

Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia

Gerardo Caetano

I. Introducción

Es sabido que los historiadores siempre interrogan al pasado desde el repertorio de preguntas que habilita y permite su presente, forjado tanto desde el *clima de época* que se vive como desde las propias acumulaciones del oficio. Solo así la Historia puede resultar efectivamente contemporánea, en tanto posibilita la recuperación y el conocimiento crítico de dilemas y asuntos que desde el pasado nos hablan *a y de* nosotros mismos.

En tal sentido, la pertinencia de replantear en perspectiva el estudio de temas como los de la secularización y el laicismo y su particular lugar en el discurso político uruguayo tiene que ver antes que nada con la contemporaneidad de la problemática, en la perspectiva analítica señalada anteriormente. Contribuyen a ello ciertos cambios que se han verificado en el contexto político cultural que rodeara usualmente la discusión de cuestiones tan controvertidas como la secularización o la laicización, así como la creciente importancia otorgada a los debates sobre el respeto a la pluralidad y a la diversidad culturales, entre otros fenómenos y procesos que como comunidad no nos resultan ajenos. De a poco y asumiendo sin duda una *cuenta pendiente*, la agenda de la Historia y de las otras ciencias sociales uruguayas parece haber comenzado a hacerse cargo de esta demanda. Pero también tienen lugar acontecimientos que impactan de manera más directa en la opinión pública, en ocasiones provocando en muchos perplejidades varias. Lo ocurrido durante los primeros tiempos de la actual administración del Dr. Tabaré Vázquez, con el corrimiento de la estatua de Juan Pablo II al pie de la cruz conmemorativa de su visita de 1987 (de la que hablaremos en detalle más adelante), las expresas manifestaciones de compromiso católico de la primera dama, incluso el contenido de algunos de sus discursos (con especial referencia al que pronunciara en la sede de la Masonería sobre el tema de la laicidad) tienen que ver directamente con lo señalado anteriormente.

En especial, la existencia de todo un nuevo marco de relación entre religión, política y cultura parece exigir una *revisita* más exigente a ciertas visiones algo rígidas que continúan postulando la persistencia hegemónica de la tradicional ecuación decimonónica, que sumaba privatización e individuación de lo religioso y reorganización del nuevo espacio público emergente sobre la base de formas específicas de discernimiento entre política y religión. Tal vez el registro de ciertos cambios más o menos recientes en el discurso político dominante sobre el punto pueda aportar una mirada distinta sobre algunos elementos interpretativos que hoy vuelven al centro del análisis. De esta forma adquiere una pertinencia efectiva la búsqueda de un espejo que desde la Historia pueda contribuir a esclarecer no pocos tópicos de la problemática más actual.

* Instituto de Ciencia Política, Universidad de la República; Instituto Universitario CLAEH, Uruguay.

En este marco analítico, el presente trabajo se propone seguir los siguientes pasos: i) la descripción, en forma genérica pero con soporte teórico actualizado, de la *matriz uruguaya* tradicional en lo que refiere a las relaciones entre secularización, laicidad y política, configurada junto con el modelo de ciudadanía del que formaba parte desde la segunda mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX; ii) un análisis detallado acerca de las múltiples señales e implicaciones del debate público generado en 1987 a propósito de la instalación de la llamada *cruz del Papa* en el paraje público de Tres Cruces, en ocasión de la primera visita del entonces pontífice Juan Pablo II a Uruguay; iii) la consolidación y en algunos casos profundización de estos cambios en el discurso político y en el terreno más vasto de la sociedad y de la cultura uruguayas de los últimos años.¹

II. Secularización, laicidad y política: la matriz uruguaya

Nuevas preguntas, nuevas teorías

La radical contemporaneidad del tema de la secularización uruguaya y de tópicos conexos como el de los cruces entre laicidad y política, se vuelve otra vez visible y hasta imperativa entre nosotros, de la mano del registro de las grandes transformaciones religiosas en esta *modernidad tardía* (o *posmodernidad*, para otros) de los umbrales del 2000, así como de cambios socioculturales e intelectuales en el seno de la propia sociedad uruguaya. A nuestro juicio la Historia y las otras ciencias sociales todavía tienen preguntas nuevas e interesantes que hacerle a ese pasado del proceso de secularización en el país. En especial, si sus nuevos estudios se hacen cargo de lo que dejan algunos debates y reformulaciones que en el plano de la teoría social se han venido dando en los últimos años.

Este trabajo pretende inscribirse en esta última opción. Su centro de análisis apunta precisamente a priorizar el estudio de algunos cambios del tratamiento del problema de la laicidad en el discurso político, en el marco de la trayectoria más amplia y general del fenómeno secularizador en el Uruguay, en tanto proceso que generó la progresiva privatización de la esfera de lo religioso, dentro de un contexto de modernización liberal que presentaba como una de sus características más relevantes la delimitación originaria de una determinada modalidad de frontera entre lo público y lo privado. En ese marco, la indagatoria propuesta habrá de considerar también con particular atención el estudio de la paralela emergencia de lo que ha dado en llamarse *sustitutos laicos* de las iglesias y religiones desplazadas en el nuevo espacio público prohijado por la modernización.

La privatización de lo religioso

Estos dos elementos de la privatización religiosa y de la emergencia sustitutiva de una suerte de *religión cívica* en el espacio público constituyeron factores centrales en la mayoría de los procesos de secularización desplegados en el mundo occidental desde el

¹ Este texto se nutre de estudios e investigaciones anteriores del autor, algunas de ellas parcialmente recogidas en publicaciones como *La secularización uruguaya (1859-1919), tomo 1. «Catolicismo y privatización de lo religioso»*, Montevideo, Taurus-Obsur, 1997 (en coautoría con Roger Geymonat), y «La instalación pública de la llamada “cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto», en Roger GEYMONAT (comp.), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Montevideo, La Gotera, 2004, pp. 214 y ss.

siglo XIX. Las distintas teorías de la secularización han insistido en ambos aspectos, lo que ha promovido un intenso desarrollo teórico y metodológico en torno a ellos.

Dice al respecto Enrique Gil Calvo, en un texto reciente:

[...] la primera diferenciación, aquella más esencial en la que precisamente consiste el proceso de secularización, es la que distingue y separa la religiosidad pública de la religiosidad íntima o privada. En efecto, la secularización implica la progresiva privatización de la esfera de lo religioso, que de ser oficialmente pública pasa a hacerse eminentemente privada. Y bien, ¿acaso no es esta fractura entre lo público y lo privado lo que más caracteriza e identifica a la irrupción de la modernidad?²

En las sociedades premodernas, las fronteras entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo colectivo, entre Estado y sociedad civil, resultaban particularmente borrosas y confusas. En ese contexto, en el que imperaba una noción fuerte de unidad y de cohesión de lo social, la religión institucionalizada desempeñaba un papel primordial al suministrar

el «dosel» totalizante de símbolos para la integración significativa de la sociedad. Los diversos significados, valores y creencias que (actuaban) en (esa) sociedad (fueron) finalmente unidos en una interpretación global de la realidad que (establecía) una relación entre la vida humana y el cosmos en su conjunto.³

Esta cosmovisión totalizante y global que aportaban entonces las religiones (típica, por ejemplo, en los esquemas de *cristiandad*)⁴ no pudo menos que chocar directamente con los nuevos contextos más plurales de la modernidad, afectándose de modo severo la *plausibilidad social* de las precedentes definiciones religiosas de la realidad. Esta *crisis de credibilidad* de las religiones institucionales se vio estimulada así por la irrupción acelerada de *nuevos procesos de nomización*, provenientes de la segmentación social y simbólica de las sociedades modernas.⁵

² Enrique GIL CALVO, «Religiones laicas de salvación», en R. DÍAZ-SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994, p. 174.

³ Enrique BONETE PERALES, *La faz oculta de la modernidad*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 112.

⁴ Con el término *cristiandad* se quiere referir a una cultura que implica el cristianismo. Sin embargo, es equívoco confundir *cristiandad* con *cristianismo*. Ha señalado Enrique Dussel al respecto: «Pasa el tiempo y el cristianismo se transforma en fuerza política. De iglesia perseguida se convierte en iglesia triunfante, agraciada por Constantino. Posiblemente por razones políticas, Constantino libera a la iglesia. Y al liberarla se va a constituir lo que la teología técnicamente denomina: *la cristiandad*. La cristiandad (*Christianitas*) no es el cristianismo; casi todas las lenguas modernas conservan la diferencia entre uno y otro término (*Christenheit-Christentum; chretiené-christianisme...*). El cristianismo es la religión cristiana; *christianitas*, como la *romanitas* es una cultura. De tal manera que una es la religión y otra la totalidad cultural que, orientada por el cristianismo, se constituye como cristiandad» (Enrique DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca, Sígueme, 1978). Para un análisis más amplio de este aspecto, focalizado además en el estudio de la cristiandad latinoamericana, puede consultarse, del mismo autor, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tomo 1, «Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina», Salamanca, Sígueme, 1983.

⁵ «En las sociedades premodernas los diversos sectores de la vida social están unidos en un orden de significado, que los integra a todos. La mayoría de la población vive en un mundo vital unificado. En las sociedades modernas, por el contrario, la mayoría de los ciudadanos se relacionan en su vida cotidiana con mundos de sentido muy diferentes y hasta fuertemente discrepantes. [...] La pluralización de los mundos de vida social significa que ya no existe un orden simbólico que incluya a todos. [...] Tradicionalmente la religión ha sido el dosel sagrado de la sociedad. El principal suministro de símbolos, valores y creencias, ha constituido la fuente de la cohesión social, fundamentalmente porque era la estructura fundamental de la nomización social. Pero la modernización genera nuevos procesos de

La situación pluralista (multiplicó) [...] el número de las estructuras de plausibilidad en competencia, y por eso mismo, (relativizó) sus contenidos religiosos. [...] (Lo religioso) se (volvió) asunto «privado» del individuo; la cualidad de la religión (como) algo intersubjetivo y autoevidente se perdió; las creencias religiosas (quedaron) arraigadas en la conciencia individual antes que en la facticidad del mundo exterior. La religión en la modernidad ya no se suele referir al cosmos o la historia de la humanidad, sino a la existencia individual.⁶

Esta forma de privatización de lo religioso, que reconocía una fuerte intersección con procesos más o menos simultáneos de individuación y pluralización en el seno de las sociedades en vías de modernización, se constituyó así en una piedra angular de todos los proyectos secularizadores. Sin embargo, en ningún caso se alcanzó la radicalidad verificada al respecto en Francia, precisamente el modelo que más influiría en el proceso uruguayo, en especial a partir de los años del primer batllismo.⁷ Resta hacer dos señalamientos importantes respecto a este punto de la privatización religiosa:

a) en primer término, pese a lo que pueden sugerir ciertas comparaciones apresuradas, no deben confundirse los alcances, características e implicaciones de la radicación de lo religioso en la esfera privada e individual propia de la modernidad liberal del novecientos, con los perfiles *posmodernos* de la religiosidad *New Age* de nuestros días, a que hacíamos referencia anteriormente;⁸

b) asimismo, debe advertirse también que existe una tensión muy difícil de resolver entre esta idea moderna de privatización religiosa y el reconocimiento casi inevitable de las dimensiones comunitaria y social que todo fenómeno religioso forzosamente comporta.⁹

nomización» (R. DÍAZ-SALAZAR, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, Hoac, 1988, pp. 180 y 181).

⁶ Enrique BONETE PERALES, *La faz oculta...*, o. cit., p. 114. El autor hace aquí un análisis pormenorizado de las teorías del sociólogo vienés Peter L. Berger, en un capítulo titulado significativamente «Modernización y crisis del nomos religioso».

⁷ En su texto antes citado, Pablo Da Silveira maneja la hipótesis de que en varios aspectos el proceso uruguayo habría sido aún más radical que su modelo francés. A pesar de que el texto de la ley de separación de la Iglesia y del Estado en Francia (art. 2 de la ley de 1905) es efectivamente más radical que la fórmula correspondiente en la Constitución uruguaya de 1919, un examen sobre el resto del aparato legal y, sobre todo, un análisis que haga hincapié en el plano de las prácticas concretas, parece respaldar en términos generales la postura expuesta por Da Silveira. En este mismo sentido se expresa Pablo DABEZIES en su texto «De la ruptura y enfrentamiento a la paz: la Iglesia en la configuración del Uruguay laico y pluralista» (inédito). Sobre las características del modelo francés de laicidad puede consultarse también Antoine PROST, «La sécularisation de l'institution scolaire», en *L'enseignement en France (1800-1967)*, París, Armand Colin, 1968; y varios textos de Maurice BARBIER, Françoise CHAMPION, Francis MESSNER y David KESSLER aparecidos en el ya antes citado n.º 77 de *Le Debat*, focalizado en el tratamiento del tema «Laïcité: essais de redefinition».

