. 50.

figura de Leviatán, así como el germen de la idea de que el pueblo es la base de la de *soberanía*.

Bodino admite que, también, pueden existir príncipes soberanos «quien[es] solo está[n] obligado[s] a dar cuenta a Dios». ⁵³ En este segundo tipo de fuente de soberanía, la argumentación de Bodino está evidentemente sometida a la torsión de la situación política que motiva su planteo. En efecto, aunque teóricamente puede haber monarcas soberanos cuya soberanía se deriva directamente de Dios, cuando Bodino pasa a los ejemplos resulta obvia su voluntad de que, en los hechos, dicha situación teórica sea casi imposible en la práctica. ⁵⁴ En resumen, aunque la teorización de la soberanía de Bodino está lejos de ser consistente, no es menos clara su intención de resaltar todos y cada uno de los argumentos por los cuales el poder del príncipe está muy lejos, en la práctica, de adecuarse al modelo de soberanía absoluta que el autor nos propone. En los hechos, la obra de Bodino aparece como un intento de argumentación a favor de la monarquía limitada.

4. La actualización de la tradición jusnaturalista

El siglo XVII es el momento que condensa casi doscientos años de revisión y transformación conceptual del pensamiento político de Occidente. El realizar un rastreo exhaustivo de los elementos que influyeron en esa transformación desborda los límites de este texto.

En lo referente a las transformaciones sufridas por el pensamiento jurídico, donde la fusión entre la tradición romana y los aportes germánicos fue el resultado de una lenta y compleja convergencia, destaca, en las primeras

⁵³ *Ibíd.*, p. 49.

⁵⁴ Si «[...] la soberanía dada a un príncipe con cargas y condiciones no constituye propiamente soberanía, ni poder absoluto, salvo si las condiciones impuestas al nombrar al príncipe derivan de las leyes divina o natural [...]». La empresa de Bodino será demostrar que los príncipes, además de estar sometidos a la ley divina y a la ley natural, están en los hechos limitados por todo tipo de normas, costumbres, pactos o acuerdos explícitos o tácitos. Conviene recalcar que en su obra Bodino maneja esta distinción entre ley natural y divina como evidente. Para Bodino, en consecuencia, «Si el príncipe soberano promete a otro príncipe guardar las leyes [...] está obligado a hacerlo»; «Lo mismo decimos de la promesa hecha por el príncipe soberano al súbdito antes de ser elegido». Asimismo, el príncipe «queda obligado [...] a las justas convenciones y promesas que ha hecho con o sin juramento, como quedaría obligado un particular», ⁵⁵ o el rey no puede derogar las leyes que atañen al estado y fundación del reino por ser «añejas e incorporadas a la corona», ni «ningún príncipe del mundo tiene poder para levantar a su arbitrio impuestos sobre su pueblo, ni para apoderarse de los bienes ajenos». Por otra parte, «por lo que se refiere a las costumbres, generales o particulares, [...] se ha observado la costumbre de no alterarlas sino después de haber reunido [...] a los tres estados de Francia en general o a cada bailliazgo en particular». *Ibíd.*, pp. 56-57.

décadas del siglo XVII, el proceso de *aggiornamento*⁵⁵ que sufre la teoría del derecho natural. Este proceso requiere de un análisis somero porque está en la base de la reflexión hobbesiana, en la de los autores que enriquecen el pensamiento político previo a Locke y en la de este mismo autor.

La Patrística, desde los orígenes del cristianismo hasta *circa* 800 d. C., había retomado el legado jusnaturalista de los estoicos y de Cicerón⁵⁶ y lo transmitió (no sin notables dificultades de consistencia teórica, como en el caso en San Agustín) a la Escolástica. Mucho más proclive a la filosofía clásica que la Patrística, la Escolástica fundó su doctrina jurídica y política católicas en la distinción de tres tipos de leyes: *lex aeterna*, *lex naturalis* y *lex humana*.⁵⁷ Mientras que la ley eterna es la razón divina misma que gobierna al mundo, que nadie puede realmente conocer porque desborda la razón humana, la ley natural es directamente accesible a la razón de los hombres. Tiene un estatuto *intermedio* entre la ley eterna y la ley humana, por cuanto es el carácter racional del hombre el que permite la participación de la razón divina en el mundo a través de la criatura racional: el hombre. A su vez, la ley humana es una producción exclusivamente terrenal que, en principio, debería derivarse (*per modum conclusionem* o *per modum determinationis*) de la ley natural.

Estas tres leyes funcionan en el marco de un dispositivo aristotélico en el que se afirma el carácter naturalmente sociopolítico del hombre y la existencia de organizaciones sociales *naturales*, como la familia y la *polis*, que son las que aseguran a la vez la subsistencia y el perfeccionamiento de la existencia humana.

