

*Breve itinerario de lo religioso  
en el Uruguay*

# **Aportes para el estudio sociológico de la religión y el catolicismo (II) \***

*por Néstor Da Costa*

## **Introducción**

El presente artículo es el segundo que se publica referido a los estudios académicos del fenómeno religioso en el Uruguay, con especial énfasis en el catolicismo.

En el primero se repasaba brevemente la atención que el tema despertaba desde las ciencias sociales y se incursionaba en un marco teórico de referencia para el estudio de lo religioso y del catolicismo desde una perspectiva sociológica.

En este segundo artículo se hace un repaso de algunos de los principales hitos del itinerario de lo religioso en

### ***El autor***

*Licenciado en Sociología, con estudios de doctorado en la Universidad de Deusto (Bilbao, España). Ha sido docente e investigador de OBSUR, la Universidad Católica del Uruguay y el CLAEH, donde actualmente coordina el curso de especialización Ciencias Sociales y Religión.*

\* N. R.: El presente trabajo resultó ganador en el concurso de artículos académicos organizado por la Universidad Católica del Uruguay en el año 2000. La primera parte ("Elementos para un marco teórico") se publicó en el próximo 15 de *Prisma*.

nuestro país, con la misma intención de aportar a la reflexión académica de la relación entre sociedad y religión en el caso particular del Uruguay.

La historiografía nacional da cuenta del fenómeno de la “débil” y “tardía” implantación colonial que conllevó también una débil implantación de los sistemas de poder político y social en nuestro territorio.<sup>1</sup>

Como es ampliamente reconocido, tres palabras caracterizan la situación colonial uruguaya (o, mejor dicho, de la Banda Oriental, en referencia al espacio que se encontraba al oriente del río Uruguay): “pradera, frontera y puerto”.<sup>2</sup>

*Pradera*, por la utilización como espacio para el desarrollo del ganado bovino introducido por el gobernador de Asunción (Paraguay) de turno. En principio estas tierras fueron consideradas poco provechosas para las riquezas más estimadas del capitalismo mercantil, que había privilegiado las zonas ricas en metales preciosos. La Banda Oriental estaba habitada por comunidades indígenas con escaso desarrollo cultural y también escaso número de integrantes.

*Frontera*, por hallarse en medio de una zona de conflicto entre los dominios de España y Portugal, en virtud de los límites acordados en el tratado de Tordesillas en 1494. Al decir de Caetano y Rilla: “Fue dicha condición de frontera interimperial, móvil y acechada por indios, exploradores y aventureros, la que finalmente ubicó a la Banda Oriental en los umbrales de la historia moderna”.<sup>3</sup>

*Puerto*, en virtud de las buenas características naturales del puerto de la ciudad de Montevideo, ligado a la mentalidad mercantil de los habitantes de la ciudad capital.

En su periplo de construcción nacional, ese Uruguay de débil y tardía implantación colonial desarrolló un particular itinerario histórico de lo religioso, si se lo compara con cualquier otro país de América Latina. Normalmente se suele hablar de él como un país laico y poco religioso, y esa es o era (depende desde qué sector social se mire) la autopercepción que ronda en el imaginario colectivo. Este carácter se desarrolló tempranamente. En 1918 ya se había establecido en la nueva Constitución de la República la separación entre Iglesia y Estado.

El Uruguay fue construyendo su modelo de relación entre Estado y religión, donde aquél se instaló en la esfera de lo público, desplazando hacia lo privado e íntimo el lugar social de la religión.

---

<sup>1</sup> Cfr. Gerardo Caetano y José Rilla: *Historia contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Mercosur*, CLAEH-Fin de Siglo, Montevideo, 1994; Carlos Real de Azúa: *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?*, CIESU-Banda Oriental, Montevideo, 1984.

<sup>2</sup> W. Reyes Abadie, Ó. Bruschera y T. Melogno: *La Banda Oriental, pradera-frontera-puerto*, Montevideo, Banda Oriental, 1966.

<sup>3</sup> Caetano y Rilla: o. cit.

Para describir este proceso, con énfasis en el rol de la Iglesia Católica, se pueden definir tres grandes etapas. La primera se refiere al proceso secularizador propiamente dicho, caracterizado por la pugna entre Iglesia y Estado, y se suele ubicar entre 1860 y 1919. La segunda se caracteriza como la etapa del "gueto católico", en que la Iglesia Católica se repliega sobre sí misma, período que podemos situar entre 1920 y 1960. La tercera etapa implica un cambio en la ubicación social de la Iglesia y se da en conjunción con fenómenos de índole nacional y otros de carácter universal, al menos en Occidente, como la década del sesenta y el Concilio Vaticano II, entre otros. Esta etapa sigue aún abierta, aunque, como se verá, en ella se pueden marcar diferentes períodos y acentuaciones.

## I. El proceso secularizador

Remontándonos a los orígenes de este proceso, se aprecia que dos elementos jugaron un fuerte papel en él. El primero y más estructural se refiere a la debilidad de implantación del catolicismo en nuestro país, ya desde la época de la Colonia. Esta debilidad de implantación, como se ha señalado, no se restringe a lo religioso sino que concierne a los sistemas de poder político y social.<sup>4</sup>

El segundo aspecto fue el papel de las elites modernizadoras que estuvieron presentes en la antesala de la consolidación del Estado uruguayo y en el propio proceso de consolidación dado hacia 1904, momento en que el Estado tuvo por primera vez capacidad de coerción en todo el territorio nacional.

Lo que podemos llamar *el proceso secularizador* en Uruguay se ubica entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. Este proceso se desarrolló en una situación de pugna entre la Iglesia Católica y el Estado en vías de construcción y ocupación de lugares sociales no cubiertos en forma plena hasta ese momento

Por un lado emerge el Estado efectivamente nuevo y moderno, alimentado de modo efectivo por un proceso secularizador nítidamente estatalista, en el que "racionalistas", "masones", "liberales" o "positivistas" lo utilizan y prefieren como instrumento para sus ideas. Por otro, irrumpe —como en el resto de América Latina— una "nueva" Iglesia Católica, que se "romaniza" y se "reforma" al mismo tiempo que se planta firme contra lo que consideraba una invasión de sus

---

<sup>4</sup> Real de Azúa: o. cit.

atribuciones tradicionales, fruto de los avances de lo que ya calificaba de "impiedad" e "indiferentismo".<sup>5</sup>

La historiografía reciente propone, a efectos analíticos, una periodización del conflicto secularizador en tres etapas o momentos. La etapa inicial, que va de 1859 a 1885, está marcada por la institucionalización del conflicto. En la segunda, entre 1885 y 1906, se observa, con marchas y contramarchas, una nueva relación entre Iglesia y Estado. Y la etapa final, que va desde 1906 a 1919, culmina con la separación constitucional de Iglesia y Estado.

La década de 1920 marca la finalización de la etapa de enfrentamientos y la ubicación de la fe católica en al ámbito de lo privado y lo íntimo.

La pugna en medio de este proceso secularizador se puede nuclear en torno a acontecimientos en los que se alcanzó un nivel de enfrentamiento alto, pero no se redujo sólo a hechos puntuales: éstos eran emergentes de las tensiones de lo cotidiano.

## 1. La institucionalización del conflicto

En 1859 el gobierno había solicitado el nombramiento de un vicario (en Uruguay, la primera diócesis se crearía en 1878; por tanto, hasta entonces no había obispos) y Roma nombró a un vicario apostólico cuya figura era más acorde a la romanización planteada por el Vaticano. Este nombramiento contribuyó a un desmejoramiento de las relaciones entre autoridades civiles y religiosas. La designación del vicario apostólico de Montevideo desencadenó un conflicto exacerbado, como menciona Ardao: "En la historia de los conflictos nacionales entre el Estado y la Iglesia, ninguno de la entidad y la violencia de éste".<sup>6</sup>

Es necesario aclarar que el conflicto no se explica exclusivamente hacia fuera de la institución eclesial, y que hay que tener en cuenta una fuerte pugna entre las dos principales tendencias dentro de la Iglesia Católica: la jesuítica —comprometida en una ofensiva romanizadora y ultramontana conforme a la posición del papa Pío IX— y la católico-masónica —de orden más liberal, no dogmática, antijesuítica y antiultramontana.

---

<sup>5</sup> Gerardo Caetano y Roger Geymonat: *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Santillana, Montevideo, 1997.

<sup>6</sup> Arturo Ardao: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962.

Se expresó aquí una doble tensión; una interna, intraeclesial:

[...] se notó dentro de la Iglesia una tensión que llevó al conflicto entre una línea fuertemente ortodoxa y ultramontana, y una línea liberal que no se preocupaba demasiado de armonizar su cristianismo con las búsquedas racionalistas y liberales en expansión.<sup>7</sup>

Y también una tensión extraeclesial: estaba en juego la forma de presencia de la Iglesia Católica en torno al tema del Patronato.

En medio de este conflicto, la Compañía de Jesús fue expulsada por segunda vez del Uruguay, aunque la corriente jesuítica no desapareció totalmente del país.

El nuevo vicario, monseñor Jacinto Vera, se empeñó en una campaña de reorganización y disciplinamiento eclesial y ampliación de la influencia moral de la Iglesia, intentando combatir todo aquello que se apartara de la ortodoxia, así como a sus enemigos internos y externos: los católico-masones o liberales, y los racionalistas, protestantes, etcétera. Vera impuso un nuevo estilo, ultramontano y de tono agresivo.<sup>8</sup> No rehuyó los enfrentamientos y en algunos momentos pareció buscarlos abiertamente, contribuyendo así a la generación y establecimiento de un clima especial de gran dureza.

Vera logró la expulsión de los franciscanos del Uruguay, que se alineaban mayoritariamente en la corriente católico-masónica. Este hecho se encuentra en el preámbulo de la cuestión de los cementerios.

Hasta entonces los cementerios estaban bajo la órbita de la Iglesia Católica. En abril de 1861, a la muerte de un católico masón, su párroco le negó el entierro. Los deudos se dispusieron a trasladarlo a la capital para realizar la ceremonia religiosa y el entierro en Montevideo, pero el vicario apostólico prohibió ambas cosas. Finalmente el gobierno autorizó el entierro.

Esto cambió el nivel del conflicto, ya que las autoridades eclesiásticas entendían que el poder civil se había entrometido en cuestiones propias de la Iglesia. En ese momento Vera pidió la exhumación del cadáver.

A continuación, el gobierno dictó el decreto de secularización de los cementerios. Se prohibía conducir los cadáveres a las iglesias —esgrimando razones sanitarias— y la administración de los cementerios quedaba en manos de las autoridades civiles locales.

El decreto fue duramente resistido por la Iglesia, no obstante lo cual rápida-

---

<sup>7</sup> Patricio Rodé: *Promoción del laicado* (apuntes tomados en los cursos de Complementación Cristiana, Montevideo, 1963).