⁸ Cf. sobre este particular Françoise CHAMPION, «Nuevos movimientos religiosos y nuevas religiosidades místico-esotéricas», en *Cahiers français*, n.º 273 «Religiones y sociedad», oct.-dic. 1995, pp. 13-18.

⁹ Refiriéndose precisamente a este punto de la relevancia pública de la religión, ha señalado José Luis Aranguren: «Quizá la religión se esté convirtiendo en asunto privado, en, como se ha dicho, religión "invisible". Esto último a lo mejor puede ser un fenómeno sociológico real, pero consiste en un *reduccionismo*. Hacer ver que la religión en su plenitud es un hecho público, incumbe a los intelectuales» (José Luis ARANGUREN, «La religión hoy» en R. DÍAZ SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, o. cit., p. 31).

Las religiones cívicas y su alternativa

El despliegue de modelos de privatización de lo religioso se correlacionó históricamente en muchas sociedades con procesos de repliegue de las religiones institucionales (desplazadas de su anterior rol hegemónico) y con la emergencia paralela de un conjunto variable de sustitutos laicos de la religión, orientados a desempeñar la función ideológica y social, anteriormente desarrollada por aquella.¹⁰ En muchos casos, por ejemplo, la descatolización del espacio público y la separación entre Iglesia y Estado derivaron en una progresiva transferencia de creencias, devociones, rituales y liturgias a los ámbitos seculares, en particular en el campo de la política. Se fue configurando, entonces, lo que muchos autores han llamado *religiones cívicas* o *seculares*.

En un estudio reciente, Salvador Giner las ha definido de esta manera:

La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia.¹¹

Así, pronto pudo tenerse evidencia acerca de cómo los procesos de secularización producían ellos mismos instancias de sacralización alternativa de elementos profanos. Estas nuevas *religiones cívicas* engranaban perfectamente con algunas de las utopías más caras de la modernidad liberal,¹² al tiempo que podían emparentarse con antecedentes históricos muy variados, los que en Occidente podían remitir a los griegos y los romanos o, más cercanamente, a Rousseau, los revolucionarios franceses o el positivismo de Augusto Comte.¹³

El tópico de la *religión cívica* no fue asumido de la misma forma por los distintos modelos secularizadores. Franceses y norteamericanos, por ejemplo, dieron respuestas casi antagónicas a ese imperativo inesperado de la edad moderna vinculado con la necesidad de *sacralizar lo secular*. Robert Bellah, autor del texto clásico sobre *La religión civil en América*, ha destacado que mientras en el caso francés el signo claramente anticlerical de la revolución derivó en el intento de constitución de una *religión civil anticristiana* (que culminaría en su versión más radical con el culto jacobino al *Ser Supremo*), en los Estados Unidos la forma predominante de *religión civil* consistió básicamente *en el uso de símbolos religiosos en la vida pública*, sin

¹⁰ En particular, Durkheim estudió lo que llamó «*el equivalente laico de la religión*», tratando de identificar aquellas realidades que expresaban y cumplían en términos laicos las funciones de la religión. En general, aquellos autores que han encarado el estudio del fenómeno de la secularización desde las hipótesis *funcionalista* y *fenomenológica*, han coincidido con esta perspectiva de análisis. Cf. Gustavo GUIZZARDI, Renato STELLA, «Teorias da secularização», en Franco FERRAROTTI *et al.*, *Sociologia da religião*, San Pablo, Ediciones Paulinas, 1990, pp. 203-249.

¹¹ S. GINER, «La religión civil», en R. DÍAZ SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, o. cit. p. 133. El mismo Giner dice en otro pasaje de su texto: «[...] dado el rumbo que ha adquirido la historia contemporánea, explorar las religiones políticas, culturales y civiles (es decir las piedades y trascendencias de la secularidad) constituye una tarea imperiosa para la teoría social y la filosofía moral de hoy. [...]».

¹² Cf. E. POULAT, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Casterman, 1977.

¹³ Cf. S. GINER, «La religión civil», o. cit., 134-142.

perfiles de intolerancia ni pretensiones de sustitución frente a las religiones institucionales.^{14 15}

Estas *religiones cívicas*, de perfiles muchas veces borrosos pero con efectos consistentes, han desarrollado en Occidente algunos rasgos comunes y frecuentes. Entre los que Giner sintetiza en su texto antes mencionado, resulta interesante el destaque de dos aspectos que juzgamos como centrales para nuestro enfoque:

a) *sacralizan la politeya*, en el sentido de que «sostienen lo político pero que a la vez son sostenidos por la política y los políticos» y constituyen en sí mismas «un modo político de producción de la sociedad»;

b) sin embargo, al mismo tiempo «pertenecen a la sociedad civil», puesto que su cuerpo de *piudades civiles*, vinculado con el «conjunto de referentes iconográficos, ceremoniosos, teatrales, conmemorativos y festivos», constituye el mejor puente entre lo público-político y la esfera privada, precisamente las nuevas fronteras sociales emergentes con la modernidad.¹⁶

Desde esta perspectiva general y con los acentos teóricos mencionados, se buscará entonces en este trabajo *revisitar* las formas originarias de configuración de esa matriz perdurable de relación entre religión y política en el Uruguay. A continuación habrán de presentarse algunas de las hipótesis que orientarán nuestro recorrido.

Secularización, Estado y ciudadanía en el Uruguay moderno

¿Tuvo algo de peculiar la forma en que la sociedad uruguaya tramitó, en una clave moderna, las relaciones entre religión y política? ¿Se reprodujeron aquí los rasgos más usuales de los procesos de secularización del Occidente noroccidental? ¿Tuvimos efectivamente en el novecientos un proceso de privatización de lo religioso, de descatalogación del espacio público y de emergencia de una *religión cívico-liberal*?

Las interrogantes propuestas remiten sin duda a tópicos particularmente relevantes de la historia uruguaya y no pueden ser abordados en forma adecuada si se autonomiza su estudio del de otras problemáticas y procesos fuertemente conexos con el curso de la secularización en el país. En ese sentido, las formas de esta última tuvieron mucho que ver, por ejemplo, con la modalidad singular a través de la que se procesó aquí —entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX— la delimitación originaria de las fronteras entre el ámbito de lo *privado* y el llamado *espacio público*.¹⁷ En términos generales, puede decirse que este último tendió a configurarse, en el período considerado, en relación directa y casi monopólica con el Estado, y cumplió en el país desde sus orígenes modernos¹⁸ —con mayor o menor éxito, según los distintos momentos— un doble rol instrumental y simbólico: lo primero, en tanto vía privilegiada

¹⁴ *Ibíd.*, pp. 142 y ss.

¹⁵ Durante el período estudiado, en muchos de sus escritos y pastorales Mariano Soler hizo referencia expresa a esta disparidad entre los modelos francés y norteamericano, y expresó siempre su marcada preferencia por este último. Al respecto pueden consultarse, entre otros de sus textos, «La cesación de la guerra civil», de 1904, y «Reflexiones sobre la propaganda anticlerical», de 1906.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 147 y ss.

¹⁷ Un aspecto central en los procesos de construcción y expansión de la ciudadanía lo constituye precisamente la delimitación de fronteras sociales entre lo público y lo privado. Sobre este punto existe una profusa bibliografía teórica, cuya enumeración excede los límites de este capítulo.

¹⁸ BARRÁN y NAHUM, en su *Historia rural del Uruguay moderno*, datan lo que llaman la «primera fundación del Estado moderno» en el Uruguay, en la época del gobierno de Latorre.

—junto con los partidos— para la construcción política del orden social; lo segundo como símbolo y referencia preferida para la identificación de la *unidad social*.¹⁹

En el marco de esa asociación peculiar entre *lo público* y *lo estatal*, las disputas acerca de las formas de constitución óptima de las identidades sociales —escenario central de la construcción de la sociedad uruguaya moderna por aquellos años— convergieron en el predominio de un modelo de ciudadanía caracterizado por dos orientaciones fundamentales:

i) el abandono de las identidades de origen o previas (religiosas, étnicas, lingüísticas, culturales, etcétera) como condición indispensable para la integración política y social;

ii) la adhesión a una concepción general de la política (y aun de la vida social y cultural en general) «como la esfera en que las identidades particulares se subliman en un nosotros neutralizado y legalizado».²⁰

Los conflictos de la secularización discurrieron así en forma paralela a la implantación de ese modelo de ciudadanía que ponía un énfasis casi obsesivo en la integración de una sociedad *aluvional* y segmentada, a la que se quería articular desde el Estado a partir de un denso entramado cívico-institucional de proyección homogeneizadora. Muchas de las disputas decisivas acerca de los principios institucionales fundantes de la asociación política, iniciadas en el siglo XIX, culminaron en aquel Uruguay del novecientos con una asimilación muy fuerte entre la noción misma de la ciudadanía política y un ideal de integración social uniformizante. Asimismo, este *modelo* propiciaba la presencia dominante (aunque siempre hubo excepciones) de un discurso político que privilegiaba la laicidad como tema y que la hacía sinónimo de *neutralidad* y casi de *obligatoriedad de silencio* público en relación con definiciones de fe religiosa.

En ese período decisivo en que avanzaba en el país la configuración de todo un sistema institucional de convicciones, valores, símbolos y relatos cívicos, la *identidad nacional* de los uruguayos (y algunos de los estereotipos sociales que le serían luego casi inherentes) comenzó a quedar asociada progresivamente con ese modelo de *ciudadanía hiperintegradora*. A él comenzaron a asociarse otros fenómenos y procesos sociales y culturales que ya por entonces aparecían como definitorios y que *marcarían* la historia uruguaya en las décadas venideras.²¹ Uno de ellos fue precisamente el proceso de secularización, pleno de significaciones e implicaciones múltiples para muchas de las profundas transformaciones que vivió la sociedad uruguaya en ese tránsito entre los dos siglos.

El devenir histórico hizo inevitable así que los temas se mezclaran. En medio del fragor del combate contra los embates anticlericales, hacia 1902 el entonces arzobispo

¹⁹ Sobre este punto, cf. especialmente Francisco PANIZZA, Adolfo PÉREZ PIERA, *Estado y sociedad*, Montevideo, Fesur, 1988; y Francisco PANIZZA, *Uruguay: batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay batllista*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1990.

²⁰ Cf. Carlos PAREJA, «Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya», en *Cuadernos del CLAEH*, n.ºs 49 y 51, 1989.

²¹ A nuestro juicio, son cuatro los procesos que deben anotarse particularmente en esta dirección: la reforma escolar vareliana, la nacionalización de los inmigrantes, la radicalización de la secularización y el impulso de la medicalización. En ese sentido, un análisis acerca de las distintas implicaciones socioculturales de la implantación de ese modelo de *ciudadanía hiperintegradora* se proyecta naturalmente hacia la consideración más específica de estos temas. Un ejemplo de las posibilidades de este enfoque puede obtenerse de la lectura atenta de la última colección de José Pedro BARRÁN, *Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos*, Montevideo, Banda Oriental, 1992, 1993 y 1995.

de Montevideo Mariano Soler no dudaba en contraatacar esa concepción de la ciudadanía:

¿Tienen los liberales la voluntad y el derecho de hacer de la adhesión a su liberalismo, del abandono de la fe católica, una condición *sine qua non* para gozar del título, de los derechos y de las libertades del ciudadano en su República democrática? Si afirmativamente, ¿cómo es que vuestro liberalismo, siguiendo a Rousseau y a Robespierre, instituye un credo civil, acompañado necesariamente, como entre vuestros antepasados, de una inquisición y de un Syllabus?²²

Dentro de ese mismo proceso de modernización, en que los uruguayos *descubrían* y *construían* su intimidad y su esfera más privada, un estatismo casi *cultural* comenzó poco a poco a monopolizar la idea de *lo público* y el concepto expandido de la ciudadanía quedó atrapado en forma gradual por una suerte de *superego ciudadano celoso y absorbente*, que transfería la dimensión de lo religioso institucional al terreno de lo privado.²³ La identidad social y cultural emergente tras ese proceso complejo y multifacético terminó por brindar protección y pertenencia a los ciudadanos, pero a cambio de una fuerte restricción para el despliegue público de otras lealtades y adhesiones.