⁵⁵ Tradicionalmente se ha entendido que la vigencia de la escuela del derecho natural se extiende desde Grocio hasta la consolidación del derecho positivo sobre la base de las grandes codificaciones del siglo XIX. Norberto Bobbio cuestiona ambos límites, tanto el inicio grociano de la escuela como el momento de finalización de su vigencia. Señala, no sin razón, que es el surgimiento de la escuela histórica del derecho en Alemania y su correlato más general, el historicismo, lo que determina la «muerte» del jusnaturalismo. Cf. *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate, 1985. p. 73.

⁵⁶ «La premisa básica de la teoría del derecho natural es que existe una ley superior, «una razón recta [*recta ratio*] según la naturaleza», como lo expresó Cicerón (*De republica*, libro.3, capítulo 22). Esa razón invariable aplicada a la orden y la prohibición es *derecho* en la medida en que permite a la gente distinguir el bien del mal sin consultar más que a su mente y su corazón, su sentido moral interior. El propio Cicerón sugirió que existía cierto parentesco entre ese derecho natural y el derecho de las naciones, en realidad, una ley común de la humanidad». José G. Merquior: *Liberalismo viejo y nuevo*, México: FCE, 1993, p. 36. Cf., para el concepto de *derecho natural* y su transmisión por la Patrística, Del Vecchio: o. cit., pp. 28 y ss.

⁵⁷ Nos referimos exclusivamente a la *Summa Theologica* de santo Tomás por ser ésta el mejor resumen de la escolástica cristiana de corte aristotélico, así como el punto de referencia de la Iglesia Católica por largo tiempo. Véase Del Vecchio: o. cit., pp. 28 ss.

La concepción tomista fue por largo tiempo el eje de la escolástica en la Baja Edad Media. La oposición al tomismo señaló que, dadas las características del planteo, el poder de la Iglesia terminaría siendo en términos prácticos una suerte de poder político absoluto. El partido antitomista, *los gibelinos*, tendió en consecuencia a defender la importancia del Estado (en la versión clásica, es decir, bajo la forma del Imperio universal), frente al partido tomista, que hacía de la Iglesia universal la autoridad suprema. Dante, en su tratado sobre la monarquía, y posteriormente Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa, trataron de contrarrestar la tendencia del tomismo desarrollando, dentro del dispositivo escolástico, los argumentos para oponerse al poder papal y eclesiástico.

Pero, en términos generales, fue la ruptura de la unidad de la cristiandad,⁵⁸ a partir de la irrupción de Lutero y Calvino, la que requirió una revisión de lo que se concebía como *derecho natural* desde que se consolidó el pensamiento escolástico cristiano. Un primer resultado del proceso de escisión aparecido en el campo religioso fue que la reflexión en materia de filosofía política (que requería con urgencia de un pensamiento político capaz de unir y no de dividir, aún más, las facciones religiosas europeas) optó por *secularizar* su arsenal argumental para hacerlo compartible por los distintos bandos religiosos en pugna. Con el mundo cristiano unido, la aseveración de la existencia de una norma básica o natural, emanada de Dios, que funcionase como el respaldo último del derecho civil y del derecho positivo en general, tanto para súbditos como para gobernantes, no constituyó un problema particularmente

⁵⁸ El proceso de ruptura de la unidad de la cristiandad es un trámite lento. Aunque el surgimiento del protestantismo es tomado generalmente como el momento decisivo, en realidad, la unidad estaba perdida mucho antes. El traslado del papa a Avignon a partir de 1305, la política de los papas franceses y sus pretensiones de intervención en Alemania, etcétera, causaron una fuerte erosión en la imagen de la autoridad papal ante muchos príncipes europeos. El siguiente episodio significativo fue el Gran Cisma de 1378, que en un primer momento generó la existencia de dos papas simultáneos y «legítimos». A partir de 1409, en el Concilio de Pisa, que buscó restablecer la normalidad institucional, la cristiandad quedó sometida a la autoridad de tres papas. Esta situación se prolongó hasta el Concilio de Constanza (1414-1418) en el que, aparentemente, la unidad del poder papal se restableció. Sin embargo, la irrupción de la «herejía» husita en la Iglesia tcheca, antecedente directo de la Reforma protestante, y la incapacidad del Concilio para encarar una reforma radical del clero, hicieron que durante el resto del siglo XV la institución eclesiástica siguiera deteriorándose. En la segunda mitad del siglo, Europa vio la emergencia de los *cleros nacionales*, proceso que cristalizó el malestar de los príncipes ingleses y alemanes por el «afrancesamiento» pontificio del período 1305-1377, la desconfianza de bohemios y tchecos como resultado de las guerras husitas de 1419 a 1436, y el surgimiento en Francia del *galicanismo*, hacia 1438, como reacción de la monarquía por la pérdida del control sobre el Papado retornado a Roma. Hacia fines del siglo, las condiciones estaban dadas para que parte del norte y el centro europeos quedasen fuera del control de Roma.

conflictivo. Pero cuando la quiebra de la cristiandad debilitó la autoridad papal, cuestionó la función *mediadora* de la Iglesia e incluso inició un proceso de reinterpretación de las Sagradas Escrituras, todo el respaldo teológico que fundaba al derecho natural quedó cuestionado. ¿Cómo y dónde fundar ahora un derecho que fuese admisible para católicos y protestantes?