<sup>8</sup> Caetano y Geymonat: o. cit.

mente se llegó a un acuerdo entre autoridades eclesiásticas y civiles que reglamentó la presencia de los capellanes de los cementerios.

Este tema siguió vigente hasta 1885, con otro decreto del gobierno, dado que las autoridades eclesiásticas habían interpretado que el acuerdo era válido sólo para la capital, de modo que se continuaron generando situaciones de enfrentamiento en el resto del país.

Otra fuente de conflicto se suscitó cuando Vera destituyó al párroco de la catedral, un hombre de la corriente católico-masónica, sin esperar la autorización que, como fruto del Patronato, debía darle el gobierno, y nombró en su lugar a un sacerdote identificado con la corriente jesuítica.

Este hecho generó una enérgica protesta, de la que Vera se defendió, en tanto el párroco se negaba a entregar las llaves argumentando que había sido nombrado en un acuerdo con el gobierno y debía ser destituido de la misma forma.

El gobierno ordenó la destitución del párroco, pero monseñor Vera no acató y el gobierno decretó se le retirara el exequátur.

Vera pretendía delimitar el alcance del Patronato pugnando por recuperar los espacios perdidos por la Iglesia, mientras que para el gobierno la cuestión era no dejarse presionar por ningún grupo social, en ningún terreno. La situación se estancó sin que el gobierno se atreviera a retirar a Vera.

El conflicto se extendió desde 1861 a 1863; si bien se buscaron salidas negociadas, en octubre de 1862 el gobierno ordenó el destierro de Vera, que pudo regresar al país en agosto de 1863.

A lo largo de este conflicto se terminó con la corriente católico-masónica y quienes la integraban en las filas de la Iglesia; otros se alejaron para integrar las filas del racionalismo deísta.

Distintos autores han percibido esta situación como un acontecimiento que cambió fuertemente el lugar social del catolicismo en el seno de la sociedad uruguaya. Para Julio de Santa Ana, la victoria de la tendencia ultramontana precipitó la crisis del catolicismo uruguayo:

[...] una gran parte de los fieles se definió como anticlerical y poco a poco abandonó la Iglesia, al mismo tiempo que, a consecuencia de este hecho, la misma empezó a perder influencia sobre los diferentes sectores sociales del país.<sup>9</sup>

Ardao cataloga esta situación como una importante "crisis de fe",<sup>10</sup> en tan-

---

<sup>9</sup> J. de Santa Ana: "El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes", en *Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya*, Centro de Estudios Cristianos, Montevideo, 1965.

<sup>10</sup> Ardao: o. cit.

to Fernández Cabrelli afirma que estos enfrentamientos "dieron a grandes sectores de la población motivos para entibiar fervores religiosos".<sup>11</sup>

Investigaciones más recientes<sup>12</sup> coinciden en tales apreciaciones, pero enfatizan el carácter gradual y procesal de los hechos, inscribiéndolos en itinerarios de más largo plazo y relativizando su importancia puntual, aunque sin quitarles trascendencia.

Entre 1863 y 1876 las relaciones entre Iglesia y Estado estuvieron signadas por la intención de mantener relaciones cordiales. En esta etapa Vera fue elevado a la calidad de obispo, aunque no existía todavía una diócesis en el Uruguay. Las relaciones con el Estado transitaron por un andarivel de diálogo y hasta de apoyo mutuo. En esos momentos Vera revirtió la expulsión de los jesuitas, de la que hacía ya seis años.

Hasta 1873 no hay ningún proyecto de ley que tienda a limitar la acción y el poder eclesiástico, e incluso se aprecia la existencia de varias disposiciones promoviendo la construcción de templos.

El conflicto, como proceso social, continuaba, pero su núcleo se había trasladado al plano intelectual. Entre 1865 y 1878 aparecen revistas, sociedades, clubes, periódicos ligados a la corriente racionalista. En 1865 jóvenes intelectuales anticatólicos publican *La Revista Literaria*. En 1868 nace el Club Universitario, que sería un promotor del librepensamiento en materia religiosa. También en 1868 se fundó la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, impulsada y orientada por integrantes de la masonería, con el fin de promover la existencia de una educación laica.

En 1871 el Club Universitario fundó su órgano de prensa con el mismo nombre, y en él se define como la "tribuna oficial del racionalismo religioso".<sup>13</sup> En 1872 se estableció el Club Racionalista, que a mediados de año publicó la *Profesión de fe racionalista*. En 1877 se fundó el Ateneo y en 1878 apareció el periódico *La Razón*, el más radical y difundido de los órganos de prensa racionalistas.

Frente a este avance de las fuerzas racionalistas y anticlericales, la Iglesia Católica reorganizó sus fuerzas y apeló al anatema. Como parte de esa contraofensiva, en 1871 apareció el diario católico *El Mensajero del Pueblo*; en 1875 se fundó el Club Católico; en 1877 comenzó a funcionar el Liceo de Estudios Universitarios, como intento de proyectar más tarde una Universidad Católica.

---

<sup>11</sup> Fernández Cabrelli: *Iglesia ultramontana y masonería en la transformación de la sociedad oriental*, Montevideo, América Una, 1989.

<sup>12</sup> Caetano y Geymonat: o. cit.

<sup>13</sup> Ardao: o. cit.

<sup>14</sup> El proyecto de monseñor Mariano Soler de constituir una universidad católica no pudo cristalizarse. En Uruguay no se fundaría una universidad católica hasta hace pocos años, en 1984.

ca,<sup>14</sup> y en 1878 surgió otro diario católico, *El Bien Público*, que fue el más importante de los órganos de comunicación católicos.

En lo intraeclesial, se continuó el proceso de organización y reestructuración interna, desplazando a aquellos sacerdotes que no estaban de acuerdo con las posiciones de las jerarquías y convocando en adhesión al papado.

Esta etapa de buena relación Iglesia-Estado y de enfrentamiento en el plano de las ideas cambió de tono ante la aprobación de dos leyes, en 1877 y 1879. Se trataba de la Ley de Educación Común y la de Registro de Estado Civil, a través de las cuales el Estado tomaba el control de la educación y del registro civil.

Durante este tiempo apareció una nueva generación de sacerdotes que habían sido formados en Roma, entre los que se encontraban Mariano Soler —quien sería arzobispo de Montevideo— junto a Ricardo Isasa y Norberto Bentancur, así como las figuras del laicado Juan Zorrilla de San Martín y Francisco Bauzá. Según algunos autores, este grupo le dio a la Iglesia Católica un formidable aparato intelectual que no se ha repetido en toda la historia del país.

Los enfrentamientos en el orden intelectual subían de tono y las condenas y prohibiciones estaban a la orden del día.

Propiciada por José Pedro Varela, quien había tenido militancia anticatólica en su juventud, pese a lo cual llevó adelante un proyecto educativo laicista pero que no buscaba el modelo de una escuela sin religión sino no confesional, la Ley de Educación Común generó una gran reacción por parte de las autoridades católicas, que objetaban que la no obligatoriedad de la enseñanza religiosa alentaba el indiferentismo y la incredulidad. A partir de este momento y hasta nuestros días, la educación laica ha sido un tema delicado en la relación Iglesia-Estado.

La otra ley referida, la de Registro Civil, ponía en manos del Estado todo lo registral, como nacimientos, matrimonios, defunciones, etcétera, quitándole el control sobre ellos a la Iglesia, que los había llevado adelante hasta ese momento.

La relación Iglesia-Estado luego, y a través de estas leyes, se enmarcó en una clara pugna por el dominio y la ocupación de espacios públicos. El Estado ocupó progresivamente ámbitos de lo público antes gestionados por la Iglesia Católica.

## **2. Una nueva relación Iglesia-Estado**

Tras la muerte de Vera (1881), principal figura de la Iglesia Católica, vino el nombramiento de Inocencio María Yéregui como obispo (1882) y de Mariano Soler como vicario general (1882). Junto a este último aparecieron las destaca-



3

das figuras del catolicismo a que hiciéramos referencia con anterioridad, y el conjunto dispuso de una fuerte acción en el espacio público, tanto en la discusión académica como en otros planos de la vida nacional.

En este período la Iglesia mejoró su situación en algunos aspectos; incluso logró la modificación de algún artículo de la Ley de Educación, mientras el Poder Ejecutivo llevó adelante una política de respeto a lo religioso.

En la década de 1890 se produjo lo que Ardao llamó "la era del imperio oficial",<sup>15</sup> cuando el positivismo se instaló de lleno en el espacio de la confrontación ideológica. Esta corriente de pensamiento encontró su figura más destacada en la persona del nuevo rector de la Universidad de la República, Alfredo Vásquez Acevedo, y buscó eliminar la influencia del "clericalismo como fenómeno social",<sup>16</sup> fundamentalmente en el terreno de lo político.

En este escenario, otros actores contrarios a la Iglesia Católica, como los protestantes y los masones, se reorganizaban.

La situación social había cambiado:

Para comprender el viraje anticlerical de 1885, se deben tener en cuenta varios elementos: ese nuevo ambiente filosófico signado por el dinamismo de tendencias cada vez más anticlericales; la acción, en ese mismo sentido, de la Masonería, con activa presencia en el gobierno; la acumulación de situaciones conflictivas, roces y resentimientos desatados desde 1860; las posturas cada vez más militantes y ultramontanas del elemento católico; las repercusiones de los conflictos habidos en Argentina entre la Iglesia y el Estado a raíz de un proyecto de laicización de la enseñanza; en fin, las presiones de diferentes actores sociales en procura de profundizar la modernización y el afianzamiento del poder del Estado.<sup>17</sup>

Luego de un tiempo de relativas buenas relaciones, el conflicto se volvía a instalar y con particular dureza. Dos leyes le daban una mayor intensidad: la Ley de Matrimonio Civil y la Ley de Conventos. La primera disponía el reconocimiento del matrimonio civil como único legítimo a los efectos legales, y exigía que fuera previo al religioso. Para los católicos esta ley rebajaba la dignidad del matrimonio a lo que llamaron un "mero concubinato civil", como se recoge en el *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Ardao: o. cit.

<sup>16</sup> Arturo Ardao: *Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín*, Universidad de la República, Montevideo, 1961.

<sup>17</sup> Caetano y Geymonat: o. cit.

<sup>18</sup> *Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes*, t. 70, pp. 321-325.