Los rasgos centrales del proceso uruguayo

En el marco de la implantación de ese modelo de fronteras entre *lo público* y *lo privado* y en el plano más específico de las políticas de secularización y laicización implementadas desde el Estado, el *lugar de lo religioso* tendió pronto a ser radicado de modo casi excluyente en la esfera privada. Como veremos más adelante, este rasgo emergente tras un conflictivo proceso, quedaría poco a poco como una de las claves más señaladas del primer imaginario uruguayo moderno,²⁴ que completaría su configuración originaria en los tiempos del *primer batllismo*.

Lo medular del proceso de secularización se concentró históricamente a lo largo de las seis décadas de la primera modernización capitalista en el país (1870-1930). Constituyó un proceso fuertemente estatista (en el sentido de que sus principales promotores privilegiaron las vías institucionales y políticas para la concreción y difusión de sus ideas), al tiempo que se identificó con uno de los objetivos prioritarios de ese *reformismo desde lo alto* que vanguardizó las transformaciones de las primeras décadas de este siglo. Sin embargo, su éxito social tuvo mucho que ver también con sus fuertes raíces en el siglo XIX, en especial en lo que refiere a su asociación simbólica con procesos como la reforma escolar impulsada por José P. Varela.²⁵ Como ha sido destacado en forma reiterada, «la secularización de las mentalidades, las costumbres, las

²² Mariano SOLER, *Apología del Pontificado. Homenaje a S. S. León XIII con ocasión de su jubileo pontificio por el Exmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo de Montevideo*, Montevideo, Tipografía Uruguaya, 1902, pp. 221 y 222.

²³ Carlos PAREJA, «Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya», o. cit.

²⁴ Cf. Gerardo CAETANO, «Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario», en H. ACHUGAR y G. CAETANO, *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, Montevideo, Trilce, 1992.

²⁵ El Decreto ley de Educación Común de 1877, a diferencia del proyecto vareliano originario, incluyó enseñanza religiosa en las escuelas públicas pero reducida al mínimo y con carácter no obligatorio para aquellos niños cuyos padres profesaran otras creencias. De todos modos, la Iglesia de la época consideró este decreto como uno de los mayores ataques a su autoridad.

instituciones y la educación (se constituyó muy pronto en) uno de los síntomas culturales más precisos de la temprana modernidad uruguaya». ²⁶

Del registro del conjunto de iniciativas que pautaron la reformulación de las relaciones entre Iglesia y Estado durante el proceso secularizador, salta a la vista el carácter radical en varios aspectos del concepto de laicidad impuesto en el país durante el período estudiado. Este rasgo se percibe en especial al analizar dos de sus notas más distintivas, las que sustentan algunas de las principales hipótesis de la presente investigación:

i) la marginalización institucional de lo religioso y su radicación paulatina en la esfera privada, como expresión a la vez de la separación entre el Estado y la sociedad civil y de la fractura entre lo público y lo privado, fenómenos ambos identificatorios de la irrupción de la modernidad;

ii) la adopción de posturas oficiales fuertemente críticas respecto a la religión institucional hegemónica (en este caso, la Iglesia Católica), unido a una *transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político*, que poco a poco derivó en la conformación de lo que ha dado en llamarse una suerte de *religión civil*, con simbologías y doctrinas alternativas, rituales y liturgias cívicas orientados a reforzar la identidad y el orden sociales.

La privatización de lo religioso y la implantación de una *religión civil laicizada* se constituyeron así, a nuestro juicio, en los dos aspectos centrales del proceso de secularización uruguaya. El arraigo de estos dos factores de identificación social pronto trascendería el plano de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado (o, más ampliamente aún, el de los vínculos entre la religión, la política y la sociedad), para inscribirse como perfil fundamental de la más vasta identidad cultural de los uruguayos.

III. Los «signos de los tiempos»: ecos del debate por la instalación de la llamada *cruz del Papa* (1987)

Esta exitosa construcción cultural y política, sin embargo, comenzó a evidenciar desde la década de los sesenta en adelante señales evidentes de erosión. ²⁷ En un proceso lento y gradual, que permaneció invisible a los ojos de observadores y protagonistas particularmente implicados en la temática, como la gran mayoría de los miembros de la jerarquía católica, el viejo modelo comenzó a perder vigor y persuasividad, de la mano de fenómenos tanto internacionales como locales. Fue precisamente el fuerte debate público suscitado a propósito de la visita de Juan Pablo II al Uruguay en 1987 y a la instalación permanente de una cruz monumental en el paraje de Tres Cruces, en el que tuvo lugar la principal celebración pública, el episodio que volvió visible un fenómeno que ya venía germinando en muchos otros ámbitos de la sociedad uruguaya (algunos de ellos inesperados). Tal vez un buen punto de partida para un relato eficaz que permita enfocar este episodio y sus implicaciones de manera más profunda sea anotar *desde el arranque* tanto la dificultad como la relevancia del registro y la interpretación de polémicas públicas como la suscitada en 1987. Ambos aspectos deben quedar registrados y resulta útil comenzar a interrogarse sobre ellos, entre otras cosas porque la tardía visibilidad de fenómenos como el antes señalado tiene mucho que ver con un cierto distanciamiento tan acrítico como apriorístico respecto del análisis de este tipo de temas.

²⁶ Cf. José Pedro BARRÁN, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1988.

²⁷ Entre otras, esta es la hipótesis que el suscritor trabaja junto a Roger Geymonat en un texto aún inédito sobre la Iglesia Católica uruguaya de los años sesenta.

En ese marco, resulta oportuno referir las dificultades analíticas que aún provocan en el medio uruguayo el estudio de este tipo de controversias públicas. En primer término, en ellas los cortes del conflicto y de los alineamientos suelen resultar distintos a los usuales, entre otros motivos porque los actores públicos (en especial, los dirigentes políticos) se ven *desinstalados* de sus posiciones habituales y enfrentados con el desafío de emitir opiniones desde otras referencias. En esas ocasiones, y esto vale tanto para los actores como para los analistas, tras la superficie del debate más conocido y previsible suelen emerger comportamientos y desempeños novedosos, en ocasiones hasta imprevisibles. En varios sentidos, esta polémica de 1987 que se va a relatar y a analizar aporta un *espejo* diferente y hasta algo *incómodo*, que mucho tiene que ver con estos tiempos de reconceptualización y mutación civilizatoria que también impactan a la sociedad uruguaya. En este marco, la *incomodidad* y cierta *novedad* que signan este tipo de debates les otorgan una relevancia especial en tanto reveladores de perfiles y posicionamientos que frecuentemente quedan ocultos tras el arraigo de las redes políticas y partidarias, de conocida influencia en el caso uruguayo. Como veremos, en la discusión de este *asunto* muchos legisladores, afiliados incluso a posturas divergentes, llegaron a *confesar* su desconcierto y perplejidad, y a plantear que hubieran preferido no debatir sobre este problema.

El análisis sobre este acontecimiento, del que ya nos separan casi veinte años, se orientará en dos perspectivas. En primer lugar, persuadidos de la necesidad de historizar debidamente el episodio y su contexto, se presentarán los principales perfiles del acontecimiento, poniendo énfasis en el señalamiento y la caracterización de las distintas posiciones enfrentadas, así como en el itinerario público de la polémica. A continuación y ya desde un enfoque más interpretativo-conceptual, se registrarán algunos temas y *asuntos* desde los cuales analizar e interpelar esta polémica de 1987.

Resulta necesario señalar, por último, que en el análisis que sigue se buscará, deliberadamente, hacer confluir —desde sus especificidades y conexiones— las miradas del historiador y del ciudadano, por entender que ambas son fértiles y complementarias a la hora de comprender en profundidad las múltiples suscitaciones del tema en cuestión. Vaya dicho esto también desde nuestra convicción respecto a que la hondura y las muchas implicaciones de este objeto de estudio trascienden cualquier debate cerrado entre especialistas.

El acontecimiento y sus primeras polémicas

Todo surgió a partir de la primera visita del papa Juan Pablo II al Uruguay, que tuvo lugar entre el 31 de marzo y el 1º de abril de 1987. En aquella oportunidad y luego de intensos preparativos, se resolvió finalmente la instalación de una gran cruz presidiendo el altar desde el que el Papa celebraría una misa campal, la principal de todas las ceremonias y actos públicos que jalonarían su visita. La celebración tuvo lugar en la mañana del miércoles 1º y congregó una de las manifestaciones públicas más multitudinarias de la historia del país, lo que incluso motivó entonces que varios observadores la compararan con el ya legendario *acto del Obelisco* del último domingo de noviembre de 1983, verdadero hito de la lucha ciudadana contra la dictadura militar.

Ese mismo día, y luego de asistir a la celebración papal, en diálogo con la prensa, el entonces presidente de la República, Dr. Julio María Sanguinetti, consideró que la enorme cruz «debería quedar (emplazada) en Tres Cruces, como recuerdo de esta circunstancia histórica, que recordará no sólo a la comunidad católica, sino a todos los

hombres de buena voluntad».²⁸ El presidente Sanguinetti destacó entonces muy especialmente la significación de la visita papal («ha unido [...] a todos los uruguayos en un sentimiento común de tolerancia y de respeto»), al tiempo que desechó la posibilidad de que su propuesta de permanencia de la cruz pudiera generar algún conflicto en la opinión pública. «El viejo concepto —señaló también en la oportunidad— de una Iglesia libre en un Estado libre en el Uruguay no es una propuesta, sino una convivencia libremente asumida».²⁹

En forma más o menos simultánea a la declaración presidencial se conocieron iniciativas similares provenientes de otras tiendas. En un mismo sentido, por ejemplo, se pronunciaron el ex candidato presidencial en los comicios de 1984 y entonces senador por el Partido Nacional, Alberto Zumarán (que ya había insinuado la propuesta días antes) y el entonces edil herrerista Jaime Trobo. Este último anunció incluso que en forma inmediata habría de presentar un proyecto en la Junta Departamental para que la cruz pudiera mantenerse en su emplazamiento de Tres Cruces. El mismo día trascendió también una propuesta de la Junta Departamental de Lavalleja, solicitando que en caso de decidirse su retiro, la cruz fuera emplazada en el Cerro del Verdún.