Si esa era la problemática desde el punto de vista religioso, desde una perspectiva más filosófica (que no puede ser radicalmente desvinculada de la primera) el panorama no era sencillo. La quiebra del universalismo religioso desató el desarrollo de una suerte de *relativismo ético*, del cual Montaigne fue uno de los mejores exponentes, que atacó frontalmente las teorías jusnaturalistas.⁵⁹ Debe destacarse, como señalamos, que Europa asistía a una suerte de alumbramiento cultural de proporciones colosales. No solamente el relativismo ético estaba alimentado por el desmoronamiento del universalismo religioso: el entorno físico y cultural en el que Europa había asentado tradicionalmente su cosmovisión acababa de ser modificado radicalmente. La caída de Constantinopla y, posteriormente, el descubrimiento de América fueron una razón más para dudar,⁶⁰ para cuestionar las certezas heredadas y, por lo tanto, para aferrarse al único instrumento confiable que se perfilaba en el horizonte cultural moderno europeo: la razón.

Quizás haya sido Grocio el autor que con más fortuna sorteó estos obstáculos⁶¹ y que inició la primera adecuación del derecho natural a la nueva realidad cultural, religiosa y política europea. Si la reflexión cristiana (es decir, hasta ese momento, católica) estaba en cuestión, se hacía necesario fundar el derecho natural en alguna tradición que fuese capaz de adecuarse a los nuevos tiempos, sortear las disputas de los bandos religiosos en pugna, enfrentar al relativismo ético y, simultáneamente, adelantar una propuesta que

⁵⁹ «Resultan además verdaderamente divertidos cuando, para dar alguna certeza a las leyes, sostienen que existen unas cuantas estables, perpetuas e inmutables, a las que llaman naturales y que están impresas en el género humano [...] Ahora bien, tienen tan poca suerte [...] que de esas tres o cuatro leyes escogidas no hay una sola que no sea contradicha y desmentida no por un único pueblo, sino por muchos». Michel de Montaigne: *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1987, p. 770. Conviene señalar que Montaigne se expresaría siempre con particular deferencia hacia la obra de Bodino. Véase ibidem, «Ensayos», libro II, capítulo XXXII, «Defensa de Séneca y Plutarco», p. 478.

⁶⁰ Véase como ejemplo Tzvetan Todorov: «Colón hermeneuta», en *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987, pp. 23-41, y la conmovedora tentativa del almirante de interpretar sus vivencias como una reconfirmación de sus creencias y no como una experiencia subvertidora de ellas.

⁶¹ Quizás por ello, para muchos, Grocio debe ser considerado el *fundador* del derecho natural en el sentido moderno del término. Esta idea, expresada tempranamente por Pufendorf, ha sido cuestionada en la actualidad. Véase Norberto Bobbio: «Hobbes y el iusnaturalismo», en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid: Debate, 1985, pp. 151 y ss.

fuese universalmente aceptable. La tradición clásica de la Antigüedad, con su concepción de *naturaleza* bastante más lejana de la divinidad que en la tradición judeocristiana, fue la cantera donde Grocio encontró los materiales para revitalizar al derecho natural.

Grocio, como más tarde, Pufendorf, procedieron a una *laicización* de la noción de naturaleza con base en la tradición clásica. El derecho se apartó así de la religión y la política se separó a su vez de la teología.⁶² Era «la naturaleza misma del hombre que, aunque no le faltase nada, nos llevaría a las relaciones mutuas de la sociedad, [...] [que] es la madre del derecho natural».⁶³ Esta *naturaleza* no es para Grocio indiferente a la voluntad divina, pero no se confunde nunca con ella.⁶⁴ Como puede advertirse, la naturaleza del *hombre* fundaba a la sociedad humana sin necesidad de referirse a *Dios*.⁶⁵ Obviamente, detrás del recurso a la Antigüedad, acompañando la evidente laicización del derecho natural, no puede dejar de advertirse el empuje racionalista propio de la época,⁶⁶ pero el acotamiento de la importancia de la voluntad divina siempre estaría presente: «Así como ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea».⁶⁷

En los autores posteriores veremos cuán importante sería esta rotunda (y, sin duda, abrupta para las mentalidades de la época) asimilación entre entendimiento humano y mandato divino. Su aceptación abría, entre otros espacios intelectuales, la posibilidad de que toda proposición fundada en la razón humana pudiese gozar del *a priori* de no contradecir la voluntad divina.