La Ley de Conventos, promulgada el 14 de julio de 1885, a menos de dos meses de la de Matrimonio Civil, aparece como una disposición de claro carácter anticlerical. Declaraba "sin existencia legal a todos los conventos, casas de ejercicio y cualquiera otra de religión, destinadas a la vida contemplativa o disciplinaria [...] cuya creación no hubiese sido autorizada expresamente por el Poder Ejecutivo". En la misma ley se criticaba lo inútil de la existencia de los conventos social y económicamente, ya que privaba de "brazos e inteligencias" a la "actividad del progreso moderno".<sup>19</sup>

Con todo, el texto de la ley es menos duro que la Comisión de Legislación y Constitución de la Cámara de Representantes, que informando sobre el proyecto de ley manifestaba: "[Las] órdenes religiosas son asociaciones sin sentido ni función práctica, y constituyen una rémora dentro de las sociedades democráticas", donde hasta el propio ser humano, "por el hecho de consagrarse con los votos a una comunidad religiosa", rebaja "su personalidad y su iniciativa, renunciando a su espontaneidad que constituyen su libertad y su responsabilidad, atributos que lo elevan a la categoría de personalidad humana".<sup>20</sup>

El obispo de Montevideo se quejaba de que estas dos leyes rompían de manera radical y violenta con las doctrinas y preceptos de la Santa Iglesia.<sup>21</sup> El clima aumentaba de tono, llegando a la fuerte confrontación.

Los católicos percibían estas acciones legislativas y el clima instaurado como una persecución religiosa, una cruzada a favor del demonio, y así lo expresaba Francisco Bauzá en la Cámara de Senadores.<sup>22</sup>

Varios otros conflictos referidos a las relaciones Iglesia-Estado, no restringidos a la esfera parlamentaria, fueron alimentando el enrarecido clima que crecía en violencia y encono. Incluso hubo un atentado anónimo que incendió la imprenta del diario católico *El Bien Público*, cuyo director fue detenido por la autoridad por sus críticas posturas en torno a la política secularizadora llevada adelante por el Estado. Algunos sacerdotes fueron encarcelados y el obispo de Montevideo, temiendo por la vida de su vicario general, lo envió fuera del país, a Europa.

La distensión comenzó a darse a fines de 1886, con la llegada al gobierno de Máximo Tajes, quien desarrolló una política de menor conflictividad.

La Iglesia reconoció el cambio de actitud del gobierno y su contribución al diálogo, aunque sin renunciar a admitir la libertad de conciencia ni la libertad de cultos, que ya habían sido condenadas en el *Syllabus*.

---

<sup>19</sup> Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, t. 71, pp. 6-7.

<sup>20</sup> Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, t. 71, p. 10.

<sup>21</sup> Inocencio M. Yéregui: *Exposición del Obispo diocesano a la Honorable Asamblea Legislativa*, 24/3/1885, Imprenta del Bien Público, Montevideo, 1885.

<sup>22</sup> Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, t. 37, p. 403.

En 1887 el gobierno promovió la derogación de la Ley de Conventos y, si bien no logró un cambio radical, contribuyó con ese gesto a modificar el tono en las relaciones con la Iglesia.

El propio obispo de Montevideo reconoció que, aunque no había sido derogada en los hechos, "casi puede decirse que ha quedado sin efecto",<sup>23</sup> debido a la no realización de inspecciones.

El otro hecho auspicioso para los intereses de la Iglesia Católica fue la aprobación de una ley por la que se estableció la más amplia libertad de enseñanza secundaria y superior para instituciones privadas.

La Iglesia inició entonces el proyecto de los Congresos Católicos.<sup>24</sup> Como estrategia de reconquista de los espacios perdidos, sintiéndose víctima de la violación de sus más legítimos derechos, divinos y constitucionales, e intentando pasar a la ofensiva, celebró el Primer Congreso Católico en abril de 1889. En éste primó el tono de llamar a la lucha y la reconquista, renunciando a recluirse en la sacristía, según afirmaron, entre otros, Carlos A. Berro y Francisco Bauzá. Este último definía el rol de la Unión Católica, creada en ese Congreso, como el de "organizar el elemento católico de la República, aunándolo en la defensa y propagación de los principios, instituciones e intereses de la comunidad, así como en la práctica y pública manifestación de sus creencias".<sup>25</sup>

Ese catolicismo intransigente, al decir de Poulat, se negaba a ser recluido en la sacristía y bregaba por la expresión pública de su fe a través de los instrumentos que se estaba dando con la estrategia de los Congresos Católicos.

El Segundo Congreso Católico se realizó en 1893 y puso el acento en el impulso a la prensa católica. En 1900 se desarrolló el Tercer Congreso, centrado en la atención a la juventud, a partir del cual se creó la Federación de la Juventud Católica del Uruguay. En esta oportunidad se planteó por primera vez la posibilidad de formar un partido político centrado en el elemento católico.

El Cuarto y último Congreso se desarrolló en noviembre de 1911. En él se reestructuró la Unión Católica, creada en el Primer Congreso, formalizando tres uniones: la Unión Social, la Unión Económica y la Unión Cívica.

Una nueva tónica en la relación entre Iglesia y Estado acompañó este reposicionamiento de la Iglesia Católica, coincidente con la presencia de un presi-

---

<sup>23</sup> Carta de monseñor Yéregui al cardenal Jacobini.

<sup>24</sup> D. Bazzano, C. Vener, A. Martínez y H. Carrere: *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay*, Obsur, Montevideo, 1993.

<sup>25</sup> "Discurso del Dr. Francisco Bauzá sobre La Unión Católica", *El Telégrafo Marítimo*, 1889, p. 15.

dente de la República de orientación filosófica fuertemente espiritualista, como lo fue Julio Herrera y Obes.

El nuevo arzobispo de Montevideo, monseñor Mariano Soler, un importante intelectual, trató de tender puentes de acercamiento filosófico con los sectores liberales que no aparecían como anticlericales. Pero el intento de tejer alianzas con los sectores liberales que no cuestionaban la importancia de la religión y de la Iglesia en el seno de la sociedad chocaría con las posturas del liberalismo anticlerical, jacobinos, por un lado, y con los sectores más integristas del catolicismo, por otro.

El fin de siglo trajo otro presidente proveniente del liberalismo jacobino y las relaciones volvieron a tensarse, aunque no hubo conflictos exacerbados, a excepción de un decreto del Poder Ejecutivo de abril de 1901 por el que se prohibió la entrada al país de sacerdotes emigrados de Europa, evocando la Ley de Conventos de 1885. Esta medida fue calificada por monseñor Soler como una declaración de guerra religiosa, atentatoria contra la libertad.<sup>26</sup> La no designación de obispos para las diócesis sufragáneas fue el segundo de los temas en cuestión entre Iglesia y Estado en los años de administración del presidente Juan L. Cuestas.

Pese a que las declaraciones oficiales del presidente transmitían signos de paz, se apreciaba un conjunto de acciones promovidas por organizaciones liberales, que desde la prensa y también en el Parlamento apuntaban a una nueva ofensiva anticlerical. Así también lo percibió Soler, quien en 1901 afirmó que se estaba llevando adelante una “conjura acordada” de la que participaban “masones, liberales y protestantes”, que propiciaba el establecimiento de una “atmósfera anticlerical”.<sup>27</sup>

### 3. La separación institucional

Con la llegada a la presidencia de José Batlle y Ordóñez dio comienzo una gran ofensiva secularizadora tendiente a que el Estado ocupara definitivamente todos los vericuetos del espacio público y trasladara lo religioso al espacio de lo privado.

En 1905 se presentó en el Parlamento un proyecto de Ley de Divorcio que se convertiría en ley en 1907, que incluyó como causal de disolución conyugal el mutuo consentimiento.

---

<sup>26</sup> Cfr. Mariano Soler: *Exhortación pastoral*, 10 de mayo de 1901.

<sup>27</sup> Mariano Soler: *El apostolado seglar. Con un apéndice sobre el anti-clericalismo. Discurso-Conferencia*.

También en 1905 se creó el Hospital de Niños Pereira Rossell, con la condición de que en él no hubiera símbolos religiosos.

El arzobispo mencionaba en sus cartas privadas que la atmósfera antirreligiosa se caldeaba cada vez más.<sup>28</sup>

En 1906 se dispuso la "remoción de los crucifijos" de los hospitales. Este hecho cargado de simbolismo fue uno de los más fuertemente significativos de este proceso, y dio lugar a una célebre polémica en el Parlamento.

En 1907 se suprimió toda referencia a Dios y a los Evangelios en el juramento de los parlamentarios. En 1909 se suprimió la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En el mismo año el presidente Williman vetó la ley que suprimía honores militares a personas y símbolos religiosos. A fines de este año en la Comisión de Reforma Constitucional de la Cámara de Representantes se fundamentó extensamente la separación de la Iglesia y el Estado.<sup>29</sup>

La segunda presidencia de José Batlle y Ordóñez estuvo cargada por una amplia ofensiva anticlerical del oficialismo, que fue la más profunda de todo el proceso.

En 1911 se aceleró un conjunto de medidas secularizadoras en varios campos de la vida social, que prepararon el camino a la separación de la Iglesia y el Estado. Se concretó la ley vetada por el presidente Williman en 1910, por la que se derogaban todos los honores, excepciones y prerrogativas que establecían las leyes para las personas y símbolos religiosos; se establecía, además, que el Ejército no concurriría a ninguna celebración religiosa y que la bandera nacional no saludaría a ninguna persona o símbolo religioso.<sup>30</sup>

Desde la institucionalidad católica se resistía la separación entre Iglesia y Estado afirmando que los liberales ya habían andado mucho camino en su trabajo de disolución y conducción de la sociedad a la ruina, y que con este proyecto aspiraban a dar un golpe mucho más contundente.<sup>31</sup> El propio monseñor Ricardo Isasa advertía a los fieles en tono apocalíptico acerca de la intención de los liberales, quienes no buscaban solamente la separación sino también la extinción completa de la Iglesia, de la fe, la educación y la vida cristianas en la patria.<sup>32</sup>

Es claro que, en sus últimos años, monseñor Mariano Soler había desarrollado una cierta comprensión de la inevitabilidad de cambios en la relación entre Iglesia y Estado, que procuró se produjeran en el marco de ciertas con-

---

<sup>28</sup> Cfr. carta de Mariano Soler al vicario general, 27 de agosto de 1905 (archivo Monseñor Soler).

<sup>29</sup> Cfr. Tomo especial de la Cámara de Representantes, pp. 119-128.

<sup>30</sup> Cfr. Registro Nacional de Leyes y Decretos, 1911, p. 484.

<sup>31</sup> Cfr. Ricardo Isasa: *La Iglesia y el Estado. Pastoral en ocasión de la Santa Cuaresma*, 22 de febrero de 1911.