En forma casi inmediata se desató una intensa polémica pública, canalizada principalmente a través de la prensa, focalizada en la discusión acerca de la pertinencia o no del *emplazamiento de un símbolo religioso en el espacio público*. Se trataba en suma del comienzo de la rediscusión del viejo modelo de secularización y laicidad radicado en el Uruguay, tan tributario del modelo clásico francés. Resultaba inevitable el recuerdo del ya remoto antecedente de la remoción de los crucifijos de los hospitales públicos, resuelto en julio de 1906 por disposición de la Comisión Nacional de Caridad, la que fundamentó su retiro en que la presencia de una cruz en un recinto público violentaba la necesaria *neutralidad* de ese tipo de ámbito y vulneraba los derechos de los no creyentes o de los creyentes en otras religiones. El episodio generó fuertes polémicas en la época, de las que sin duda la más famosa fue la registrada entre José Enrique Rodó y Pedro Díaz.³⁰

Tras el episodio de 1906 se perfilaba la propuesta batllista de secularización, inspirada entonces en una versión incluso radicalizada del modelo francés, con sus dos notas distintivas: i) la marginalidad institucional de lo religioso y su radicación estricta en la esfera privada; ii) la adopción de posturas oficiales fuertemente críticas respecto a la religión institucional hegemónica, unida a una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político. Como ha señalado originariamente Carlos Pareja, y el suscrito ha profundizado en distintos trabajos, este modelo secularizador resultaba fuertemente tributario y a la vez funcional de una concepción de ciudadanía *hiperintegradora*, orientada al abandono de las identidades previas o de origen (lingüísticas, religiosas, étnicas, culturales, etcétera) como condición poco menos que indispensable para la

²⁸ «La cruz quedará para recordarlo», *Últimas Noticias*, Montevideo, 2 de abril de 1987, p. 1.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ La polémica fue publicada inicialmente en dos textos separados, compilando cada uno de ellos los argumentos y textos de cada uno de los autores enfrentados: cf. Pedro DÍAZ, *El crucifijo; su retiro de las casas de beneficencia*, Montevideo, Tip. Jiménez y Cía, 1906, 27 pp.; y José Enrique RODÓ, *Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, Lib. La Anticuaria, 1906, 92 pp. Más tarde fueron reunidos en un tomo específico de la colección Clásicos Uruguayos, volumen 44, publicado en 1964. Por trabajos más recientes que analizan desde distintos enfoques y aspectos las polémicas se pueden consultar, entre otros, José P. BARRÁN, Benjamín NAHUM, *Battle, los estancieros y el Imperio Británico*, tomo 2 «Un diálogo difícil (1903-1910)», Montevideo, EBO, 1981; Gerardo CAETANO, Roger GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919)*, tomo 1 «Catolicismo y privatización de lo religioso», Montevideo, Taurus, 1997; Pablo DA SILVEIRA, Susana MONREAL, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*, Montevideo, Taurus-Fundación Bank Boston, 2003.

integración social, a lo que se sumaba luego la noción predominante de la política «como la esfera en que las identidades particulares se subliman en un nosotros neutralizado y legalizado».³¹

Por distintos motivos, algunos medios de prensa escrita disputaron el protagonismo de la polémica de 1987. En este sentido, habría que mencionar con destaque a los periódicos *La Mañana* (en particular, a través de su entonces director Eduardo Héguay Terra), *El Día* (cuyos columnistas más reconocidos polemizaron entre sí en la página editorial del diario), *El País*, así como a los semanarios *Brecha*, *Aquí y La Democracia*. La lectura aún fragmentaria de algunos de los editoriales de entonces puede resultar útil para evaluar los posicionamientos y las principales argumentaciones manejadas.

Decía, por ejemplo, *El Día*, el sábado 4 de abril, en un editorial titulado «El tema de la cruz. Las cosas en su lugar»:

Quienes profesan la religión católica y la practican escrupulosamente, tanto como aquellos con un vago sentimiento de cristiandad poco manifiesto en un país con escasas presiones para la expresión pública de la religiosidad, sintieron fuertemente la visita apostólica, definida como evangelizadora por el propio pontífice. Las expresiones públicas de la gente común y las declaraciones de dirigentes de las variadas áreas del quehacer nacional así lo revelan, marcando incluso la sorpresa que cada uno sintió frente a lo generalizado de la respuesta. [...] Podríamos sin duda embarcarnos en sesudas reflexiones sobre el significado que tiene esta forma de reaccionar de los uruguayos, creyentes y no creyentes. Probablemente sea importante que se haga, para entender un poco mejor la transformación natural que han experimentado los valores en nuestra sociedad; para conocernos mejor en una dimensión usualmente reservada al ámbito de la familia y las amistades entrañables, pero que importa también desde la perspectiva mayor de la cultura nacional.

Luego de enfatizar que el debate en torno al emplazamiento definitivo de la cruz debía inscribirse dentro del marco de «un conjunto de valores y prácticas muy cercanos a la esencia misma del país», el editorialista terminaba sugiriendo la siguiente solución para el diferendo:

A nadie podría molestar [...] que la cruz sea cedida a las autoridades de la Iglesia Católica, para que ellas dispongan su ubicación en uno de los predios de su propiedad, en Montevideo o en el interior. [...] (Mientras tanto) Una simple estela u otro símbolo parecido marcarían en forma digna y sobria el lugar en que (el Papa) compartió con decenas de miles de uruguayos uno de los sacramentos fundamentales de su fe.³²

La extensa transcripción de este editorial se justifica plenamente al resumirse en él varias de las principales argumentaciones manejadas por quienes se oponían a la permanencia de la cruz en su emplazamiento de Tres Cruces. La indisimulada sorpresa (que en primer lugar sorprendió a la jerarquía católica uruguaya, que no esperaba un despliegue de esa magnitud) ante la multitud congregada en torno a la visita papal, la insistencia de muchos actores respecto a que el *lugar natural* de lo religioso radicaba en el espacio de *lo privado*, la apelación a ciertos *valores esenciales* de la *identidad nacional*, que debían ser respetados como guías para la acción ante este tipo de

³¹ Cf. Carlos PAREJA, «Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya», en *Cuadernos del CLAEH*, n.ºs 49 y 51, 1989; véase también Gerardo CAETANO, «La ciudadanía “hiperintegradora” y la matriz política del Uruguay moderno. Perfiles de un modelo (1900-1933)», en Laura GIOSCIA (comp.), *Ciudadanía en tránsito. Perfiles para el debate*, Montevideo, EBO-ICP, pp. 9 y ss.

³² «El tema de la cruz. Las cosas en su lugar», en *El Día*, Montevideo, 4 de abril de 1897.

problemáticas, entre otras referencias, dibujaban algunos de los temas y argumentos más señalados y debatidos en la polémica que comenzaba a insinuarse.

Más allá de que —como dijimos— el episodio generó diferencias y matices de opinión entre los propios articulistas del diario batllista, la posición claramente mayoritaria de este se orientó en la ocasión en una perspectiva contraria a la del presidente Sanguinetti (a quien, por cierto, apoyaba decididamente en su gestión), insistiendo en particular en que la decisión de la permanencia de la cruz implicaría «un retroceso liberal».

Sin embargo, otras voces y opiniones diferentes comenzaron también a hacerse sentir entonces a través de otros medios de prensa uruguayos. Desde las páginas del semanario *Aquí*, por ejemplo, Tomás Linn examinaba cuidadosamente los perfiles del debate («desde aspectos urbanísticos hasta profundas convicciones filosóficas, desde adhesiones emocionales hasta todo aquello vinculado al funcionamiento institucional del país») y constataba la peculiaridad del alineamiento de posiciones ante la contienda originada. A partir de allí, recomendaba vivamente «no subestimar ni despreciar el debate popular sobre la cruz» y alentaba a que se abrieran «espacios para el debate y para que la gente se exprese».³³

Por su parte, desde *La Mañana*, Eduardo Héguy Terra prefería centrar sus reflexiones en torno al tema de la tolerancia y elogiaba los fundamentos de la iniciativa presidencial, argumentando en favor de «la justa y legítima exteriorización testimonial de (todas las) creencias».³⁴

Mientras tanto, desde el semanario nacionalista *La Democracia*, el entonces senador Gonzalo Aguirre —como veremos más adelante, autor del proyecto de ley para la permanencia de la cruz, que sería finalmente aprobado— prefería orientar su argumentación en la habilitación jurídica de que disponía el Parlamento para resolver la cuestión. No obstante esto, Aguirre no vaciló en remitirse a las opiniones de José E. Rodó en ocasión de la ya citada disputa ante el retiro de los crucifijos de los hospitales públicos en 1906, para desde allí denunciar lo que entendía como «este rebrote de jacobinismo que, en los umbrales del año 2000, aparece como absolutamente trasnochado y que [...] malesconde una feroz intolerancia...».³⁵

Por cierto que el debate provocó también de inmediato pronunciamientos institucionales importantes. A este respecto cabe destacar la iniciativa hecha pública por la Conferencia Episcopal del Uruguay el 8 de abril, en nota dirigida al entonces intendente de Montevideo, Dr. Jorge Elizalde, en la que se oficializaba la donación «al pueblo y gobierno del departamento de Montevideo, de la cruz levantada en Tres Cruces, para perpetuo monumento histórico en el lugar de su emplazamiento original y actual». En la misma misiva dirigida al intendente se dejaba también expresa constancia de que «la variación de ese destino importaría la restitución del bien donado a su donante, la Iglesia Católica, la cual lo aplicaría según sus posibilidades de acción.»³⁶

Pese a la contundencia de la decisión de los obispos, resultó evidente ya en aquel momento que su iniciativa no contaba con una unánime aceptación en los distintos ámbitos de la Iglesia. En el ámbito público se pudo constatar que el tema suscitaba también polémica en los medios católicos: resulta por demás ilustrativo constatar el

³³ «Este acalorado debate sobre la cruz: para no ser ni subestimado ni despreciado», en *Aquí*, Montevideo, 4 de mayo de 1987, p. 7.

³⁴ «Reflexiones sobre la tolerancia», en *La Mañana*, Montevideo, 6 de mayo de 1987.

³⁵ «Liberalismo y jacobinismo. Y la cruz quedará», en *La Democracia*, Montevideo, mayo de 1987, contratapa.

³⁶ «Argumento de la Iglesia para conservar la cruz donde se ofició la Misa», en *El País*, Montevideo, 9 de abril de 1987.

vivo contraste a este respecto de las opiniones vertidas en la oportunidad por el P. Luis Pérez Aguirre en *Brecha* (en la edición del 29 de mayo) o por la Hna. Julia, de la Comunidad Betania (en la publicación *Juntos*, de la Parroquia de Santa Gema), con los varios editoriales que el también católico Juan José de Arteaga dedicó al tema desde las páginas de *La Mañana*. Por otra parte, muchas de estas diferencias ya se habían venido insinuando desde el inicio de los preparativos para la venida del Papa y en el seno mismo de las comisiones organizadoras de la visita del pontífice, como veremos más adelante.

Acicateada sin duda por las dimensiones que iba tomando la polémica, la Gran Maestría de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay se sintió obligada a emitir un comunicado público respecto al tema. En él y luego de manifestar su *preocupación* por «las secuelas de la estadía del Jefe del Estado Vaticano en Uruguay», la Masonería explicitaba con claridad su opinión en la emergencia:

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

En virtud de ello, el comunicado terminaba con la recomendación de que «el aludido distintivo sea facilitado a las autoridades de la Iglesia Católica, para que ellas la ubiquen, si es de su parecer, en predio de su propiedad».³⁷

Tanto el debate en la prensa, como el *intercambio* de comunicados y manifestaciones públicas de aquellos actores e instituciones más comprometidos con la cuestión planteada, demostraban a las claras que eran muchos los temas involucrados y que la pugna acerca del emplazamiento definitivo de la cruz papal *rozaba* un centro neurálgico de la convivencia ciudadana de los uruguayos.

Tal vez sin una completa conciencia, en los pronunciamientos públicos que agitaban la polémica se entremezclaban *viejos* y *nuevos* temas, pujas tradicionales con el signo de contradicciones más novedosas: a los ecos *batllistizantes* del discurso laicista, de la reproducción de las clásicas fronteras entre lo público y lo privado, de la secularización del Estado y de la vida social, venían a agregarse tópicos más vinculados con el pasado reciente y traumático, como el de la renovación de los diseños de la memoria colectiva o los nuevos significados de la tolerancia en contextos de mayor fragmentación y diversidad cultural. Entre la incomodidad y la creciente pulsión por opinar, cada vez más actores se sintieron convocados por un debate que lentamente se volvió popular y ciudadano.

El trámite en el Parlamento y en los otros poderes públicos

Como había acontecido en otros momentos de la historia del país respecto a polémicas más o menos similares, el trámite del problema fue rápidamente politizado y transferido al terreno de la ley. Los dirigentes políticos pasaron a monopolizar y a dirigir el debate ante una ciudadanía que, en términos generales, no pareció sentirse violentada o molesta porque ello así ocurriera. Como si mediara un fuerte consenso previo, nadie pareció imaginar una solución diferente que dilucidar la controversia a través de una ley. Una vez más, el Parlamento se erigía en el país en el gran *tribunal de alzada* para dirimir un conflicto de esta naturaleza.

Sin embargo, el largo itinerario legal del problema no empezó en el Palacio Legislativo sino en el ámbito más modesto de la Junta Departamental de Montevideo.

³⁷ «Los masones y la Cruz», en *La Mañana*, Montevideo, 6 de mayo de 1987.