⁶² «El derecho que reclamamos es tal que ni el rey lo debe negar a sus súbditos, ni el cristiano a los no-cristianos. De la naturaleza se engendra lo que es parte de todos; para todos la naturaleza es generosa, ya que se extiende hasta sobre aquellos que gobiernan las naciones y entre ellos son los más santos los que más avanzaron en la piedad». Hugo Grocio: *Mare liberum*, citado por Touchard: o. cit., p. 255.

⁶³ Hugo Grocio: «Prolegómena...», sec. 16. (trad.de Kelsey), citado por Sabine: o. cit., pp. 312 y ss.

⁶⁴ «El hombre es, sin duda, un animal, pero un animal de especie superior, mucho más distante de las demás especies de animales que ninguna de éstas de cualquier otra [...] Pero entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad, pero no de una comunidad de cualquier clase, sino de una comunidad pacífica y organizada con arreglo a su entendimiento, con seres de su propia especie; a esta tendencia social denominaron los estoicos 'sociabilidad'. Ibídem.

⁶⁵ Es «[...] el mantenimiento de la sociedad [...] que es consonante con el entendimiento humano, [que] es la fuente del derecho propiamente dicho». Ibídem, sec. 8.

⁶⁶ «El derecho natural es un dictado de la recta razón, que señala que una acción, según que sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene en sí una calidad de fealdad moral o necesidad moral; y que, en consecuencia, tal acto es prohibido u ordenado por el autor de la Naturaleza, Dios». Ibídem, libro 1, cap. I, sec. X, 1.

⁶⁷ Ibídem, libro 1, cap. I, sec. X, 5.

Por este intersticio fue por donde Occidente logró desarrollar el pensamiento científico y a través del cual los autores que nos ocupan sentaron las bases de la futura reflexión liberal.

Un segundo elemento presente en la obra de Grocio que sería de importancia en el resurgimiento del jusnaturalismo es su relación, en términos éticos, con la reafirmación del racionalismo. Ante el embate del relativismo, urgía iniciar la fundación de una ética racional, ya que la teología tradicional parecía claudicar ante las nuevas realidades ¿Cómo refundar una nueva universalidad de los principios de la conducta humana si no era mediante la crítica racional de sus fundamentos?

III. Hacia la estructuración del pensamiento liberal

Tal como ha podido apreciarse, el período que va del siglo XIV al XVII es un lapso de más de trescientos años durante el cual se echaron las bases del pensamiento político moderno y liberal. En realidad, lo que se puso en marcha fue la reflexión política moderna, pero, en la medida en que el liberalismo fue, al menos a partir de mediados del siglo XVII, abiertamente sinónimo de modernidad política, podemos aceptar provisoriamente la identidad entre ambos procesos. De Lutero a Grocio es posible rastrear la emergencia de una serie de elementos teóricos que, a medida que avanzaba la crisis política generada por la afirmación de la monarquía absoluta, articularían los nuevos discursos filosóficos, políticos y jurídicos que serían de trascendencia para el surgimiento del pensamiento político específicamente liberal entre mediados y fines del siglo XVII.⁶⁸

Simultáneamente, las estructuras económicas y sociales de Europa vivieron transformaciones de envergadura. Sin embargo, aquí sólo interesa rescatar las líneas fundamentales del proceso por el cual, partiendo de los componentes ideológicos que la Edad Media heredó de la Antigüedad clásica, del cristianismo y de la influencia germánica, se generaron los elementos constitutivos del futuro dispositivo teórico del liberalismo.

La dificultad radica en que, precisamente durante este período, las transformaciones acaecidas implican una reformulación de las fronteras mismas del conocimiento y de las disciplinas que lo ordenan y articulan. No es casual

⁶⁸ El problema de la identificación de un *origen* del dispositivo teórico del pensamiento liberal no es una cuestión menor. En este trabajo nos contentaremos con la posición, sensata pero algo ligera, expresada por J. G. Merquior (o. cit., p. 16): «Por consenso de los historiadores el liberalismo (la cosa aunque no el nombre) surgió en Inglaterra en la lucha política que culminó en 1688 en la Gloriosa Revolución contra Jacobo II».

que debamos recurrir a expresiones tales como *elementos teóricos* o *discursos*; términos que, aunque apropiados, pecan de generalidad por cuanto aluden simultáneamente a cambios en el ámbito teológico, religioso, filosófico y cultural que afectan el estado de la doctrina en cada uno de esos terrenos. En realidad, dichas transformaciones son de difícil comprensión porque van a hacer surgir del espacio cultural heredado de la Baja Edad Media acontecimientos teóricos tan novedosos como el advenimiento de una filosofía racionalista y laica, la emergencia del pensamiento científico y la aparición de una reflexión política que hará caducar los enfoques *teológico-políticos*⁶⁹ previos.