<sup>32</sup> Cfr. Ricardo Isasa: *Carta a los católicos de la República*, 30 de mayo de 1911.

diciones para la Iglesia. Pero no le resultaba fácil hacer comprender su posición a determinados sectores de la feligresía nada proclives a aceptar estos cambios, con el agravante de la aparición en 1906 de una encíclica del papa Pío X que condenaba en forma expresa cualquier separación y desautorizaba cualquier camino de mediación o acercamiento para hacerla posible.<sup>33</sup>

Finalmente se produjo la anunciada separación Iglesia-Estado, que fue consagrada en el artículo 5 de la Constitución Nacional de 1917. Aun luego de sancionada la nueva situación, siguieron ocurriendo hechos que reforzaban este ánimo. Cabe citar, a modo de ejemplo, la secularización de los feriados. En 1919 se estableció por ley el cambio de denominación oficial de algunos días festivos, como el 25 de diciembre, Navidad, por "Día de la Familia"; el 6 de enero, Día de Reyes, por "Día de los Niños", o Semana Santa por "Semana de Turismo".<sup>34</sup>

Otro ejemplo que revela el espíritu del tiempo es el referido al cambio de nombre de varios centros poblados (más de treinta). Así San Vicente de Castillos pasó a llamarse "Castillos"; Santa Isabel, "Paso de los Toros"; Santa Rosa del Cuareim, "Bella Unión"; Santo Tomás de Aquino, "Francisco Soca", entre otros.<sup>35</sup>

Para continuar ejemplificando sobre el clima instalado en la sociedad uruguaya inmersa en este conflicto, parece ilustrativo citar los llamados Banquetes de la Promiscuidad. Estos eran eventos —convocados hasta en la prensa— que se realizaban los días Viernes Santo frente a algunos templos católicos, a los efectos de comer carne roja, el conocido asado uruguayo, precisamente el día en que los católicos eran llamados al ayuno.

Más allá de lo anecdótico y teniendo en cuenta el itinerario anterior, se concretaba el desplazamiento de la Iglesia hacia lo privado e íntimo, mientras el Estado ocupaba la esfera de lo público.

Este momento de la vida nacional configuró un proyecto de desarrollo exitoso e impactó el imaginario colectivo de un país sin población indígena y conformado por aluviones de inmigrantes, principalmente de Italia y España, que encontraron en este proyecto su vía de integración y conformación de su identidad colectiva.<sup>36</sup>

Era un país compuesto de "diversos" en origen geográfico, social, lingüísti-

---

<sup>33</sup> Mariano Soler: *Pastoral sobre la vida de la Iglesia y la época contemporánea en ocasión de la Santa Cuaresma*, 19 de febrero de 1905.

<sup>34</sup> Cfr. Registro Nacional de Leyes y Decretos, 1919, p. 433-434.

<sup>35</sup> R. Geymonat y A. Sánchez: *Iglesia, Estado y sociedad en el Uruguay del siglo XX*, inédito.

<sup>36</sup> Cfr. Carolina González Laurino: *Uruguay: la construcción colectiva de una identidad*, tesis de doctorado en Sociología, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, publicada por Universidad Católica del Uruguay-Taurus, Montevideo, 2001, con el título *La construcción de la identidad uruguaya*.

co, que integró en un proyecto común vinculado a la escolarización obligatoria, a la temprana industrialización y generación de empleo, donde el Estado se convirtió en el gran proveedor de todo lo necesario para la vida, también en el plano simbólico.

En ese esfuerzo y hasta obsesión por integrar, homogeneizar, Uruguay fue caracterizado por Germán Rama como "una sociedad hipertintegradora",<sup>37</sup> preocupada por limar aristas y hacer desaparecer lo diferente.

Ese proyecto de construcción nacional que tuvo características fundacionales, donde el Estado desplazó a la religión del ámbito público para instalarse allí, inauguró un imaginario que, según Fernando Andacht:

[...] sólo tiene cabida para el ciudadano medio, religiosamente laico, educado, partisano de un orden democrático y partidario, del que deberá esperar si no todo, mucho, lo más importante para su realización personal. [=] Extirpar la religión oficial, arrinconarla hasta reducirla a disidencia familiar, interna y de poca visibilidad pública, no elimina la religiosidad, sólo una religión establecida [...] está fundando otra religión, tan potente como la que combate sin tregua. La fe católica es efectivamente desplazada del imaginario social, pero el Estado y sus dones inagotables ocupan el lugar del misterio divino [...] Esta forma de organización del ánimo se convierte en la mayor religión uruguaya del siglo XX.<sup>38</sup>

## II. La Iglesia-gueto

En los últimos años de la separación institucional Iglesia-Estado se apreciaban ya actitudes de encerramiento por parte de la Iglesia Católica, pero luego de la separación oficial comenzó un proceso de repliegue, en el que se desarrolló un cierto sentimiento de gueto, apartándose del mundo e identificándolo con lo malo.

Una relectura de este proceso hecha en la década del sesenta por Patricio Rodé planteaba:

Las estructuras confesionales, el *ghetto* católico [constituyeron] toda una arquitectura de obras y de movimientos que tendieron a abarcar la vida diaria del católico en su totalidad. Colegios, instituciones recreativas para la juventud, asistencia médica, empresas, obras sociales,

---

<sup>37</sup> Cfr. Germán W. Rama: *La democracia en el Uruguay*, Arca, Montevideo, 1995.

<sup>38</sup> F. Andacht: *Signos reales del Uruguay imaginario*, Trilce, Montevideo, 1992.

partido político, prensa. Dentro de esa gigantesca campana de cristal el católico, formado para ser mayoría y vivir en un país confesional, parapetó su fe y su vida contra el ambiente laicizado, cultivó su conciencia de ser el auténtico continuador del Uruguay [que había nacido] católico, e insensiblemente se separó del resto del país. Todo se resumió en la idea de defensa: se trató de apuntalar el peñón de la vida cristiana dentro de la corriente de descristianización.<sup>39</sup>

Este proceso de vuelta sobre sí misma llevó a la Iglesia a centrarse —y las pastorales de la época así lo revelan— en una prédica moralista sobre las costumbres y usos de la época. En reiterados documentos del nuevo arzobispo, monseñor Juan Francisco Aragone, se aprecia el cambio de objeto temático de la Iglesia Uruguaya, que hace suyos los temas del vestir femenino, los ataques a la moralidad pública que diversos aspectos de él conllevaban: los escotes, las mangas y el largo del vestido.<sup>40</sup> Las diversas circulares al clero, exhortaciones pastorales y otros documentos evidencian el cambio radical de tema de preocupación de la Iglesia. Ya no estaba en juego el escenario social sino la moral de sus fieles traducida fundamentalmente en las vestimentas y la asistencia a lugares públicos, donde la degradación de la conducta humana se hacía insostenible, según la óptica de los documentos de la época, y se intentaba establecer claramente los lugares adonde los católicos no debían concurrir, tanto laicos (playas, etc.), como sacerdotes, quienes tenían prohibida la asistencia a funciones teatrales, conciertos o exhibiciones que se realizaran en teatros públicos o en salas de cine y también a partidos de fútbol.

A raíz de lo expuesto podría preguntarse si esta conducta estuvo relacionada con la situación social o con la aparición del nuevo arzobispo y su propio estilo y opciones, pero el arzobispo siguiente, monseñor Antonio María Barbieri —quien sería después el primer y único cardenal en la historia del Uruguay— también continuó con estas preocupaciones, sobre todo en los primeros años de su arzobispado. Se insistía en la advertencia sobre los peligros encerrados

---

<sup>39</sup> Rodé: o. cit.

<sup>40</sup> Cfr. Juan Francisco Aragone: *Exhortación pastoral*, 17 de febrero de 1920; *Circular del arzobispo al clero*, 20 de febrero de 1920; *Instrucción pastoral*, 9 de febrero de 1921; *Circular del arzobispo al clero*, 1933; *Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Montevideo* n° 203, agosto de 1935; entre otros.

<sup>41</sup> Cfr. Antonio M. Barbieri: *Pastoral de Adviento*, 1° de diciembre de 1945; carta pastoral colectiva *Orientaciones acerca de la calificación de espectáculos cinematográficos*, 10 de setiembre de 1948; carta pastoral *Aporte cristiano para una patria digna y grande*, 15 de agosto de 1951.



en lo privado, cuestionando la ola paganizante, los bailes, el cine y las modas, instando a los fieles a ser sobrios y estar en permanente vigilancia.<sup>41</sup>

El mismo Rodé, junto con Juan Luis Segundo, planteaban que por entonces la actitud de la Iglesia desarrollaba "con fuerza una actitud de preservación de los ya católicos, encuadrándolos en estructuras confesionales, pequeña cristiandad privada enclavada en un país laicista, fortaleza sitiada y campana de cristal".<sup>42</sup>

Este desplazamiento de la esfera de lo público no implicó la ausencia total de manifestaciones públicas católicas, como en las festividades religiosas, que ciertamente existieron, aunque se apreciaba su realización concreta más como fruto de la organización de la estructura eclesial que como manifestación espontánea de los creyentes.

A partir de la década de 1930 surgió como tema importante en lo social la condena al comunismo, que no había aparecido antes con cierta significación y cobraría fuerza a comienzos de los años sesenta.

En el Parlamento hubo algunas iniciativas, a principios de los años treinta, tendientes a reeditar el control sobre lo religioso. A modo de ejemplo cabe destacar un proyecto planteado en 1932 por el inspector de Enseñanza Privada, que sometía la enseñanza privada al control directo de la Comisión Nacional de Educación Pública, al tiempo que prohibía todo tipo de enseñanza o propaganda religiosa en el horario escolar.

Precisamente, la educación ha sido y sigue siendo uno de los principales temas de divergencia y enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado, en los intentos provenientes de la esfera de este último por controlar al máximo —y en algunos casos hacer desaparecer— la enseñanza religiosa, como en el proyecto aludido.

En tiempos del proceso secularizador, las principales estrategias internas de la Iglesia Católica estuvieron articuladas en los Congresos Católicos y en la creación de las Uniones, como ya fue mencionado. En tiempos del gueto católico, caracterizado por un alejamiento de los grandes temas sociales y de la política, una actitud de recelo y desconfianza ante lo que proviniera de fuera del espacio católico, un énfasis en las conductas personales y en las prácticas sacramentales, la disposición —como mencionaba Rodé— de un vasto aparato destinado a contener, dar acogida y sostener a la grey católica en todas las etapas de su vida, la principal estrategia de organización del laicado se centró en la creación y promoción de la Acción Católica.

En 1932 los tres obispos del país definieron la necesidad de crear la Acción

---

<sup>42</sup> Patricio Rodé y Juan Luis Segundo: *Presencia de la Iglesia*, Enciclopedia Uruguaya nº 37, Montevideo, 1969.

Católica, adoptando directivas provenientes de papa Pío XI. Impulsaron una serie de actividades que desembocarían, dos años más tarde, en la carta pastoral *Implantación de la Acción Católica en Uruguay*, junto con sus estatutos.<sup>43</sup>

En 1940 se realizó el primer congreso de la Acción Católica, en el que continuaba percibiéndose como orientación principal la ya mencionada del modelo gueto. Su identidad se conformaba en torno a la idea de contribuir a la moralización de las costumbres, mediante la formación de la conciencia católica acerca de los espectáculos públicos, las reuniones en las playas y las modas femeninas.