Acto primero: el día 9 de abril se puso a consideración de los ediles una iniciativa concreta del intendente Elizalde para que la cruz permaneciera en su emplazamiento de Tres Cruces. Luego de un largo y por momentos ardoroso debate, el cuerpo resolvió por 21 votos contra 10 no aprobar la solicitud de la Intendencia.³⁸

El espectro de opiniones vertidas en la oportunidad por opositores y defensores del proyecto fue realmente extenso y en algunos casos hasta un tanto folklórico. Mientras el edil Fazzio (Partido Colorado) señalaba que con la permanencia de la cruz «se estaría violando la filosofía del Estado», el edil Chocho (Frente Amplio) advertía que «el emplazamiento de la cruz se encuentra junto al Obelisco y (el monumento a) la Bandera» y que «no puede haber un monumento más alto que estos dos símbolos patrios». Por su parte, el edil López (Partido Nacional) fundamentaba su apoyo al proyecto del Intendente en que la cruz sería «una atracción singular en Montevideo».³⁹

El 7 de mayo, casi un mes después, la polémica pública respecto al tema había recrudecido al tiempo que la cruz permanecía en su emplazamiento de Tres Cruces. Ante esta circunstancia, varios ediles manifestaron su malestar ante el incumplimiento de lo dispuesto en la sesión del 9 de abril y ante el giro que había tomado en distintos ámbitos la discusión del problema. En particular, varios miembros de la Junta manifestaron su rechazo ante lo que entendían como *presiones indebidas* de la Iglesia Católica.⁴⁰

Nuevamente se produjeron intensos debates sobre el fondo de la cuestión, abundándose en argumentaciones en un sentido u otro. Entre reiteradas apelaciones (muchas veces de significación contrapuesta) a la tolerancia, disquisiciones de orden filosófico-político o jurídico y elucubraciones diversas respecto al *lugar* de lo religioso en la convivencia ciudadana, el edil Gloodtdofsky (Partido Colorado) explicitó un enfoque de la cuestión que había estado latente desde el comienzo de la disputa pero sobre el que todavía resultaba difícil hablar públicamente: el posible vínculo de esta discusión con la confrontación ya plenamente arraigada en la sociedad uruguaya sobre el tema del juzgamiento de las violaciones de derechos humanos durante el período dictatorial.

En su alocución, Gloodtdofsky se quejó del giro que había tomado la polémica, enfatizando en que venía a contrariar el principal significado de la visita de Juan Pablo II, que había sido «un factor aglutinante en una sociedad [...] que vive momentos de división, momentos de lucha, momentos de enfrentamiento en la búsqueda de un camino cierto, para avanzar, para reconquistar bonanzas perdidas». A poco más de cuatro meses de la aprobación legislativa de la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado (llamada *Ley de Impunidad*, por sus opositores) y ya planteado el recurso de referéndum en su contra, a nadie podía extrañar que —una vez más— una disputa sobre la cruz deviniera en los tópicos de la *unión*, el *conflicto* y la *división* en la sociedad uruguaya.⁴¹

Finalmente, la Junta Departamental resolvió (por 18 votos afirmativos en 31) cursar una minuta de comunicación a la Intendencia con la solicitud de un *inmediato cumplimiento* a lo dispuesto por el cuerpo el día 9 de abril.⁴²

³⁸ «Por 21 votos en 31. La Junta rechazó mantener la cruz en actual emplazamiento», en *El Diario*, Montevideo, 10 de abril de 1987, p. 6.

³⁹ Diario de Sesiones de la Junta Departamental de Montevideo, acta n.º 152, pp. 56 y ss. (sesión del 9 de abril de 1987).

⁴⁰ Diario de Sesiones de la Junta Departamental de Montevideo, acta n.º 156, pp. 134 y ss. (sesión del 7 de mayo de 1987).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

El 17 de marzo el problema llegó al Parlamento, al discutirse en el Senado un proyecto de ley del Dr. Gonzalo Aguirre 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 del nombrado jefe de Estado». En la fundamentación de su proyecto, Aguirre hacía hincapié en 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».⁴³

A partir de allí se inició un largo debate en el que prácticamente participaron todos los senadores presentes. El tono de los opositores al proyecto adquirió una virulencia mayor ante la presunción cada vez más firme de que en ambas cámaras parlamentarias la balanza parecía inclinarse en la perspectiva de aprobar la permanencia en Tres Cruces. En un discurso durísimo, Alfredo Traversoni (Partido Colorado) denunció «*la imposición de la Curia de la política del hecho consumado*», al tiempo que advirtió que la radicación de la cruz en el paraje en cuestión implicaría que «*la República habrá retrocedido en sus tradiciones laicas (y nacionales)*».⁴⁴ En una línea similar se pronunció Carlos Cigliutti (Partido Colorado). «No creo —señaló— que sea 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».⁴⁵ Mientras tanto, Francisco Rodríguez Camusso (Frente Amplio) coincidió en la idea del retroceso grave, preguntándose en uno de los tramos de su alocución: «Pero el Uruguay católico, ¿qué significa?».⁴⁶

Por su parte, entre los más decididos defensores del proyecto figuró el entonces senador Jorge Batlle (Partido Colorado), quien en la ocasión pronunció un encendido discurso que fue destacado muy especialmente en la cobertura periodística que se hizo del debate parlamentario. Uno de los centros de su argumentación giró en torno a la definición de lo que llamó un «*nuevo concepto de laicidad*».

[...] ese sentimiento de laicidad que prevalece en la vida nacional se ha transformado en una actitud que [...] no creo que haga bien a [...] ninguna 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.⁴⁷

A partir de ese concepto de *laicismo positivo* —como lo calificó—, Batlle concluía:

[...] 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 tiene que volver a tener importancia primera en la vida de los seres humanos.⁴⁸

⁴³ Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, tomo 305, pp. 391 y ss. (sesión del 14 de mayo de 1987).

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 397 y 398.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 405.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 421.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 418 y ss.

⁴⁸ *Ibidem*.

El proyecto resultó finalmente aprobado por 19 votos en 31. Los senadores pertenecientes al Partido Nacional y al Frente Amplio votaron en bloque a favor y en contra del proyecto respectivamente. Sólo el Partido Colorado se dividió en la ocasión: ocho de sus senadores votaron afirmativamente (J. Batlle, E. Capeche, M. Flores Silva, R. Jude, O. Lenzi, A. Ricaldoni, J. A. Singer y J. J. Zorrilla) y seis lo hicieron por la negativa (C. Cigliutti, J. C. Fa Robaina, J. C. Rondán, B. Pozzollo, A. Traversoni y E. Tarigo).⁴⁹

El proyecto pasó entonces a la Cámara de Representantes, que lo discutió intensamente los días 9 y 10 de junio. Como signo del grado de involucramiento que había despertado la cuestión, nuevamente en este cuerpo volvieron a participar casi todos los legisladores, en sesiones con asistencia desusada y con intervenciones extensas y controvertidas. Asimismo, la mayoría de los diputados que hablaron dejaron constancia previa de que lo hacían desde su condición de ciudadanos, sin disciplinamientos político-partidarios, confesando al mismo tiempo la perspectiva particular de cada uno respecto a la práctica religiosa.

A más de dos meses de iniciado el debate público sobre el tema, en sus argumentaciones los diputados no pudieron innovar mayormente. Se volvieron a reiterar algunos de los ejes principales de la polémica: el *lugar* de lo religioso entre las fronteras de lo público y de lo privado; las relaciones entre la Iglesia y el Estado; las concepciones de la tolerancia, la laicidad y el pluralismo; los significados de la cruz, en diversos planos, y de su permanencia en tanto monumento; los *valores nacionales* y su afectación o confirmación en la querrela; la fecundidad o no de la discusión suscitada, etcétera.

Pese a todo, algunos legisladores agregaron en sus alocuciones algún *color* más a la polémica. Entre quienes más protagonizaron el debate en la Cámara Baja debería destacarse a los diputados Pasquet, Fau, Sturla, Rocha Imaz, Asiaín, Rovira, entre otros.

El diputado Rocha Imaz (Partido Nacional), por ejemplo, se manifestó contrariado de que el Parlamento discutiera un tema de esa naturaleza:

[...] parecería que las cosas espirituales deberían esperar su turno mientras el país resuelve los asuntos importantes que tiene pendientes. [...] El error es original. Consiste en haber llevado el tema al Senado y luego haberlo traído aquí. [...] (No) se trata de un problema que divida, pero sí es un terreno peligroso de transitar.⁵⁰

El diputado Fau (Frente Amplio) cuestionó directamente a ambos partidos tradicionales, primero a través de una fuerte crítica dirigida en forma directa a la persona del presidente Sanguinetti («un jefe de Estado uruguayo no puede promover medidas que impliquen una lesión al principio de la laicidad») y luego 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»). Finalmente concluyó: «Setenta años de convivencia pacífica y tolerante desembocan ahora en un punto de discordia en la sociedad uruguaya».⁵¹

Por su parte, el diputado Asiaín (Partido Colorado) lanzó en la Cámara tal vez la condena más virulenta a la Iglesia Católica de toda la polémica:

La historia de esta y de otras cruces es muy poca santa. [...] Lisa y llanamente, el dogma de la cruz y este pretendido homenaje como símbolo hoy son un contrasentido.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 432 y 433.

⁵⁰ Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, tomo 628, p. 626 (sesión del 10 de junio de 1987).

⁵¹ *Ibidem*, pp. 631 y ss.

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.⁵²

La Cámara resolvió finalmente, por 48 votos afirmativos contra 41, aprobar el proyecto de ley, con lo que concluía su trámite legislativo. Nuevamente el Partido Colorado fue el que dividió el voto de sus legisladores, aunque en esta oportunidad hubo *disidentes* en las otras bancadas: en el Partido Nacional, R. Rocha Imaz votó en forma negativa, mientras que en el Frente Amplio el diputado demócrata cristiano H. Lescano votó afirmativamente el proyecto.⁵³

Hubo una última derivación del asunto en la Junta Departamental, en la sesión del 11 de junio, ocasión en la que el edil Mangino formuló un duro cuestionamiento ante un editorial de Gonzalo Aguirre en *La Democracia*, titulado «Y la cruz quedará...».⁵⁴

Algunos de los asuntos en cuestión

Luego de esta descripción genérica del trámite que tuvo la aprobación legal de la permanencia de la cruz en el emplazamiento de Tres Cruces y registradas también en forma sumaria las principales argumentaciones confrontadas en el debate, corresponde ahora señalar algunos temas y cuestiones desde los cuales interpretar e interpelar todo el episodio.

Comencemos el análisis desde una hipótesis fuerte. A nuestro juicio, las alternativas de la polémica reseñada bien pueden ser percibidas como la *punta de un iceberg* que se vincula directamente con el territorio decisivo del imaginario colectivo uruguayo y con su situación actual de inestabilidad y restauración limitada. En esa dirección, resulta plausible suponer que un análisis atento de las muchas implicaciones del debate en torno a la permanencia de la cruz permite visualizar la presencia resistente del viejo y tradicional imaginario uruguayo en materia religiosa, aunque ya erosionado en forma visible y con una existencia conflictiva.

De acuerdo con Ernesto Laclau,⁵⁵ un imaginario colectivo refiere a un conjunto de discursos, representaciones y símbolos que totalizan el campo de una experiencia colectiva y le dan un peculiar horizonte de futuro. Desde esa definición y a partir de la hipótesis antedicha, el seguimiento de la polémica pública en torno a la cruz parecería evidenciar un viejo imaginario tradicional todavía sobreviviente entre los uruguayos pero con una existencia debilitada y reducida, con menos capacidad para involucrar y para *acomunar* al *nosotros* nacional y, sobre todo, menos apto para producir *señales de futuro*. En puridad se podría decir que se trata de un imaginario en crisis, que sin embargo no termina de ser desplazado por construcciones nuevas y alternativas en ese plano.

A continuación se trabajará sobre esta hipótesis primaria desde dos perspectivas. La primera apunta a destacar cómo las distintas fundamentaciones de este debate de 1987 reconocen como ejes centrales algunos de los referentes clásicos de ese viejo imaginario uruguayo, restaurado pero también debilitado. En otros trabajos sobre temas más o menos afines hemos destacado cinco grandes núcleos de configuración y

⁵² *Ibídem*, p. 686.

⁵³ *Ibídem*, p. 698.

⁵⁴ «Liberalismo y jacobinismo. Y la cruz quedará», en *La Democracia*, Montevideo, 12 de junio de 1897, p. 24.