El redimensionamiento político de Occidente⁷⁰ fue tan importante en el período, que prácticamente todas las herramientas teóricas del antiguo espacio discursivo *teológico-político* se transformaron o desaparecieron. Conviene resaltar por lo menos dos de estas grandes transformaciones de las coordenadas generales en que se piensa la política de la época.

1. En primer término, el impacto de la revolución filosófica racionalista sobre el terreno político se concretó en la emergencia de la noción de *método*, que tendió a imponerse, a veces de manera no muy consistente, en casi toda la producción teórica de la época. Y no es que se pusiera en marcha nada parecido a un programa político del cartesianismo, puesto que Descartes, *chef de file* del racionalismo pero también corresponsal privilegiado de varias soberanas, se caracterizó siempre por su prudencia y moderación políticas. Se trata de que el pensamiento de Occidente en conjunto había emprendido el camino del razonamiento científico, y que para ello debía *demostrar*.

Quizás haya sido Spinoza el que explicitó mejor, aunque tardíamente, la nueva actitud a la que aludimos.⁷¹ *Demostrar* pasó a ser la vía real para el

⁶⁹ Aunque seguramente no fue inventada por él, la expresión se comienza a generalizar a partir de Spinoza y su *Tratado*. Nosotros la tomamos para poder expresar ese peculiar proceso que Pierre Manent (*Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990, p. 20) describe con acierto: «[...] el desarrollo político de Europa sólo puede comprenderse como la historia de las respuestas dadas a problemas planteados por la Iglesia —asociación humana de un género enteramente nuevo—, pues cada respuesta institucional plantea a su vez problemas inéditos y apela a la invención de nuevas respuestas». A falta de otra mejor, conservamos la expresión *teológico-político*, ya que, a pesar de su vaguedad, sirve para señalar la indiferenciación existente entre la reflexión teológica y la lenta emergencia del pensamiento político posterior.

⁷⁰ Nos referimos a un redimensionamiento que va mucho más allá del inducido por el descubrimiento de América. La importancia de esta ampliación del horizonte europeo será sin duda decisiva (en lo geográfico, en lo económico, en lo cultural y en lo conceptual), pero entendemos que ésta es más bien resultado y efecto de un redimensionamiento cognoscitivo anterior que organiza las condiciones para la emergencia del paradigma moderno. Véase Alexandre Koyré: *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 1979.

⁷¹ «Así, pues, cuando me puse a estudiar la política no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de

análisis de la política, entre otras cosas porque la geometría se había revelado como un camino altamente fructífero para el ejercicio de la razón. Pero, como bien ha señalado Bobbio,⁷² la *demonstratio* no es un enfoque del conocimiento que se haya podido desarrollar e imponer sin conflictos. Se trata de una *nova methodus* que, para ser viable, ha debido dejar de lado, en primer lugar, la idea (basada nada menos que en el Aristóteles de la *Ética Nicomachea*) que existe una diferencia insalvable entre el conocimiento matemático, que puede ser certero, y el conocimiento «de lo justo y de lo injusto», que nunca habrá de serlo.

Sobre esa idea hubo de construirse el trabajo característico de la retórica: el método de interpretación. Por ello es que el uso de la demostración en esta *nueva* política resultó revolucionario; porque, en lugar de interpretar, comentar o glosar textos existentes, los autores de la época optaron por construir. Se volcaron a la estructuración de sistemas filosóficos e instituciones (y de teorías y sistemas políticos) concebidos más como objetos razonados y razonables que como versiones de las realidades existentes. Este viraje resultó decisivo para la estructuración del dispositivo del nuevo jusnaturalismo que, contradiciendo muchas veces la experiencia histórica, recurrió abiertamente a la noción hobbesiana de *artificio* y propuso una pura construcción conceptual como solución racional para la superación de los problemas de legitimidad que aquejaban al absolutismo.

2. Pero, simultáneamente, así como el método para abordar la política implica una revisión epistemológica radical, también la modalidad espacial de *residencia* de la política se renovó. Hasta finales de la Baja Edad Media, la conceptualización del espacio político en Occidente osciló entre la forma *imperio* y la forma *ciudad-estado*. Es decir que, discursivamente, la doctrina política en Europa tendió a ignorar, a partir del siglo IX, el modelo político que en realidad se hacía vigente: el feudalismo. Ello no sorprende, porque, desaparecido el Sacro Imperio Romano Germánico, todas las fórmulas políticas feudales que fueron surgiendo estuvieron fuertemente marcadas por la nostalgia, primero del imperio y luego, cuando la Antigüedad clásica se reafirmara como modelo, de la *polis*.

Ambas tenían en su haber un pasado cultural en Occidente. De igual manera, la *polis* y el imperio habían proijado ejemplos ilustres en el pasado cercano. Si Carlomagno marcó el momento más significativo con el Sacro

la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas». Baruch de Spinoza: *Tratado político*, Madrid: Alianza, 1986, cap. I («Del método»), 4, p. 80.