La Acción Católica fue desarrollándose en esta perspectiva, pero en la década del cincuenta sufrió una clara rectificación del rumbo recorrido. Una evaluación de la marcha de la organización aparece en el informe del Colegio de Párrocos de la Arquidiócesis de Montevideo, que se transformaría luego en un informe de monseñor Baccino, en el que se criticaba la excesiva injerencia de los sacerdotes y se caracterizaba a la Acción Católica como:

[...] separada del ambiente, y por tanto artificial, un apostolado que no llega a la multitud que lo requiere [Así] tendremos una obra más cualquiera, pero nunca un movimiento apostólico de los seglares que es la esencia de la Acción Católica [...] hay una exagerada preocupación por la organización; y por consiguiente, tiende a cerrarse y no abrirse. Da la impresión de que se la quiere convertir en un muro de defensa a orillas de nuestra vida cristiana, un salvar a los salvados.<sup>44</sup>

Comenzaba a percibirse la necesidad de tomar actitudes más abiertas, y en esa década empezó a desarrollarse la Acción Católica especializada. Se crearon instituciones por áreas sociales, entre las que se puede mencionar la Juventud Estudiantil Católica, la Juventud Obrera Católica, la Juventud Agraria Católica, en directa dependencia de la Acción Católica, y otras en el ámbito de dependencia de la Arquidiócesis, como el Movimiento Familiar Cristiano, la Asociación Cristiana de Dirigentes de Empresa y los Scouts Católicos, entre otros.

En cuanto a las estructuras eclesíásticas, entre 1955 y comienzos de los sesenta se produjo un aumento significativo del número de diócesis del país. Se pasó de las tres existentes en 1954 a nueve diócesis en 1961 y a diez en 1966, aunque la creación de esta última debe ser leída en clave diferente, en virtud de los sucesos que se mencionarán más adelante.

Ese desarrollo de la estructura eclesial pareció seguir la política vaticana de

---

<sup>43</sup> Cfr. *Boletín Eclesiástico* n° 194, noviembre de 1934.

<sup>44</sup> Informe de monseñor Baccino, citado en Bazzano, Vener, Martínez y Carrere: o. cit.

acercar las jerarquías a la gente, si bien generó algunos problemas en virtud del escaso clero con que se contaba y la prácticamente inexistente estructura para el desarrollo de su misión.<sup>45</sup>

### III. La renovación de los sesenta

Los años sesenta marcaron el ingreso a una nueva etapa en el itinerario histórico de la Iglesia Católica en el Uruguay. Esta etapa se relaciona con la crisis económica y social, que culminó siendo también política, vinculada al agotamiento de un modelo de país que conllevó al replanteo del ser nacional, donde todos los temas volvían a ser cuestionados y la ubicación de los distintos actores sociales y políticos, tan claramente definida hasta el momento, comenzó también a ser problematizada y a cambiar de lugar.

También se relacionó con el cambio de estructura eclesial (aumento de diócesis ya mencionado), con un cambio de sensibilidad de pastores y teólogos, con los acontecimientos eclesiales de significación de esa década, Concilio Vaticano II a nivel mundial y II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano desarrollada en Medellín, ya en la segunda mitad de la década.

Uno de los primeros signos del cambio en los temas que ocupaban la atención de la Iglesia lo reflejó la aparición de la carta pastoral sobre los problemas del agro, que promulgó en 1961 un novel obispo de una diócesis del interior. La carta se orientaba a establecer una reflexión sobre las condiciones de vida inhumanas de las personas que habitaban en el mundo rural del país.

Por primera vez en mucho tiempo una carta pastoral o documento oficial de las autoridades eclesiales del país se centraba en una problemática netamente social, abandonando la preocupación intimista por las costumbres y las prácticas individuales.

El propio monseñor Parteli, varios años después, afirmaba que esa carta tuvo mucha resonancia "porque nunca se hablaba de eso",<sup>46</sup> refiriéndose a la temática social. Hasta el Parlamento Nacional llegó a incorporarla como texto de trabajo en las actas de la Comisión de Reforma Agraria, y tuvo una amplia repercusión a través de los medios de comunicación social.

Nuevas realidades aparecían en el escenario, y la confrontación de la Iglesia Católica con ellas llevó a una redefinición de su papel y lugar social. De esta forma entraba en un nuevo escenario y comenzaba un cambio respecto a lo que habían sido sus posturas desde los años veinte. Asumía nuevas respon-

---

<sup>45</sup> Cfr. *ibídem*.

<sup>46</sup> Entrevista personal a monseñor Carlos Parteli realizada en 1995.

sabilidades y compromisos y poco a poco se iba convirtiendo en un actor social relevante en el espacio público.

Este reposicionamiento no fue inevitable, ni consistió meramente en un compromiso con la fuerza de los hechos. También cabía la tentación del refugio en posiciones tradicionales —que muchos preferían—, ampliando los muros del gueto. El nuevo rumbo fue siendo asumido como desafío y opción y construyéndose no sin resistencias intra y extraeclesiales.

El Concilio Vaticano II trajo aires renovadores a la Iglesia uruguaya y también a la latinoamericana, con un empuje pocas veces visto. El conjunto de “novedades” impulsadas por el Concilio encontró tierra fértil en obispos uruguayos, así como en un importante número de sacerdotes y laicos que reconocieron en los documentos conciliares y en su espíritu lo que ya era fruto de sus reflexiones y preocupaciones.

En esa década de renovación se creó la Conferencia Episcopal Uruguaya, como organismo de coordinación e intercambio, inaugurando así un nuevo estilo de trabajo. También fue creado el Oficio Catequístico Nacional para formar a laicos y sacerdotes en la nueva forma de hacer catequesis, y en 1966 el seminario —que hasta el momento había estado a cargo de la Compañía de Jesús— pasó a manos del clero secular.

En 1967 se creó el Instituto Teológico del Uruguay como ámbito propio para la formación de los nuevos sacerdotes. También en ese año se fundó la Conferencia de Religiosos del Uruguay (que luego se llamaría Federación de Religiosos del Uruguay), como espacio de coordinación de la vida religiosa.

Estos cambios no sólo fueron organizativos, sino que se modificó también el contenido de los mensajes eclesiales hacia adentro y hacia fuera de la Iglesia. Los énfasis del nuevo posicionamiento estaban en la exigencia de una fe cristiana que debía ser coherente con todos los espacios de la vida y no divorciada de ella, en la afirmación de que la fe debía ser vivida en comunidad, y en el hecho de que las realidades temporales tuviesen su plenitud de significado en una vida testimonial y comprometida.<sup>47</sup>

Conjuntamente con este cambio se aplicó un modelo conocido como Pastoral de Conjunto, a través del que se hacía importante hincapié en la necesidad de un trabajo conjunto de toda la Iglesia, que no quedara reducido al ámbito de los eclesiásticos sino que —a la luz de los vientos conciliares— incorporara a los laicos en forma activa. La Pastoral de Conjunto fue establecida a través de diversas jornadas de trabajo en diferentes diócesis y contó con el apoyo del

---

<sup>47</sup> Cfr. Juan Villegas: “Modelos históricos de la Evangelización en el Uruguay”, en *Soleriana*, Revista del Instituto Teológico del Uruguay Monseñor Mariano Soler, año XIX, nº 1-2, Montevideo, 1995.

canónigo Boulard, a quien algunos obispos uruguayos habían conocido en tiempos del Concilio Vaticano II en Roma.

La Pastoral de Conjunto perseguía el compromiso de todos (sacerdotes, religiosos y laicos) en la misión de la Iglesia, que debía desarrollarse en el mundo. El anuncio de la salvación debía alcanzar a todos los sectores del quehacer humano, procurando "pasar de la vivencia y anuncio de la fe divorciada de la vida a una vivencia y anuncio de la fe a partir de la vida".<sup>48</sup>

Como se apreciará, en esta nueva etapa el "mundo" había dejado de ser el enemigo del alma de tiempos atrás para transformarse en el lugar en el que, ineludiblemente, debía desarrollarse la misión de la Iglesia y de todos los cristianos, especialmente los fieles laicos. Se reconocía un mundo plural, donde no se podía volver al exclusivismo y donde se debían aunar esfuerzos con otras personas de buena voluntad en la tarea de construir la sociedad.

El conjunto de cambios eclesiales que se está describiendo puso mucho énfasis en incorporar la metodología del ver-juzgar-actuar, que en la década anterior era utilizada por los movimientos especializados de la Acción Católica, como herramienta fundamental de sustento de la nueva concepción. Monseñor Parteli lo explicitaba más adelante de la siguiente forma

Ver con objetividad y espíritu de escucha a la voz del Señor; ver con la mirada de aquellos que son los predilectos del Reino: los pobres. Juzgar con juicio equilibrado y evangélico haciendo discernimiento comunitario y confrontando permanentemente la vida con la palabra de Dios, leída eclesialmente. Actuar con disposición a la conversión, para transformar —con ayuda del Espíritu— nuestras propias conductas y a través de ellas, influir en el medio en que vivimos.<sup>49</sup>

Las tareas de la Iglesia habían cambiado y a la vez estaban en proceso de cambio. Dos protagonistas de estos hechos, uno sacerdote jesuita y el otro laico, las describían de la siguiente forma:

Primero, se tiende a pensar a la Iglesia en términos históricos y espaciales, a nivel local, nacional, latinoamericano, con aspiración de presencia en esa realidad, de presencia operativa de servicio realista.

Segundo, se tiende a vivir la existencia cristiana con conciencia de que la aventura evangélica básica de la fe, la esperanza y el amor se basa en raíces bíblicas, se mantiene en continuidad histórica en lo

---

<sup>48</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>49</sup> Carlos Parteli: Homilía con motivo del lanzamiento del Plan Pastoral de Montevideo para 1984-1985.

fundamental con el pasado remoto y reciente, y sólo se manifiesta en la autenticidad profunda de personas y grupos.

Tercero, la presencia tiende a instrumentarse cada vez menos en pesadas y costosas instituciones —en términos de poder— para focalizarse en pequeños núcleos o comunidades de intensidad depuradamente religiosa, entre personas operativas y dinámicas, según sus posibilidades, en el medio social, secular, en que actúan.<sup>50</sup>

Todos estos cambios posicionaron a la Iglesia Católica en otro lugar social, con todo lo que ello implicó, tanto en lo interno como en el conjunto de la sociedad.

El conjunto de cambios procesados fue de tal envergadura que transformó radicalmente a la Iglesia Católica en Uruguay. Cabe destacar nuevamente que este proceso se realizó no sin grandes resistencias internas y externas.