⁵⁵ Ernesto LACLAU, «Populismo y transformación del imaginario político en América Latina» (mimeo), trabajo inédito del citado autor que nos cediera gentilmente Francisco Panizza.

resignificación del imaginario tradicional de los uruguayos: la comunicación con el pasado, la relación con la política, la *obsesión* por integrar el *adentro*, el rol constituyente del *afuera*, y la cuestión del futuro y la viabilidad. Precisamente, nuestro objetivo apunta en primer término a destacar cómo la polémica estudiada *atravesó* de manera preferencial estos núcleos.⁵⁶

El problema de la *comunicación con el pasado*, por ejemplo, aparece de manera permanente en las fundamentaciones de unos y otros. Más aún, los distintos actores de la polémica en algún momento buscaron justificar sus posiciones con referencia a una determinada lectura del pasado nacional o universal. Así, además de invocarse toda clase de antecedentes, se suceden numerosas remisiones a temas históricos, desde el debate sobre la pertenencia del país a la matriz cristiano-occidental, hasta los significados de la tradición laicista del país, la renovación del debate de comienzos de siglo entre Batlle y Ordóñez, Díaz y Rodó, el itinerario secularizador de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado, la relación entre símbolos religiosos y símbolos nacionales, etcétera.⁵⁷

Por su parte, como ha sido dicho, *una amplia y rápida politización* marcó en distintos niveles un debate en el que los principales protagonistas fueron los políticos y que terminó de dilucidarse en el Parlamento y por la vía de una ley. En ese mismo sentido, no casualmente el grupo más cuestionado y dividido ante la polémica suscitada fue sin duda el batllismo, identificado históricamente con la tramitación política del tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el Uruguay contemporáneo.

Ambas referencias —la del pasado y la política— aparecían por ejemplo claramente ejemplificadas en el siguiente fragmento de la alocución del entonces senador E. Rodríguez Moreno (F. Amplio):

(La permanencia de la cruz) es una especie de cuerpo extraño injertado en nuestra mentalidad tolerante y laica, que se ha desarrollado a través de años de discusión, de quehacer, de lucha y de pasión, de años en que vimos la figura de un gran gobernante enfrentando a la Iglesia y la acción de esta actuando militantemente contra aquel.⁵⁸

El tercer referente fue el de *la obsesión por la integración del adentro* o, parafraseando a Germán Rama, el soporte de la *sociedad hiperintegrada* (e *hiperintegradora*). Aquí radicó sin duda uno de los núcleos de mayor controversia en la polémica, en relación con la vigencia o no de un laicismo disciplinador, que persistía en ser ofrecido como cimiento sólido de un nosotros integrado pero a la vez uniformizante, con la gran referencia de un Estado que, pese a su crisis, para muchos continuaba detentando una suerte de monopolio del espacio público en la sociedad uruguaya. Esa ecuación rígida que asimilaba *lo público* con *lo estatal* restringía naturalmente al ámbito de lo privado los símbolos y manifestaciones de los *diferentes*, de los *creyentes* de

⁵⁶ Cf. Gerardo CAETANO, «Notas para una revisión histórica sobre la “cuestión nacional”», en Hugo Achugar (ed.), *Cultura(s) en el Uruguay de fin de siglo*, Montevideo, FESUR-TRILCE, 1991, pp. 17-45.

⁵⁷ Resulta de interés advertir cómo a posteriori de este debate y hasta el día de hoy, las indagaciones históricas sobre el tema de la secularización se han multiplicado y renovado en forma visible. Para citar solo tres ejemplos ilustrativos entre otros que podrían referirse, y por orden cronológico: Gerardo CAETANO, Roger GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919)*, tomo 1 «Catolicismo y privatización de lo religioso», o. cit.; José P. BARRÁN, *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay. 1730-1900*, Montevideo, EBO, 1998; Pablo DA SILVEIRA, Susana MONREAL, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista...*, o. cit.

⁵⁸ Diario de sesiones de la Cámara de Senadores, tomo 305, p. 423 (sesión del 14 de mayo de 1987).

cualquier fe (religiosa o no), de las *minorías* que trasgreden el *rasero* y la *medianía* de la *sociedad hiperintegradora*.⁵⁹

También, aunque en menor medida que los restantes, el tema del *afuera* constituyó un aspecto aludido con frecuencia en el caleidoscopio de posiciones manejadas. A pesar de que en buena medida se trató de un debate bastante autorreferido a lo local, hasta provinciano en varios de sus pasajes, tampoco faltaron remisiones *hacia afuera*: muchos de quienes defendieron la permanencia de la cruz lo hicieron argumentando que de esa manera se ratificaba uno de los principales significados de la venida del Papa, en tanto expresión de reencuentro del Uruguay con el mundo y con la historia. (Más de uno llegó a comparar el impacto de la visita papal con la del general De Gaulle, en los años sesenta).

Finalmente, también apareció la referencia del futuro, que irrumpió en forma reiterada aunque contradictoria en las posiciones enfrentadas. Por un lado, entre los opositores a la permanencia de la cruz se insistió en que esta polémica venía a dividir a los uruguayos cuando se necesitaba más que nunca la *unidad nacional* para superar definitivamente un tiempo de conflictos (en obvia referencia al tema de la *ley de caducidad*). En contrapartida, quienes defendían la iniciativa enfatizaban en que lo que demandaba el futuro era que los uruguayos trascendieran en estos temas los posicionamientos de antaño y que se reencontraran ante el desafío de debatir este tipo de temas sobre bases completamente nuevas. En una u otra clave, la polémica volvía a articularse fuertemente con los tópicos del futuro y del destino nacionales.

De esa manera, el itinerario y los avatares de la polémica en torno a la permanencia de la cruz venían a revelar también la restauración limitada del viejo imaginario en la ratificación de algunas obsesiones ya clásicas en el Uruguay contemporáneo. De todos modos, el *espejo* colectivo de estas *obsesiones* ya no transmitía con claridad las imágenes y algunos consensos de otrora.

El lugar de lo religioso en el marco de una sociedad fragmentada

Finalmente, la segunda perspectiva desde la que se pretende trabajar la hipótesis señalada tiene que ver directamente con el registro de dos grandes cuestiones que, a nuestro juicio, vino a poner de manifiesto el debate sobre la permanencia de la cruz.

a) La primera cuestión a destacar en el debate tiene que ver con las posibilidades de una nueva delimitación de las fronteras de lo público y de lo privado y una consiguiente recolocación del *lugar de lo religioso* en la vida social de los uruguayos.

Sin duda que este es un tema central en la historia uruguaya y que mucho tiene que ver —como ha destacado en especial Francisco Panizza— con la modalidad peculiar en que se procesó en el país la delimitación originaria del *espacio público*. Como se ha señalado, este tendió a configurarse en relación directa y casi monopólica con el Estado, que desde su origen ha cumplido tradicionalmente en el país —con más o menos éxito, según los períodos— un doble rol instrumental y simbólico: lo primero en tanto vía privilegiada —junto con los partidos— para la *construcción política del orden social*; lo segundo como símbolo y referencia preferida para la identificación de la

⁵⁹ Sobre estos temas cf. Germán RAMA, *La democracia en Uruguay*, Montevideo, ARCA, 1989; y Gerardo Caetano, «Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario», en BARRÁN, CAETANO, PORZECANSKI (dirs.), *Historias de la vida privada en el Uruguay*, tomo 3 «Individuo y soledades (1920-1990)», Montevideo, Taurus, 1998, pp. 17 y ss.

unidad social. Dentro de esa construcción del *espacio público*, el *lugar de lo religioso* no podía ser otro que el ámbito de lo privado.⁶⁰

El diputado Ope Pasquet, en su alocución en Cámaras, desarrolló una fundamentación que en lo sustantivo venía a reeditar las clásicas respuestas ante estos dilemas del imaginario clásico.

Lo que se procura evitar [...] es la indebida injerencia de las religiones en actos y en dominios que están reservados a la vida de la ciudadanía y a la vida pública, es decir, a lo que es propio de la actividad del Estado. [...] A nosotros no nos molesta que la Iglesia Católica levante esa cruz, o cualquier otra, o la señal religiosa que desee, en cualquier predio de su propiedad [...]. A lo que nos oponemos es a transformar esa expresión de ideas o de sentimientos religiosos en monumentos públicos. [...] Y hasta diría más: no me molesta que esté en un lugar público, siempre y cuando no se haga de ella un monumento público; hasta eso llego, quizás apartándome de fórmulas rigurosas. [...] ¿Podría decirse que sea todo el país el que homenajea un símbolo religioso? ¡No, señores! [...] Ese fenómeno estrictamente individual no puede expandirse y ocupar el ámbito del Estado [...]. El Estado no puede crear; tampoco puede oponerse a los que creen. [...] Allí está su neutralidad, su carácter arreligioso.⁶¹

A la luz de la extensión y la virulencia de la polémica analizada, cabría preguntarse si este tipo de argumentaciones tenía hacia 1987 la misma persuasividad que otrora. En cualquier perspectiva, las alternativas de la discusión, que sorprendieron a la mayoría de los actores y observadores, venían a demostrar que en la sociedad uruguaya había espacios y hasta cierta avidez por rediscutir este tipo de *asuntos* y que sobre ellos resultaba cada vez más arduo y difícil producir acuerdos fuertes en un sentido u otro.

En varias de las posiciones analizadas, incluso desde bandos distintos en la querrela, se planteó este tema de la complejidad creciente del tópico de las fronteras de lo público y lo privado, y el rol del Estado en esos planos. La permanencia de un símbolo religioso en un lugar privilegiado del espacio público y ciudadano —«tan ostensible, tan a la vista», como diría el diputado Rocha Imaz— venía entonces a traducirse en una disputa renovada en torno a la reubicación de lo religioso en el terreno del imaginario colectivo.

b) La segunda cuestión tiene que ver con el replanteo y la renovación de ciertos tópicos tradicionales de la agenda cultural (en sentido amplio) de los uruguayos: la tensión homogeneidad-heterogeneidad, la sensibilidad ante la diferencia y el nuevo multiculturalismo propio de la fragmentación social en curso, la construcción democrática en el marco de una sociedad cada vez más diversificada y sectorizada, no como implantación de *una* cultura sino como *pacto de culturas*.

En varios momentos de la polémica, y desde escenarios y posiciones divergentes, una interrogante pareció perfilarse como central: ¿cómo integrar socialmente en estos temas sin disciplinar —en un sentido u otro— y desde el respeto a la diferencia? En especial, en la confrontación planteada a propósito de los discernimientos en torno a categorías y términos como laicismo y laicidad, neutralidad u hostilidad del Estado, en varios pasajes pareció insinuarse la necesidad de una nueva sensibilidad multicultural que, en cualquier hipótesis, requeriría más de una reconceptualización profunda.

⁶⁰ Cf. Francisco PANIZZA, *Uruguay: batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay batllista*, Montevideo, EBO, 1990.

⁶¹ Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, tomo 628, pp. 559 y ss. (sesión del 9 de junio de 1987).

La emergencia, en más de una de las argumentaciones, del manido tema de la identidad cultural y de los *valores nacionales* puso de manifiesto en forma reiterada radicales discrepancias respecto a los *contenidos* de esos *continentes*. En ese marco, el diputado Carlos Cassina (Frente Amplio), luego de considerar como «*increíble*» que «*después de setenta años de consagrada la laicidad del Estado se estén vertiendo ciertos conceptos*», llegaba a señalar:

[...] hablar de religión en el seno de un órgano político que integra uno de los poderes del Estado, supone violar la prescindencia que en materia religiosa el Estado tiene consagrada en su Constitución. Pero no solo está en la Constitución, sino que ello constituye uno de los valores de la sociedad uruguaya.⁶²

En la sesión anterior de la Cámara, el diputado Héctor Martí Sturla (Partido Nacional) se pronunciaba sobre la misma cuestión pero en una forma diametralmente opuesta:

A mi juicio, es altamente oportuno y conveniente que la Cámara, que el Parlamento en su conjunto, discuta acerca de estos temas [...] (que apuntan) sobre algo que es más trascendente todavía: los valores que informan a la sociedad uruguaya en su conjunto, la asunción de nuestro pasado y de nuestra raíz cultural. [...] Me pregunto e interrogo a la Cámara sobre cuáles son las raíces culturales y espirituales de esta civilización a la que pertenecemos. También pregunto si esas raíces no se sintetizan en la cruz mejor que en ninguna otra cosa. [...] Somos, en nuestra bienaventuranza, en nuestra tragedia colectiva y también en esta dimensión americana, hijos de la cruz.⁶³

La contraposición radical de pareceres en torno a estos temas aludía de paso al terreno *movedizo* y urticante en aquella sociedad de la unidad y del conflicto ciudadanos, en momentos en que ya comenzaba a perfilarse la gran línea divisoria de los años venideros, a propósito del último gran tema pendiente de la dictadura y de la transición configurado por la eventualidad de ratificación o derogación por la vía del referéndum de la Ley de Caducidad, finalmente respaldada por la ciudadanía, en abril de 1989.