⁷² Bobbio: o. cit., pp. 80 y 81.

Imperio Romano Germánico, Venecia y Florencia, motor económico y marítimo de las aventuras cristianas en Palestina la primera y cuna del Renacimiento la segunda, no le iban en zaga en trascendencia histórica.

La *ciudad* ha sido sinónimo de comercio y cultura. Irremediablemente vinculada a la idea cosmopolita (porque la ciudad, allí donde florece y triunfa, es un espacio de convocatoria para hombres de todas las latitudes), la ciudad siempre existe como unidad definida respecto a un *Hinterland* no urbano, a otras realidades sociales y políticas que le son ajenas. La ciudad, como forma política, presupone una suerte de pluralismo originario que, en su forma clásica, la *polis* supo organizar en torno a sí misma. De ahí que la ciudad sea tendencialmente un espacio social y político a la vez igualitario y plural. Lugar de cercanías obligatorias, el espacio urbano siempre fue más bien proclive a los ejercicios democráticos;⁷³ no en vano *cívico* remite a *ciudad*. La idea de la ciudad es desde siempre en Occidente la referencia a un espacio compartido entre sus habitantes, los *ciudadanos*. Es un espacio que, casi naturalmente, es público y deliberante, ya que sus habitantes comparten una *res pública* de dimensiones atendibles. Simultáneamente, la ciudad fue siempre lo más cercano a la idea de comunidad⁷⁴ que tuvo la Europa medieval, ya que, mientras las viejas estructuras tribales germánicas claudicaron ante las transformaciones sociales desatadas por la gran invasión, la ciudad, en cambio, sobre todo en el sur de Europa, supo permanecer y adaptarse al cataclismo que destruyó al Imperio Romano.

Frente a ella siempre estuvo presente el *imperio*, la forma más desarrollada de *lo universal* político, puesto que, por definición, el imperio (sea éste el de Roma, Carlomagno, Federico II o Carlos V) es el agrupamiento bajo un solo poder político de todo el universo conocido. Por ello la idea de *imperio* apareció, frente a la de *ciudad*, como tendencialmente más autoritaria, más unitaria y más orgánica.

¿Por qué razones dejaron de operar estas dos modalidades clásicas, probadas y reiteradamente exitosas, e hizo irrupción el *espacio nacional* en el imaginario político del Occidente?

En primer término, no es complejo imaginar las dificultades que planteaba la idea imperial a finales del siglo XV. La noción del imperio está vinculada, como vimos, a la idea de Jerusalén y Babilonia, ciudad de Dios y ciudad del

⁷³ Un buen ejemplo tardío de Polis «democrática» sería la Ámsterdam de Spinoza y de Jean de Witt con su proyecto político de racionalismo radical. Véase L. S. Feuer: *Spinoza and the rise of Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1964.

⁷⁴ De ello puede dar fe la fantasía rousseauiana que, a la búsqueda de *la comunidad* en pleno siglo XVIII, oscilará siempre entre el modelo natal de la teocracia ginebrina y la nostalgia de la *polis* de la Antigüedad.

caos, dos realidades definidas para san Agustín, por la predestinación de sus miembros, a quienes espera o bien la salvación o bien la condena. Durante la Alta Edad Media el carácter divino de ambas ciudades no fue puesto en duda, hasta el punto de que el Imperio Romano Germánico de Carlomagno fue ante todo *Sacro* y sería consagrado por el papa.

Esto es decisivo porque, a partir de la generalización del cristianismo, la idea universal está irremisiblemente vinculada a la noción de Iglesia universal y, por otro lado, la idea romana de imperio, que es ante todo una concepción política, resulta cada vez más impracticable. No es, como se ha sostenido, que el carácter universal de la Iglesia impidiese la existencia de una forma política universal.⁷⁵ La tendencia recurrente a la gestión eclesiástica de los asuntos terrenales no es nueva; nació con la necesidad de gestionar los restos desarticulados del Imperio Romano, y, precisamente, la *teoría de las dos espadas* permitía a la Iglesia gestionar al mismo tiempo ambos frentes: el espiritual, directamente; el profano, *por delegación*. Así que, en teoría, nada impedía que, una vez puesto en marcha el proceso de centralización del mundo feudal, la idea imperial se actualizara. Es más, Federico II Hohenstaufen y el propio Carlos V lo intentaron, con resultados conocidos.