Se pasó de un “mundo” enemigo, fuera de los muros del gueto católico, a un “mundo” no enemigo sino lugar de presencia de Dios y lugar inevitable de ejercicio de la fe que se profesa. Y esto implicaba pasar de un lugar de refugio para los ataques de afuera a un espacio abierto y en vinculación e intercambio permanentes con el “afuera”.

Se pasó de la trasmisión, la vigilancia y el cuidado de los dogmas a una nueva situación donde se trataba de discernir cotidiana y comunitariamente, abandonando la certeza de los dogmas para navegar por las aguas inciertas del cuestionamiento, la duda y el discernimiento.

Se pasó de una Iglesia estructurada y dirigida en forma casi exclusiva por clérigos (y misas en latín) a una Iglesia integrada en forma corresponsable por laicos, con lo que eso genera en la estructura de poder de cualquier organización. Se pasó de la vigilancia de las costumbres personales, íntimas, a la acción social compartida con otros —creyentes o no— y al posicionamiento desde los pobres como lugar central de ubicación social, manifestado en la *opción por los pobres*.

Muchos no podían adaptarse a las transformaciones que se estaban viviendo. Junto a las posturas en pro de los cambios aparecieron fuertes resistencias que provocaron importantes divisiones internas,<sup>51</sup> así como las radicalizaciones de ambas posiciones, en un tiempo en que la sociedad uruguaya toda atravesaba un proceso social similar.

Una de las figuras más resistentes al cambio fue la de monseñor Antonio

---

<sup>50</sup> Rodé y Segundo: o. cit.

<sup>51</sup> A. Martínez: *La renovación conciliar en Montevideo. Impulsos y resistencias*, Obsur, Montevideo, 1992.

Corso, quien había sido obispo auxiliar de Montevideo desde 1958. Hombre de posiciones tradicionalistas, entendía que los cambios que se estaban procesando debilitaban a la Iglesia frente a sus "enemigos" y le hacían perder poder e influencia. Consecuentemente, se aplicó a la tarea de impedir la aplicación de las reformas conciliares, para lo cual contó con el apoyo de algunos sectores de la Iglesia Católica y también del nuncio apostólico de la época.<sup>52</sup>

El cambio de posicionamiento de la Iglesia se tradujo en los mensajes que emitía en el contexto de un país en crisis y en vías de polarización ideológica. En esa década y hasta la aparición de la dictadura militar, que se instalaría con el golpe de Estado de 1973, los pronunciamientos públicos de los obispos eran claros, se situaban en el lugar de los más desfavorecidos y se preocupaban por la vigencia de los derechos humanos.

La carta pastoral de la CEU de la Cuaresma de 1967, sobre los problemas del país, refleja las posturas eclesiales de la época. Manifiesta la "honda preocupación por la crisis que afecta a nuestro país", y especialmente por sus repercusiones en los sectores más desfavorecidos. Hace un llamado a "todos los hombres de buena voluntad, para una toma de conciencia colectiva acerca de la realidad nacional, y sobre la necesidad urgente de un cambio de mentalidad indispensable para llegar a la reforma de las conductas y de las estructuras exigidas por el bien común".<sup>53</sup>

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín en 1968, que es interpretada por muchos como una adaptación del Concilio Vaticano II a las condiciones del continente, potenció aún más

---

<sup>52</sup> Un incidente protagonizado precisamente por este obispo y el nuncio, monseñor Forni, es tomado como el punto máximo del enfrentamiento entre las posiciones renovadoras y las resistentes a los cambios. En lo que se llamó *la asonada del Solís* —haciendo referencia al teatro más importante del país—, el 29 de junio de 1965, en ocasión de la fiesta del Papa, la multitud congregada impidió que el nuncio hiciera uso de la palabra aplaudiendo sin cesar, golpeteando en el piso y gritando consignas como "¡Viva el Papa, fuera Forni!". Los testigos de la época dan cuenta de la ira que esta situación generó en monseñor Corso y en el nuncio. Unos meses más tarde, una misiva firmada por la mayoría del clero diocesano, enviada al papa Pablo VI, daba cuenta de las posturas de Forni y Corso y pedía una solución al respecto. La carta estuvo contrafirmada por el cardenal Barbieri, titular de Montevideo —si bien no se encontraba en ejercicio debido a una enfermedad—, quien atestiguaba de alguna forma la solicitud del clero de Montevideo, según versiones de testigos directos.

La disputa se zanjó con la intervención del Vaticano en el asunto a favor de los renovadores. Se creaba una nueva diócesis y a ella se enviaba como titular al propio monseñor Corso, mientras se traía a Montevideo a monseñor Parteli, obispo emblemático de la renovación conciliar, y se retiraba al nuncio monseñor Forni. Esto fue leído como un hecho sin precedentes en la historia eclesial, sobre todo en lo referente a la remoción de un obispo. Soplaban vientos de renovación.

<sup>53</sup> Cfr. *Documento acerca de la situación social*, 7 de octubre de 1968, en *Vida Pastoral* nº 9.

este posicionamiento. Cabe destacar que a monseñor Parteli le cupo la presidencia de la comisión que finalmente redactó el capítulo dedicado a la paz, comisión que integró, entre otros, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación.

La renovación continuó desarrollándose y los espacios de participación para los fieles laicos se incrementaron. El país entró en una espiral de violencia y la Iglesia continuó asumiendo un rol público importante. La renovación eclesial se llevaba a cabo incorporando a vastos sectores y generaba una importante resistencia en los ámbitos más tradicionalistas, vinculados a ciertos sectores socioeconómicos.

En 1973 sobreviene el golpe de Estado y se instala una dictadura que duraría hasta 1985. Durante todo ese tiempo fueron suspendidas las libertades individuales, hubo presos políticos, exiliados, desaparecidos. Se estableció la prohibición del ejercicio del derecho de reunión, y la Iglesia siguió desempeñando un importante papel, aunque las condiciones sociales no hacían posible una aparición pública tan clara. A ello debe sumarse el fortalecimiento de las posiciones de los obispos claramente conservadores, como Mullins y el ya citado Corso, quienes tenían relación con sectores de la dictadura e intentaron obstaculizar la acción clara y decidida de la Iglesia a favor de los más perjudicados y en la defensa de los derechos humanos.

Estos obispos también desarrollaron una estrategia para bloquear la posibilidad de que los sectores más renovadores y comprometidos con la causa social se pronunciaran, y lograron evitar que ningún obispo hiciera declaraciones públicas sobre la situación social a menos que fuera una declaración suscrita en forma unánime por la Conferencia Episcopal en pleno.

Al grupo renovador le tocó soportar el asedio y las calumnias promovidas desde la oficialidad, con la complicidad de los obispos ya mencionados y determinados sectores sociales. A ese grupo se lo acusó de comunista y además fue objeto de una trama diplomática para desprestigiar su figura en el Vaticano.<sup>54</sup>

Se procesó un tiempo de "silenciamiento" impuesto, aunque de todas formas se desarrolló, fundamentalmente en Montevideo, aunque también en otros lugares, una política de abrir las puertas parroquiales a la sociedad. Las parroquias se convirtieron en lugar de cobijo para reuniones prohibidas y espacios de discusión, reflexión y diálogo.

---

<sup>54</sup> En la visita *ad limina* de 1976, el papa Pablo VI, basándose en los informes diplomáticos recibidos, tomó una severa actitud de reprimenda hacia monseñor Parteli. A las pocas horas de la reunión, el papa fue advertido de la situación y envió a monseñor Parteli una misiva personal manuscrita enmendando lo hecho, junto con una rosa de plata que la diócesis de México enviaba al papa año a año.



La situación no era nada fácil, ya que varios sacerdotes, laicos y movimientos de Iglesia fueron estrechamente vigilados y en varios casos perseguidos y hasta encarcelados por "comunistas". Son elocuentes las actas del Consejo de Estado, órgano sustituto de las cámaras democráticas, donde se hablaba del "estado actual de semicomunización" y la necesidad de "vigilar aquellos actos de la Iglesia cuya trascendencia pueda entrar en colisión con el orden jurídico o político, y con mayor razón con el orden ideológico".<sup>55</sup>

El camino de retorno a la democracia encontró a la Iglesia, con las excepciones mencionadas, apoyando las actitudes de diálogo, reclamando la apertura democrática y desarrollando actitudes tendientes a la vigencia de los derechos y libertades.

El silenciamiento público del que fueron objeto las instituciones religiosas, y no solamente la Iglesia Católica, en cierta forma había congelado la reflexión sobre el campo religioso. Quizá el fenómeno más dinámico de los tiempos de la dictadura haya sido el crecimiento de la religiosidad afrobrasileña, que había entrado por la frontera y se había instalado en la capital.

## IV. Una polémica reveladora

Se produjo en 1987 un fenómeno singular, al que daré más espacio que a otros en virtud de su capacidad de reflejar con inusual claridad un conjunto de elementos que centran la atención en la vida nacional y su relación con lo religioso.

En ese año se produjo la primera visita de un papa, Juan Pablo II, al Uruguay, en el marco de la firma del tratado entre Argentina y Chile por un diferendo limítrofe que se solucionó con la intervención del Vaticano. En aquella oportunidad se ofició una misa campal en un lugar céntrico de la capital y se instaló una gigantesca cruz de hierro de 30 metros de altura que estuvo presidiendo el altar en que se ofició la misa. La misa se convirtió en una de las manifestaciones públicas más multitudinarias de la historia del país.

El presidente de la República, que públicamente se declaraba agnóstico, sugirió que la cruz podía quedar instalada en ese lugar como recordatorio de la visita del papa, que consideró "circunstancia histórica que recordará no sólo la comunidad cristiana sino también todos los hombres de buena voluntad" y que había unido "a todos los uruguayos en un sentimiento común de tolerancia y respeto". Descartó a su vez que se produjera algún tipo de conflicto en la opi-

---

<sup>55</sup> Cfr. *Diario de Sesiones del Consejo de Estado*, sesión del 11 de noviembre de 1975.

nión pública por esa situación: "El viejo concepto de una Iglesia libre en un Estado libre en el Uruguay no es una propuesta, sino una convivencia libremente asumida".<sup>56</sup>

Varias personalidades del mundo político emitieron pronunciamientos coincidentes con los del presidente Sanguinetti y alguno propuso elevar un proyecto a la Junta Departamental de Montevideo (organismo legislativo del gobierno del departamento) a tales efectos. Simultáneamente, a través de los medios de comunicación se estableció una polémica pública que tenía como objeto discutir la pertinencia o no del emplazamiento de un símbolo religioso en el espacio público.