Sintonías y anticipaciones

Tras estas disputas y el tono beligerante de las posiciones enfrentadas, emergía una vez más la renovada controversia sobre la identidad colectiva de los uruguayos y sus sustentos contemporáneos. No resultaba casual que el debate en torno a un tema de profunda connotación religiosa se proyectara rápidamente hacia estos tópicos de la identidad y constituyera un detonador de discusiones acaloradas sobre ese problema. Tradicionalmente, cuando los uruguayos han discutido sobre estos temas, lo han hecho en realidad sobre muchas otras cosas. La pugna sobre una eventual recolocación de lo religioso en la vida social de los uruguayos venía así a sacudir casi inevitablemente el territorio conflictivo de un imaginario colectivo restaurado y aún sobreviviente, pero a la vez sumamente frágil.

No cabe duda tampoco que todo el episodio, desde la visita del Papa hasta la instalación de la cruz y el posterior debate acerca de su permanencia en el paraje de Tres

⁶² Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, tomo 628, pp. 661 y ss. (sesión del 10 de junio de 1987).

⁶³ Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, tomo 628, pp. 587 y ss. (sesión del 9 de junio de 1987).

Cruces, fue adquiriendo de manera gradual una significación completamente imprevisible, muy distante de las estimaciones iniciales. La sorpresa, a la que de manera insistente aludieron en distintos momentos muchos de los principales protagonistas de la controversia pública, fue sin duda uno de los aspectos más señalados de todo el proceso analizado. En más de un sentido fueron sorprendidos por el curso de los acontecimientos tanto los que subestimaron en lo previo el episodio, como aquellos que intuyeron muy tempranamente que la visita papal podía generar más de un acontecimiento inusual. Aun hasta quienes pudieron planificar —en más de un sentido y muy tempranamente— una eventual permanencia de la cruz en su emplazamiento de Tres Cruces seguramente se vieron desbordados por las múltiples derivaciones del debate.

Por muchos motivos, como vimos, aquel Uruguay de 1987 presentaba un terreno fértil para una polémica de ribetes tan especiales. En más de una perspectiva, varios de los *asuntos* planteados por este debate permanecerían abiertos y vigentes y se renovarían en la agenda pública de los años siguientes. Asimismo, pese a sus perfiles provincianos, todo el acontecimiento sintonizaba con un *retorno de lo religioso* que poco a poco permearía con fuerza los contenidos de la globalización en curso. También en ese sentido, más allá de la anécdota superficial, el itinerario singular de esta polémica de 1987 puede ser señalado como un *signo de los tiempos*.

IV. Los últimos años y sus señales

Sistema de creencias y religiones institucionalizadas: «creer sin pertenecer»

A casi veinte años de la polémica analizada, a propósito de la instalación en la vía pública de la cruz que presidió las celebraciones de la visita papal de 1987, puede decirse que muchos de los fenómenos que por entonces apenas se insinuaban o intuían parecen haber encontrado confirmaciones y consolidaciones firmes entre nosotros. En particular, fenómenos como la recolocación del *lugar de lo religioso* en el mapa de la sociedad uruguaya, así como una reformulación entonces incipiente y luego más vigorosa de las viejas pautas secularizadoras y laicistas, y de las relaciones tradicionales entre religión y política en el Uruguay,⁶⁴ han obtenido en los años que siguieron a aquel episodio ratificaciones visibles. Estos fenómenos han provenido, en sus raíces más profundas, tanto de procesos propios del plano local, así como consecuencia de transformaciones de corte más universal y planetario, muchas de ellas características del proceso actual de la llamada globalización.

En efecto, como veremos más adelante, muchos de los temas recién aludidos parecieron *estallar* en los últimos años desde *afuera* y desde *adentro*. Por un lado, entre nuevos procesos de desinstitucionalización, individuación y flexibilización doctrinal, puede percibirse una fuerte reestructuración de la oferta religiosa en el mundo contemporáneo, lo que también llega al Uruguay, pese a su inveterada vocación de aislamiento. De modo simultáneo, los modelos teóricos y las categorías de análisis —entre ellas y de un modo preferencial, las de secularización o laicización— que signaban la *sabiduría convencional* y hasta el *sentido común* de los uruguayos respecto al análisis

⁶⁴ Cf. por ejemplo, entre otros trabajos, Néstor DA COSTA, Guillermo KERBER, Pablo MIERES, *Creencias y religiones. La religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*, Montevideo, Trilce, 1996; Néstor DA COSTA, *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo*, Montevideo, CLAEH-Centro UNESCO, Montevideo, 2003; Juan ELIZAGA, *Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay*, Montevideo, Ed. La Llave, 1988; Renzo PI HUGARTE, *Los cultos de posesión en el Uruguay. Antropología e historia*, Montevideo, EBO, 1998; entre otros.

de los fenómenos religiosos, han experimentado en estos últimos lustros reformulaciones profundas de cara a requerimientos y exigencias no previstos. De ese modo, los acontecimientos históricos del cambio de siglo y milenio no solo han replanteado el retorno de los temas religiosos con fuerza inusitada (de «la revancha de Dios» ha hablado, por ejemplo, el polémico Samuel Huntington en su controvertido libro *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*),⁶⁵ sino que también han empujado hacia una revisión profunda de los paradigmas teóricos más pertinentes para el estudio de los cambios producidos y de los nuevos fenómenos emergentes.

Aquellos pronósticos ingenuos respecto a una continua e ineluctable expansión de la secularización —según las formas y el tono *moderno* y *progresista* del liberalismo del siglo XIX— parecen haberse derrumbado. Lo que emerge en su lugar no parece sencillo de describir y calificar. Los procesos que se anotan resultan múltiples y a menudo contradictorios: surgimiento de nuevos movimientos y prácticas de carácter religioso; desinstitucionalización y diseminación de *lo religioso* en la sociedad;⁶⁶ irrupción de una *nebulosa místico-esotérica* que se consagra en una suerte de *religión a la carte*, fuertemente individual y móvil;⁶⁷ crecimiento en distintas partes del mundo de movimientos extremistas e integristas con fondo religioso; reformulación de las modalidades de relación entre religión y política; etcétera.

En una ponencia sobre el tema «Religión y globalización», el investigador italiano Enzo Pace describía recientemente algunos de los cambios más significativos de las religiones en este comienzo de milenio, poniendo énfasis en lo que llamaba *proceso de liberalización religiosa*. Para Pace, ese concepto aludía al

alejamiento de los creyentes de las religiones institucionales o la débil pertenencia (e identidad) del individuo (respecto) a las instituciones religiosas «de nacimiento». [...] La religión liberada del control institucional y devuelta a la gestión de la libre iniciativa individual se convierte en una nueva fuente de imaginación simbólica y gana una nueva visibilidad [...]. (Se posibilita así) una especie de nueva síntesis a medida de las exigencias de la acción social de sujetos o de grupos de sujetos, una *world-religion* visible, que se puede consumir sin tener que pasar cuentas con las instituciones tradicionales de tipo religioso.⁶⁸

Crear sin pertenecer parece ser entonces la tónica dominante en la configuración de las nuevas identidades religiosas, tanto en lo individual como en lo colectivo. Las nuevas identidades religiosas participan, en suma, del surgimiento de esas nuevas identidades sociales más *light*, más efímeras e intercambiables, propias a menudo de un

⁶⁵ Samuel P. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 112 y ss.

⁶⁶ Sobre esta temática específica ha aportado interesantes elementos Danièle HERVIEU-LÉGER. Cf. por ejemplo su libro *Vers un nouveau christianisme?*, París, Ed. du Cerf, 1986; sus textos «Tendenza e contraddizioni della modernità europea» y «Società e atteggiamenti religiosi in Francia», incluidos en la obra colectiva *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Agnelli, 1992; y *La religion pour mémoire*, París, Ed. du Cerf, 1993.

⁶⁷ Cf. los textos incluidos en el número 13-14 de los *Cuadernos de Actualidad Internacional*, publicados en Montevideo por la editorial Trilce en 1995, cuyo tema monográfico es «Las religiones en el fin del milenio». Resulta de especial interés para esta temática particular el artículo de Françoise CHAMPION, «Religión y modernidad. Nuevos movimientos religiosos y nuevas religiosidades místico-esotéricas», o. cit.

⁶⁸ Enzo PACE, «Religión y globalización», ponencia presentada en la VI Jornada sobre Alternativas Religiosas na America Latina, celebrada en Porto Alegre entre el 6 y el 8 de noviembre de 1996.

espiritualismo solo emocional y contemplativo, que rehuye el compromiso más duradero y perdurable con el involucramiento en los procesos sociales y personales más concretos. Este proceso, tan propio de nuestra *modernidad tardía*, se emparenta sin embargo en más de un sentido con algunos de los dilemas y conflictos que marcaron la experiencia histórica de nuestra *modernidad inicial*. En ese marco, la percepción de esta nueva religiosidad *New Age* y de las fuertes consecuencias que genera en todos los niveles, incluso en el campo de las grandes religiones institucionales,⁶⁹ indirectamente impulsa también que *revisitemos* el cambio de perspectiva en torno a los límites y alcances de tópicos como los de la secularización y laicidad.

Religión y política en el Uruguay de los últimos años: hacia nuevas concepciones

En el ámbito más local, el replanteo de toda esta problemática alude al desarrollo de algunos cambios sociales y culturales que sin duda *engranan* con varios de los fenómenos y procesos universales que antes se mencionaban. Al tiempo que ha surgido renovada evidencia sobre una cierta erosión de la tradicional percepción del Uruguay como *país laico y sociedad secularizada*, se advierten transformaciones relevantes respecto a la valoración y a los *usos* sociales y hasta políticos —en un sentido amplio— de lo religioso entre los uruguayos.⁷⁰ En esa dirección, se advierten indicios acerca de un pasaje gradual de la nítida vigencia del viejo modelo (que como veremos tendió a confinar y relegar a la religión al ámbito de lo privado), hacia una situación actual caracterizada por una —tal vez todavía incierta— relocalización general de las manifestaciones religiosas y por una redefinición de las fronteras entre lo público y lo privado en la sociedad uruguaya.⁷¹

En las últimas décadas se han sucedido en el país algunos episodios y fenómenos que efectivamente parecen apuntar en esa dirección. Desde el debate analizado a propósito de la permanencia en la vía pública de la cruz que sirvió para la ceremonia litúrgica realizada cuando la visita papal de 1987, no han dejado de sucederse acontecimientos vinculados en forma más o menos directa con los temas de fondo objeto de nuestro análisis: el establecimiento de otros monumentos religiosos en espacios públicos; la presencia expansiva de programas religiosos proselitistas en los medios de comunicación; la consolidación de manifestaciones multitudinarias a propósito de viejas y nuevas festividades y ceremonias de origen religioso diverso; la irrupción de algunos acontecimientos novedosos en lo que hace a la relación de las autoridades y de los poderes públicos con las instituciones religiosas en general; entre otros. Parece pertinente registrar algunos ejemplos significativos sobre este particular.

Ya en el análisis de los pronunciamientos ocurridos durante la discusión de la permanencia de la cruz del Papa en Tres Cruces pudo observarse transformaciones notables en la conceptualización de temas como secularización y laicidad por

⁶⁹ A propósito de la respuesta de las grandes religiones institucionales ante este *proceso de liberalización religiosa*, señala Enzo Pace: «[...] las grandes religiones se globalizan, banalizando las diferencias, incluso importantes, que existen entre ellas. [...] Desde hace tiempo las grandes religiones se esfuerzan en hablarse mutuamente, en encontrar lugares de comunicación y de diálogo no tanto sobre temas estrictamente teológicos, sino sobre problemas del género humano» (E. Pace, «Religión y globalización», o. cit.).

⁷⁰ Cf. por ejemplo Néstor DA COSTA, Guillermo KERBER, Pablo MIERES, *Creencias y religiones...*, o. cit.