Pero la idea imperial para organizar el espacio político moderno era impracticable por dos razones fundamentales. En primer lugar, las dimensiones de *todo el universo conocido* habían crecido tanto (más allá del *Mare Nostrum*, más allá de la Europa atlántica), que planteaban insuperables dificultades prácticas para la organización imperial del espacio político profano. Por otro lado, la idea unitaria de imperio terrenal que conoció la época carolingia suponía la idea de la vigencia de una unidad eclesiástica que la fundamentaría. Sin embargo, a partir de Lutero y de Calvino, Roma estaba radicalmente impedida de fundar nada unitario. ¿Cómo imaginar y desde dónde estructurar una unidad política imperial sobre todo lo profano conocido, si la ciudad de Dios se había escindido?⁷⁶

⁷⁵ Pierre Manent (o. cit., p. 25) sostiene que «[...] hay que tener en cuenta una realidad espiritual: el lugar del Imperio-universal ya está ocupado por la Iglesia».

⁷⁶ Conviene señalar que, en esta perspectiva, Ignacio de Loyola y la Contrarreforma son, más que tentativas de restaurar la *christianitas* perdida, un intento de adecuación al nuevo estado de cosas que supone la aceptación del estallido de la unidad de la Iglesia. Para Roberto Belarmino, quizás el mejor teórico católico de la Contrarreforma conjuntamente con Juan de Mariana y Francisco Suárez, el papa no tiene autoridad alguna en cuestiones seculares porque el poder de los príncipes no proviene de Dios —ni directamente ni por intermedio del papa— sino que surge de la comunidad misma. Por ello, para los jesuitas, el papa sólo puede reclamar el carácter de autoridad universal en materias exclusivamente religiosas. Con esta reactualización del tomismo, Belarmino buscaba, en primer término, ensayar «la recuperación de almas» atrayendo nuevamente a los cristianos reformados y, en segundo término, conservar para el papa la autoridad espiritual que en los hechos ya le

Esta inviabilidad o, si se quiere, este anacronismo de la forma imperial ante el nacimiento de la modernidad es señalado o intuido por múltiples autores. El propio Braudel, que dedicó su obra a lo que llama, siguiendo la tradición, el *imperio* de Felipe II, señala las dificultades para concebir nuevamente dicho imperio.⁷⁷

Quedaba la idea de *ciudad*, pero el seguimiento de las razones de su inviabilidad histórica en el espacio político de la modernidad es más complejo. En efecto, resulta sorprendente que, mientras todo el movimiento histórico de transformación de la Europa medieval en una Europa moderna parece girar en torno al eje impulsor de las ciudades (ciudades italianas del *Quattrocento*: centros financieros, comerciales, militares, artísticos y culturales del Mediterráneo; ciudades nórdicas de la Liga Hanseática: potencias comerciales y, posteriormente, cuna de los desarrollos manufactureros más sorprendentes; *ciudades-mercados* de la Baja Edad Media que, en Bourgogne, Picardie o Flandes, indican la incipiente revolución agrícola que anuncia el capitalismo naciente, etcétera) no se haya intentado en ningún momento una suerte de *aggiornamento* del modelo de la *polis* como forma de organizar el espacio de la política moderna.

Y no es que el modelo de la ciudad resultase demasiado particular o escasamente universal para competir con el modelo imperial. Es que la ciudad italiana del *Quattrocento*, y sobre todo la ciudad hanséatica, no solamente ya no se parecían en nada a la *polis* clásica; en realidad, eran hijas de otra historia.

Habían surgido en la periferia —o, si se quiere, en los *poros*— de la sociedad feudal en paulatina descomposición a lo largo de la Baja Edad Media. Mientras que el modelo político de la *polis* suponía una sociedad y una economía cuyo centro era efectivamente la ciudad, y fuera de esta no había sino otras ciudades, las ciudades europeas nacieron presuponiendo la existencia de un poder político de origen no urbano, externo y adverso, y la vigencia de una sociedad feudal que, por extraña que pudiese resultarles, no por ello era menos determinante del *Hinterland* que las englobaba.

era disputada por los protestantes y por los monarcas que se habían erigido en cabezas de las iglesias nacionales. Para ello aceptaba abandonar Babilonia y dejar la regulación de lo profano en manos de los príncipes siempre que Jerusalén volviese a manos del Papado. En los hechos, el planteamiento de los jesuitas no prosperó. Aunque el saneamiento que desencadenó en el seno de la Iglesia detuvo el avance de la Reforma, la cesión de las potestades terrenales a los monarcas no logró contener los apetitos de éstos en materia de administración de las iglesias nacionales.

⁷⁷ «Todo imperio supone una mística y en la Europa Occidental no hay (ya) imperio posible sin esa mística prestigiosa de la cruzada, de su política que flota entre el cielo y la tierra». *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, 1987. Véase el tomo II, pp. 12 ss., y la descripción de los imperios de Carlos V y Felipe II como «imperios frustrados».