El arzobispo de Montevideo envió una nota al intendente de Montevideo en la que proponía donar la cruz para perpetuo monumento histórico en el lugar de su emplazamiento original y actual.<sup>57</sup>

La polémica se instaló; en algunos periódicos se publicaban opiniones en un sentido en la página editorial y en el opuesto en columnas de opinión. La clave era si el ser nacional y el lugar social tradicional de la religión admitían o tomaban como una afrenta la posibilidad de la instalación de un símbolo religioso en un espacio céntrico de la ciudad, o si la responsabilidad de la cruz debía pasar a la propia Iglesia Católica para que la pusiera en tierras de su propiedad, dejando para lo público una placa recordatoria de la presencia del papa.<sup>58</sup>

También la prensa hacía lugar a las opiniones de actores políticos y ciudadanos de variado credo que apelaban a la tolerancia, a la justa y legítima exteriorización testimonial de todas las creencias. Revisar la prensa de la época significa un ejercicio altamente ilustrativo respecto de los énfasis y la toma de posiciones.

La Conferencia Episcopal Uruguayana emitió un pronunciamiento a través de una carta enviada al intendente de Montevideo, según el cual donaba la cruz para su emplazamiento como monumento en el lugar en que estaba establecida. Mientras tanto, la polémica proseguía y se instaló también en el campo católico, donde se apreciaban visiones diferentes sobre el tema.

Sectores católicos organizaron una recolección de firmas para sustentar la

---

<sup>56</sup> Cfr. *La Mañana*, Montevideo, 2 de abril de 1987.

<sup>57</sup> Cfr. *Últimas Noticias*, Montevideo, 9 de abril de 1987.

<sup>58</sup> Cfr. editorial del diario *El Día*, 4 de abril de 1987, titulado «El tema de la Cruz. Las cosas en su lugar». En él se expresaba la sorpresa que había significado la multitud que se congregó en torno a la visita papal, en un país de larga tradición laica, y se afirmaba que el «lugar natural» de lo religioso radicaba en el espacio de «lo privado». Se apelaba luego a ciertos «valores esenciales» de la «identidad nacional», para sugerir como solución lo relatado en el texto: la ubicación de la cruz en territorio eclesiástico y no público.

posición de dejar la cruz en su lugar de emplazamiento. La Gran Maestría de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay también intervino en la polémica. Sostuvo que:

[...] en ejercicio de los universales preceptos de libertad de pensamiento y de expresión, así como de la tolerancia de las ideas ajenas, sugeriré a quien corresponda y por intermedio de sus afiliados idóneos que el aludido distintivo sea facilitado a las autoridades de la Iglesia Católica, para que ellas lo ubiquen, si es de su parecer, en predio de su propiedad.

[...] de ninguna manera es aceptable la exhibición en sitio público de un símbolo religioso que congrega a su alrededor a sólo una parte de la sociedad uruguaya y que por tanto no debe imponerse al resto de la población.<sup>59</sup>

Empezaba a verse que la instalación o no de la cruz en el espacio público de Montevideo era un tema que incluía muchos otros y que tocaba fuertemente elementos importantes de los supuestos de esta sociedad, así como de su imaginario colectivo.

A principios de siglo se había desarrollado el proceso de secularización referido. Entre otras cosas se habían retirado las cruces de los hospitales, ya que eran algo privado y que representaba sólo a algunos de los integrantes de la sociedad. Y en 1987 se estaba proponiendo la operación contraria: instalar una gran cruz (símbolo católico y cristiano por excelencia) en un importante lugar de la ciudad.

Temas viejos y nuevos aparecían en el debate, pugnas y divisiones antiguas volvían a instalarse, el tradicional —y hasta religioso— discurso laicista volvía a recuperar argumentación pública. Pero al menos dos grandes aspectos ya no eran los mismos. El catolicismo intransigente, romano, llevado adelante como reacción frente a la modernidad desde tiendas vaticanas y extendido a todo el mundo, que combatía palmo a palmo todo espacio de la vida social, anatematizaba, condenaba, que contribuyó a generar en forma dialéctica modelos sociales excluyentes de lo religioso y al que debe atribuirse gran parte del anticlericalismo del siglo XX, ya no existía con la fuerza e impronta que conoció a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Ya no era esa la actitud de la Iglesia, y menos de la Iglesia uruguaya.

Tampoco eran los mismos el clima religioso y la estructura del campo religioso. Este último se había convertido, aunque sin que la mayoría se diera cuenta y menos aún las élites intelectuales, en un campo plural, en medio de

---

<sup>59</sup> Cfr. *El Diario*, edición del 5 de mayo de 1987, artículo titulado «Los Masones y la Cruz».

una sociedad que comenzaba a mostrarse propensa a la aceptación de las expresiones religiosas y no a su negación y combate, y donde el prejuicio moderno de su desaparición o identificación con el oscurantismo y la ignorancia no tenían ya prédica en la masa, aunque sí lo tenían —y lo tienen— en ciertas elites intelectuales.

La polémica sobre la instalación de la cruz papal siguió un proceso interesante. La Junta Departamental de Montevideo, luego de un áspero debate, decidió por 21 votos contra 10 no dar lugar a la solicitud de la Intendencia de dejar la cruz en el lugar en que se había emplazado. Esto sucedió ocho días después de la misa papal. Pero el debate no terminó sino que siguió abierto, y con gran intensidad. En mayo la cruz seguía en su lugar y la Junta Departamental intimó a la Intendencia a hacer cumplir la resolución de quitarla del lugar.

A mediados de mayo el tema llegó al Parlamento nacional en forma de proyecto de ley, por el que se disponía el mantenimiento de la cruz “en su emplazamiento original y con carácter permanente, en calidad de monumento conmemorativo de la visita del Papa Juan Pablo II y en honor al nombrado Jefe de Estado”. En la fundamentación del proyecto se explicitaba que la cruz “no se mantendría como símbolo religioso ni como adhesión del Estado a una determinada religión [sino en calidad de] monumento conmemorativo de un acontecimiento histórico”.

El debate se hizo largo y todos los legisladores participaron en él, con opiniones que se desmarcaban de las posiciones partidarias, en todos los partidos. Hubo acusaciones a la curia por presiones indebidas; valoraciones de que “la República habrá retrocedido en sus tradiciones laicas [y nacionales]”,<sup>60</sup> como afirmó un senador del partido de gobierno, o de que no sería “un espectáculo edificante para un país liberal y laico como el nuestro, que en el sitio de la concurrencia ciudadana, en la calle pública se erija el símbolo de una Iglesia”,<sup>61</sup> según otro. Otro consideró la posibilidad como un “retroceso grave”, y se preguntó: “Pero el Uruguay católico, ¿qué significa?”.<sup>62</sup>

Fue de fundamental importancia para el debate el discurso de un senador del partido de gobierno, sobrino nieto del presidente que fue clave en el proceso de secularización a comienzos de siglo. Éste fundamentó la necesidad de vivir una nueva forma de laicidad, no como negación y combate sino de respeto por las “cosas del espíritu”, que deberían volver a tener una importancia primordial en la vida de las personas.<sup>63</sup>

El proyecto de ley se aprobó en la Cámara de Senadores y pasó a la de Diputados. Casi la totalidad de los legisladores intervinieron en la discusión

---

<sup>60</sup> Alocución del senador Traversoni, del Partido Colorado.

<sup>61</sup> Alocución del senador Cigliutti, del Partido Colorado.

<sup>62</sup> Alocución del senador Rodríguez Camusso, del Frente Amplio.

parlamentaria y la mayoría de ellos advirtió que hablaban en su condición de ciudadanos, sin disciplinamientos político-partidarios. Al mismo tiempo, casi todos confesaron su perspectiva personal respecto a las creencias o prácticas religiosas.

Los temas de la polémica volvieron a reiterarse: el lugar de lo religioso entre lo público y lo privado, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, las concepciones de laicidad, pluralismo, tolerancia, la identidad nacional, los valores nacionales.

Algunas intervenciones en el debate referían a que los asuntos espirituales debían esperar su turno mientras el país se dedicaba a la resolución de los asuntos importantes que tenía pendientes.<sup>64</sup> Elocuente fue también la intervención de un diputado de la oposición en aquel entonces, que combatía la medida y explicitaba la importancia de los símbolos masónicos por contraposición a la cruz.<sup>65</sup>

Quizá fue también paradigmática la intervención de otro diputado del partido de gobierno, que atacó frontalmente a la Iglesia Católica y su feligresía, retomando conceptos positivistas iluministas.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Cabe citar fragmentos de la alocución del senador Jorge Batlle por su significación fáctica y conceptual: "[Ese] nuevo sentimiento de laicidad que prevalece en la vida nacional se ha transformado en una actitud que [...] no creo que haga bien a [...] una sociedad, [...] Han transformado a la laicidad en un profundo escepticismo y por ello [...] se ha vuelto un instrumento de carácter negador de la fuerza espiritual, de la razón o de la raíz espiritual de cada uno de nosotros, [...] Estimo que la laicidad tiene que tener, en ese sentido, un significado de respeto pero no de negación, una actitud con la que y desde la que se exprese la manera de pensar [...] Para mí la presencia de ese símbolo de carácter espiritual que tanto representa en la vida de nuestra civilización, de nuestro país y de todos los de cuya historia formamos parte contribuye a que el país [...] sienta las cosas del espíritu como algo que tienen que volver a tener importancia primera en la vida de los seres humanos".

<sup>64</sup> Alocución del diputado Rocha Imaz, del Partido Nacional.

<sup>65</sup> Alocución del diputado Yamandú Fau, en aquel entonces del Frente Amplio y en 1999 en el Partido Colorado, titular del Ministerio de Educación y Cultura, de quien puede citarse: "Un Jefe de Estado uruguayo no puede promover medidas que impliquen una lesión al principio de laicidad" (cuestionamiento al presidente de la República, el mismo de quien luego sería ministro); y remitiendo a la condición de masón de Manuel Oribe, fundador del Partido Nacional: "No tenía la cruz como símbolo, sino un compás, una escuadra, una cuchara, un nivel, una plomada"; para concluir: "Setenta años de convivencia pacífica y tolerante desembocan ahora en un punto de discordia en la sociedad uruguaya".

<sup>66</sup> Afirmaba el diputado Asiaín: "La historia de esta y de otras cruces es muy poco santa, [...] Lisa y llanamente, el dogma de la cruz y este pretendido homenaje como símbolo hoy son un contrasentido. Insistir en su mantenimiento es pretender cerrar o agraviar los ojos de quienes han logrado sobrepasar el oscurantismo espiritual en el que una gran parte de la humanidad aún está sumida. Esta actitud es también un acto de prepotencia, [pues queda claro] que esta cruz fue concebida y emplazada para quedarse".

Finalmente, el Parlamento Nacional aprobó por mayoría la ley que establecía el emplazamiento de la cruz en el mismo lugar en que había sido instalada para la misa papal.