En ese sentido, el modelo político de la *polis* resulta radicalmente inoperante y por ello inaplicable para las propias ciudades, cuya principal actividad durante los siglos XII y XIII fue obtener su emancipación del poder feudal (laico o eclesiástico). Más adelante, cuando la modernidad había desarticulado totalmente el mundo feudal, las ciudades europeas pudieron incorporar al modelo político en vías de construcción su tradición comunitaria, democrática y autonómica; incluso su radicalismo igualitario y antiautoritario. Sin embargo, en ningún caso la ciudad posmedieval pudo proporcionar a los tiempos modernos una *Weltanschauung* del tipo imperante en la Antigüedad clásica. Pese a eventuales equívocos etimológicos, el modelo político de los burgueses habitantes de las ciudades renacentistas y posrenacentistas no tenía aún un carácter *burgués*. Su espacio de constitución sería nacional, pero su primer modelo político privilegiado fue la monarquía absoluta. Ningún autor expresó con mayor contundencia las limitaciones políticas de la forma *ciudad* como Maquiavelo, en su temprano clamor por la unidad de Italia y en su reivindicación (llena de indisimulado rencor y admiración por las nacientes naciones de Francia y España) de la monarquía absoluta.

Ante la necesidad de organización política del mundo profano que impuso la crisis y el repliegue del universalismo eclesiástico, ni el imperio ni la ciudad parecían modelos viables. Sería la monarquía nacional el modelo que habría de permitir la reorganización del *topos* político europeo. Ni universal ni particular, más bien como articuladora entre el universalismo religioso y el particularismo secular en su formato de monarquía de derecho divino, la monarquía absolutista *nacional* sería la primera forma de la modernidad política occidental. En ese sentido su discurso constituiría, también, uno de los supuestos del futuro liberalismo.

Bibliografía

- BOBBIO, Norberto: *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate, 1985.
- BODIN, Jean: *Les Six Livres de la République*, París: Jacques du Puys, 1576 (dos ediciones españolas: *Los seis libros de la República*, Caracas: Imprenta Universitaria, y Madrid: Tecnos, 1992).
- BRAUDEL, Fernand: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, 1987.
- CHEVALIER, Jean Jacques: *Los grandes textos políticos*, Buenos Aires: Aguilar, 1989.
- DEL VECCHIO, Giorgio: *Filosofía del derecho*, Barcelona: Bosch, 1991.
- DEUTSCH, Karl W.: *Política y gobierno*, México: FCE, 1976.
- DUBY, Georges: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Petrel, 1980.

- FEUER, Lewis S.: *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1964.
- FIGGIS, John Neville: *El derecho divino de los reyes* (primera edición inglesa, 1896), México: FCE, 1970.
- FILMER, Robert: *El Patriarca o el poder natural de los reyes*, Madrid: Calpe, 1920.
- GROCIO, Hugo: *Prolegómena*.
- GROCIO, Hugo: *De Juri Belli ac Pacis* (1645).
- JOLIVET, Jean: *La filosofía medieval en Occidente*, México: Siglo XXI, 1974.
- KOYRÉ, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, México: Siglo XXI, 1979.
- LE GOFF, Jacques: *Los intelectuales en la Edad Media*, México: Gedisa, 1987.
- LUTERO, Martín: *Escritos políticos*, Madrid: Tecnos, 1990.
- MANENT, Pierre: *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, México: Alianza, 1991.
- MERQUIOR, José Guilherme: *Liberalismo viejo y nuevo*, México: FCE, 1993.
- MONTAIGNE, Michel de: *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1985.
- NORTH, Douglas C.: *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid: Alianza, 1984.
- PIRENNE, Henri: *Mohammed and Charlemagne*, Londres: Allen & Unwin, 1939.
- SABINE, Georges H.: *Historia de la teoría política*, México: FCE, 1987.
- STRAUSS, Leo, & Joseph CROPSEY: *History of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- SPINOZA, Baruch: *Tratado Político*, Madrid: Alianza, 1986.
- TODOROV, Tzvetan: *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987.
- TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, México: Rei, 1990.

Resumen

Este artículo se propone rastrear el desarrollo de algunos conceptos básicos en el proceso de constitución del pensamiento liberal. Para ello toma como punto de partida algunos principios del pensamiento político medieval y repasa las corrientes y los autores que más tarde impulsarían el proceso de reconceptualización de la política. Postula que la larga evolución teórica que comenzó con la crisis de la ciudad-estado sufrió una marcada aceleración a fines del siglo XV, que durante los dos siglos siguientes se plasmaría en los elementos fundamentales de la revolucionaria concepción política que fue el liberalismo.

Palabras clave: Liberalismo.

Abstract

This article sets out to trace the development of some basic concepts in the process of constitution of liberal thought. For it, uses as starting point some principles of medieval political thought and goes over the streams and authors who would later thrust the process of re-conceptualization of politics. It states that the long theoretical evolution that started with the crisis of the city-state suffered a sharp acceleration in the late XVth century, which during the following two centuries would be imprinted on the fundamental elements of liberalism, a revolutionary political conception.

Key words: Liberalism.