Parece claro, por el tono y contenido de los discursos, opiniones, artículos, etcétera, que este tema tocaba una parte profunda del imaginario uruguayo, del viejo imaginario de principios de siglo que tanto impactó a nuestra sociedad. Un viejo imaginario que había perdido su capacidad de agrupar en un *nosotros* uruguayo y de ahí impulsar al futuro. Un imaginario que, pese a mostrar su resquebrajamiento, no encuentra frente a sí a un sustituto debidamente acabado.

El cambio en el mundo religioso, que se había venido desarrollando durante los últimos tiempos y que durante la dictadura 1973-1985 no se pudo procesar en la esfera de lo público, se instalaba, de la manera menos pensada, en un debate a propósito de esta cruz. Un debate que reflejó tensiones y tendencias de larga data, que aparentemente estaban resueltas —si bien los hechos mostraron lo contrario—, en la mayoría de los casos sobre cuestiones no tratadas por haber sido laudadas a principios de siglo, en una concepción demasiado estática de la historia y de las sociedades, que no dio cuenta del dinamismo social y que pretendió como modelo apelar a lo que fue, al pasado, y no enfrentar lúcidamente el presente y sus desafíos.

## V. Más acá de la cruz

Luego de acallado el debate, retornó el ritmo de vida cotidiana. En la Iglesia Católica había cambiado el arzobispo en 1985, por haber llegado al límite de los 75 años; en consecuencia, en Montevideo se había instalado una nueva conducción. En este período se continuaron desarrollando las opciones pastorales y modelos de evangelización y organización provenientes de la época de la renovación conciliar, bajo el particular signo de un obispo que se caracterizó por emitir sólo una carta pastoral en trece años de arzobispado, lo que refleja que no era proclive al relacionamiento público con el resto de la sociedad uruguaya.

Hacia fines de su período se comenzó a percibir el agotamiento de las formas pastorales que se llevaban adelante, elaboradas e implementadas al influjo de la década del sesenta, el Concilio y Medellín, y existentes en la época de la modernidad tardía (o posmodernidad, como prefieren algunos). La aparición en la escena de lo público estuvo radicada en las pastorales que ya se estaban desarrollando (Vicaría Pastoral, Pastoral Social, etcétera).

En los últimos treinta años el campo religioso en Uruguay ha ido pluralizándose. Ya se ha mencionado la aparición y el implante de los cultos de origen

afrobrasileño, a los que deben sumarse los cultos pentecostales (o neopentecostales, según algunos autores), provenientes —al menos los más importantes en términos de visibilidad— de Argentina y Brasil, que se ubicaron en importantes locales céntricos, así como en barrios pobres.

La pérdida progresiva del prejuicio antirreligioso parece constatarse en una sociedad que se define cada vez más creyente en Dios,<sup>67</sup> a la vez que admite cada vez más la presencia de lo religioso en lo público. Esto es también claramente apreciable en la figura del nuevo arzobispo de Montevideo, monseñor Nicolás Cotugno, con un particular estilo de presencia en lo público y mensajes constantes al conjunto de la sociedad a través de su aparición en los medios de comunicación. Pero también se aprecia en la avidez de los propios medios de comunicación de dar espacio a este tipo de presencia religiosa, como se ha constatado en los últimos meses.<sup>68</sup>

En medio de la pluralización del campo religioso, de los cambios sociales, culturales y económicos que están sucediendo en el mundo actual, del crecimiento de los creyentes, aunque no a través de las formas institucionales tradicionales, del cambio en el lugar social que se está procesando, el actor Iglesia Católica se encuentra ante el desafío de la ocupación de nuevos espacios y roles.

Durante un buen tiempo no cayó en la cuenta de este fenómeno social y, también con algunas perplejidades, continuó desarrollando su quehacer como lo venía haciendo. Pero los cambios que se están procesando son de tal enver-

---

<sup>67</sup> En la investigación sintetizada en el libro *Creencias y religiones: la religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*, de Néstor Da Costa, Guillermo Kerber y Pablo Mieres (Trilce, Montevideo, 1996), se encuentra un significativo 83% de los habitantes de Montevideo que afirman creer en Dios. Asimismo se percibe en los sectores jóvenes una mayor proclividad a la expresión pública de sus creencias religiosas, en comparación con la percibida una o dos décadas atrás.

<sup>68</sup> En diciembre de 1998 asumió un nuevo arzobispo, en virtud de la renuncia por 75 años del anterior. Según consignaban los propios medios de comunicación, en los primeros meses de 1999 el nuevo arzobispo ya había tenido más aparición en la prensa que su antecesor en 13 años de arzobispado. En una entrevista radial, consignada en Internet, el periodista afirma: "Sin duda que es así [el hecho de una mayor presencia de monseñor Cotugno en los medios, que en pocos meses superó las apariciones de su antecesor]. Las posiciones de la iglesia hasta la llegada de Cotugno [...] se conocían básicamente a través de comunicados, resoluciones de la Conferencia Episcopal, y este tipo de señalamientos, cuando aparecían, lo hacían de manera atenuada, discreta. Pero básicamente aparecían por escrito, y no es lo mismo escuchar a alguien enfatizando, acentuando, incluso polemizando públicamente, que limitarse a leer un documento". Cfr. Radio El Espectador, Montevideo, viernes 14.5.1999: "El arzobispo Cotugno, un nuevo estilo de comunicación de la Iglesia Católica que 'descoloca' a los actores políticos".

gadura y profundidad que la han obligado a reaccionar, quizá sin una reflexión explícita, pero sí a través de prácticas y énfasis.

Precisamente, qué énfasis están en juego, qué modelos —si es que los hay— están presentes, qué tipo de catolicismos se van conformando en la respuesta a los cambios introducidos por la sociedad en el seno eclesial, son algunas de las preguntas que se deberán contestar en el futuro próximo.

## Referencias bibliográficas

- ACHUGAR, Hugo, y Gerardo CAETANO: *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, Trilce, Montevideo, 1992.
- ANDACHT, Fernando: *Signos reales del Uruguay imaginario*, Trilce, Montevideo, 1992.
- ARDAO, Arturo: *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Universidad de la República, Montevideo, 1962.
- ARDAO, Arturo: *Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín*, Universidad de la República, Montevideo, 1961.
- AUTORES VARIOS: *El evangelio y la cultura uruguaya s/e*, Montevideo, 1996.
- AUTORES VARIOS: *La Iglesia en el Uruguay*, Cuadernos del ITU n° 4, ITU, Montevideo, 1978.
- AUTORES VARIOS: *Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya*, Centro de Estudios Cristianos, Montevideo, 1965.
- BARRÁN, José P.: *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la Modernización*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1988.
- BARRÁN, José P.: *Historia de la sensibilidad en Uruguay*, tomo I: *La cultura bárbara (1800-1860)*, Banda Oriental, Montevideo, 1988, y tomo II: *El disciplinamiento (1860-1920)*, Banda Oriental, Montevideo, 1989.
- BAZZANO, D., C. VENER, A. MARTÍNEZ y H. CARRERE: *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay*, Obsur, Montevideo, 1993.
- CAETANO, Gerardo, y Roger GEYMONAT: *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Santillana, Montevideo, 1997.
- CAETANO, Gerardo, y José P. RILLA: *Historia contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Mercosur*, CLAEH-Fin de Siglo, Montevideo, 1994.
- DA COSTA, Néstor: *El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo*, mimeo, 1998.
- FERNÁNDEZ CABRELLI: *Iglesia ultramontana y masonería en la transformación de la sociedad oriental*, Montevideo, América Una, 1989.
- GONZÁLEZ LAURINO, Carolina: *Uruguay: la construcción colectiva de una identidad*, tesis de doctorado en sociología, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, publicada por Taurus-Universidad Católica del Uruguay, Montevideo, 2001, con el título *La construcción de la identidad uruguaya*.
- MARTÍNEZ, A.: *La renovación conciliar en Montevideo. Impulsos y resistencias*. Obsur, Montevideo, 1992.
- PARTELI, C.: Homilía con motivo del lanzamiento del Plan Pastoral de Montevideo para 1984-1985.



- RAMA, Germán W.: *La democracia en el Uruguay*, Arca, Montevideo, 1995.
- RAMA, Carlos M.: *La religión en el Uruguay*, Nuestro Tiempo, Montevideo, 1964.
- REAL DE AZÚA, Carlos: *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?*, CIESU-Banda Oriental, Montevideo, 1984.
- REYES ABADIE, W., O. BRUSCHERA y T. MELOGNO: *La Banda Oriental, pradera-frontera-puerto*. Montevideo, Banda Oriental, 1966.
- RODÉ, P.: *Promoción del laicado*, Montevideo, 1963 (edición de apuntes del curso de Complementación Cristiana de 1963).
- RODÉ, Patricio, y Juan Luis SEGUNDO: *Presencia de la Iglesia*, Enciclopedia Uruguaya n° 37, Montevideo, 1969.
- SÁNCHEZ, A., y R. GEYMONAT: *La búsqueda de lo maravilloso*. Cal y Canto, Montevideo, 1996.
- SEGUNDO, Juan Luis: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1962.
- SOBRADO, E.: *La iglesia uruguaya: entre pueblo y oligarquía*. Alfa, Montevideo, 1969.
- SOLER, M.: *El apostolado seglar. Con un apéndice sobre el anti-clericalismo. Discurso-Conferencia*, Imp. Uruguaya de M. Martínez, Montevideo, 1901.
- VILLEGAS SJ, Juan: "Modelos históricos de la evangelización en el Uruguay", en *Soleriana*, Revista del Instituto Teológico del Uruguay Monseñor Mariano Soler, año XIX, n° 1-2, Montevideo, 1995.
- YÉREGUI, I.: *Exposición del Obispo diocesano a la Honorable Asamblea Legislativa, 24/3/1885*, Imprenta del Bien Público, Montevideo, 1885.
- ZUBILLAGA, Carlos, y Mario CAYOTA: *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. CLAEH-Banda Oriental, Montevideo, 1988.

## Resumen

*El trabajo se propone una aproximación desde las ciencias sociales al fenómeno religioso, en particular del catolicismo. La primera parte ("Elementos para un marco teórico"), tras señalar la escasez de la investigación sobre esta temática, da cuenta de algunos estudios realizados en el Uruguay a partir de la década de 1960, para luego repasar las diversas perspectivas de análisis que surgen del abordaje sociológico contemporáneo. Esta segunda parte se ocupa del fenómeno religioso en el Uruguay, centrándose en el itinerario de la Iglesia Católica y su relación con el resto de la sociedad. El autor reseña el proceso secularizador que culminó con la temprana separación de la Iglesia y el Estado, las décadas de la Iglesia-gueto y la renovación de los años sesenta. Se detiene luego en la concreta polémica sobre la permanencia de un símbolo cristiano en el espacio público, ocurrida a poco de recuperada la democracia, en los años ochenta, y finaliza apuntando algunos fenómenos recientes que plantean nuevas preguntas y desafíos.*