⁷¹ Para un desarrollo más amplio sobre este último particular, cf. J. P. BARRÁN, G. CAETANO, T. PORZECANSKI, «Construcción y fronteras de lo privado. Teoría e Historia», en *Historias de la vida privada en el Uruguay*, tomo I «Entre la honra y el desorden (1780-1870)», Montevideo, Taurus, 1996, pp. 8-72.

connotados dirigentes de los partidos uruguayos. También, como vimos, pudo constatarse la persistencia del viejo discurso en otros dirigentes, con lo que se pone de manifiesto un escenario no exento de polémicas ni de diferencias de opinión sobre este particular.

Como también se ha podido registrar, el Partido Nacional es aquel en el que las posiciones sobre estos temas han sufrido menos modificaciones. Aun con matices, dentro de la colectividad nacionalista ha persistido un posicionamiento cercano al discurso católico, con fuertes sintonías con las posiciones defendidas por la Iglesia Católica en lo que tiene que ver con temas morales⁷² y con las valoraciones más globales sobre las formas más libres y flexibles de relación entre religión y política. Respecto a este último punto aludido, entre otros ejemplos podrían mencionarse los actos religiosos protagonizados por el ex presidente Luis Alberto Lacalle al comienzo y al final de su mandato, así como invocaciones religiosas y expresiones de fe católica protagonizadas por dirigentes nacionalistas al asumir sus cargos durante la administración iniciada en 1990.⁷³

El cambio resultó más visible en el Partido Colorado, y generó incluso algunas disputas internas, que se han ido diluyendo con el tiempo. Quienes lideraron esta renovación en la clásica visión batllista sobre el concepto de laicidad fueron sin duda los principales líderes de la colectividad en estos últimos veinte años, Jorge Batlle y Julio María Sanguinetti. Por cierto que este cambio en la conceptualización de la laicidad en estos dos ex presidentes no ha respondido en modo alguno a un cambio en su perspectiva personal en relación con la fe. Batlle ha mantenido un planteo espiritualista, tal vez deísta, pero en modo alguno comprometido con una fe religiosa institucionalizada o formal.⁷⁴ En relación con Sanguinetti, él ha seguido manifestándose de manera consistente como «agnóstico», postura que, por lo que sabemos, no ha variado a lo largo de toda su vida.⁷⁵

Ya se ha analizado en detalle el discurso del entonces senador Batlle en ocasión del debate de 1987, en el que defendía un concepto de *laicidad positiva* contraria a las viejas concepciones que a su juicio la volvían «un instrumento de carácter negador de la fuerza espiritual, [...] de la raíz espiritual de cada uno de nosotros». En cuanto a

⁷² Puede resaltarse aquí la unanimidad sin fisuras, de la postura defendida por los legisladores nacionalistas frente a temas como el del aborto y otros similares, unanimidad que no se dio en ninguno de los otros partidos, con la excepción claro está de la Unión Cívica, que sin embargo solo tuvo representación parlamentaria durante la primera administración democrática.

⁷³ Sobre este particular puede recordarse la invocación a María, del Lic. Corbo, al asumir su cargo como presidente del Consejo de Enseñanza Secundaria, postura que mereció un planteamiento oficial en sentido contrario del Prof. Alfredo Traversoni, integrante por entonces del CODICEN, que entendió que esa invocación en un acto oficial «violaba el principio de laicidad».

⁷⁴ Sin embargo, no ha dejado de sorprender el vínculo muy estrecho que el Dr. Batlle tuvo desde la presidencia con el controvertido arzobispo de Montevideo, Mons. Cotugno, a quien inesperadamente designó como presidente de la Comisión para la Paz (cuando este prelado no presentaba ningún antecedente en materia de compromiso con la causa de los detenidos desaparecidos durante la dictadura militar). En un mismo sentido podría anotarse la presencia creciente de connotados integrantes del Opus Dei entre varios de los principales dirigentes de la Lista 15. También cabe señalar aquí diversidad interna en el sector: un ejemplo por demás ilustrativo en esta dirección lo dio en la pasada legislatura la entonces diputada Glenda Rondán, activa militante de la llamada *Bancada femenina*, que además fue quien impulsó, con costos y controversias visibles dentro de la Lista 15, el proyecto de despenalización del aborto.

⁷⁵ Asimismo resulta notorio que el Foro Batllista tiene entre sus filas a connotados masones y que sería impensable que asumiera protagonismo en el sector una figura adscripta a una organización eclesial del tipo del Opus Dei. También ha resultado visible que las posiciones de los legisladores foristas sobre temas morales han sido mucho más independientes y en general diversas a las mantenidas por las jerarquías católicas.

Sanguinetti, pese a su persistente agnosticismo y a su defensa acendrada del concepto de laicidad, desde hace mucho tiempo, antes incluso de asumir por primera vez la presidencia de la República en 1985, ha liderado intelectualmente en su partido y aun ante la opinión pública en general una visión de cambio similar —aunque no estrictamente igual— a la defendida por Batlle en su discurso antes referido. Para citar un ejemplo en tal sentido podría referirse el discurso del entonces presidente Sanguinetti en ocasión de la primera visita oficial de un mandatario uruguayo al Vaticano, realizada el 26 de mayo de 1996. En esa oportunidad, Sanguinetti expresó entre otras cosas:

Nuestro Estado es un Estado laico, pero entendemos el laicismo no como una actitud contraria a la religión, sino como una actitud de neutralidad y de imparcialidad frente a las religiones, y nunca como una actitud de hostilidad. [...] (En ocasión) de su primera visita al Uruguay —que tanto nos honrara— quedó allí una cruz y ello dio lugar a un interesante debate precisamente sobre los límites del Estado. Tuvimos el honor entonces, como presidente, de proponer y defender que esa cruz permaneciera allí como un hito histórico, que lo es sin duda, de la evolución de nuestro país. Y ella marca, a nuestro juicio, lo que es nuestro concepto de la laicidad: un Estado que es imparcial en los debates religiosos, pero que lejos de ser contrario al espíritu religioso lo reconoce y lo protege como una de las grandes expresiones del espíritu del país.⁷⁶

También ha habido cambios en el seno de la izquierda, hoy fuerza gobernante en el país. Como señalamos al comienzo mismo de este texto, el actual presidente Tabaré Vázquez, a quien se syndica con fuerte argumentación como perteneciente a la Masonería,⁷⁷ ha liderado también una nueva concepción en torno al concepto de laicidad que, junto con otros de sus pronunciamientos⁷⁸ y decisiones, no ha dejado de generar algunas controversias dentro de las filas frenteamplistas. Pero más allá de todo esto, su renovada visión frente al tema de la laicidad y al de las relaciones entre religión y política, se puso de manifiesto en toda su magnitud en ocasión del discurso que pronunciara al visitar la sede de la Masonería, el 14 de julio de 2005:

Señores: ¿De qué hablamos cuando hablamos de laicidad? Responder esta interrogante requiere, en primer lugar, una precisión terminológica. No es un detalle menor. La palabra laicidad, como el término laicismo, derivan de laico pero, obviamente, laico, laicismo y laicidad no son lo mismo. [...] En nuestra opinión, la laicidad es un marco de relación en el que los ciudadanos podemos entendernos desde la diversidad pero en igualdad. La laicidad es garantía de respeto al semejante y de ciudadanía en la pluralidad. O dicho de otra manera: la laicidad es factor de democracia. Y si la democracia es, entre otras cosas, dignidad humana, autonomía y capacidad de decisión, la laicidad es generar las condiciones para que la gente decida por sí misma en un marco de dignidad. Desde esa perspectiva, la laicidad no inhibe al factor religioso. ¡Cómo va a

⁷⁶ Cf. *El País*, Montevideo, 27 de mayo de 1996, p. 11.

⁷⁷ Cf. Edison LANZA y Ernesto TULBOVITZ, *Tabaré Vázquez. Misterios de un liderazgo que cambió la historia*, Montevideo, Alcierre Ediciones, 2004. Asimismo, en un reciente reportaje que concediera a la revista española *Contrapunto de América Latina*, a través de un cuestionario a responder por escrito, Vázquez contestó a una pregunta sobre este tópico (En un libro de reciente aparición se le descubre un vínculo con la masonería. ¿Usted es masón? ¿Es católico creyente?): «Yo no fui elegido presidente de la República por ser o no ser masón, por ser o no ser creyente, o por ser o no ser un vegetariano. Y si fuera o no fuera masón, creyente o vegetariano..., ¿qué problema habría?, ¿sería importante para el país?» (*La República*, Montevideo, 1º de marzo de 2006, p. 7).

⁷⁸ Nos referimos aquí a su ya conocida postura contraria a la despenalización del aborto, a su anuncio que de prosperar un proyecto en tal sentido (que además ha presentado la senadora Mónica Xavier, del Frente Amplio y del Partido Socialista), lo vetaría como presidente; a su anuencia a la instalación de la estatua de Juan Pablo II al pie de la cruz del paraje Tres Cruces; entre otros gestos similares.

inhibirlo si, al fin y al cabo, el hecho religioso es la consecuencia del ejercicio de derechos consagrados en tantas declaraciones universales y en tantos textos constitucionales! La laicidad no es incompatible con la religión; simplemente no confunde lo secular y lo religioso. [...] Es verdad: la polémica existe. Pero, ¡cuidado! Una cosa es la polémica y otra es el griterío. Una cosa es debatir sobre la laicidad en tanto marco siempre perfectible de relación entre los ciudadanos y otra, bien diferente y deplorable por cierto, es gritar en nombre de la laicidad o en contra de ella. Digo esto porque en nombre o en contra de la laicidad se grita mucho. También se calla mucho, justo es decirlo; en unos casos pretendiendo fortalecerla y en otros intentando exactamente lo contrario. Y digo también que quienes tanto gritan o tanto callan respecto a la laicidad no hacen más que vulnerarla en lo que ella significa como factor de democracia. Se falta a la laicidad cuando se impone a la gente. Pero también se falta a la laicidad cuando se priva a la gente de acceder al conocimiento y a toda la información disponible. La laicidad no es empujar por un solo camino y esconder otros. La laicidad es mostrar todos los caminos y poner a disposición del individuo los elementos para que opte libre y responsablemente por el que prefiera. La laicidad no es la indiferencia del que no toma partido. La laicidad es asumir el compromiso de la igualdad en la diversidad. Igualdad de derechos, igualdad de oportunidades, igualdad ante la ley, igualdad ante la vida...⁷⁹

Por cierto que las ideas meridianamente claras expresadas por Vázquez ante la Gran Logia de la Masonería del Uruguay, no son plenamente compartidas por varios dirigentes o electores de la izquierda clásica, habituados a una postura más cercana a visiones más o menos extremas del llamado modelo francés. Sin embargo, con seguridad los dichos de Vázquez sintonizan más y mejor con la mayor parte de sus votantes. Todo ello viene a confirmar que, también en el seno de la izquierda, tal vez el partido más resistentemente laicista si nos atenemos a los comportamientos legislativos y a los pronunciamientos del debate de 1987 que hemos estudiado, las posiciones y conceptualizaciones evidencian cambios de significación respecto a los temas abordados.

Entre lo visible y lo invisible, un cambio que avanza en la sociedad uruguaya

Más allá de su significación diversa, la simultaneidad del conjunto de cambios registrados (sobre cuyo registro podría abundarse)⁸⁰ y su articulación con procesos de perfil universal los vuelve un repertorio de indicios a tener en cuenta, a propósito de revisiones importantes en torno a la problemática que nos ocupa. Sobre estos y otros fenómenos y procesos conexos, se han dado en el país en los últimos años algunos debates y controversias más o menos intensos. Más allá de que sobre estos temas todavía no ha terminado de configurarse una discusión pública efectivamente profunda y seria, en las instancias verificadas ha podido percibirse sin embargo que la persuasividad —otrotra incontestable para la mayoría de la población— de las viejas convicciones del modelo privatizador y laicista ya no parece resultar tan eficaz.

⁷⁹ Tomado del sitio web de Presidencia de la República.

⁸⁰ Por cierto, todos estos temas han generado una polémica que ha trascendido el espacio de los partidos y la política, para involucrar más directamente a los actores e instituciones religiosas. Sobre este particular revisten interés, a nuestro juicio, la carta dirigida al presidente Tabaré Vázquez por la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay (FIEU) el 25 de abril, preocupadas por lo que entendían «hechos que lesionaban el Estado laico de Uruguay» (*Boletín Metodista*, n.º 183, julio 2005, y *Búsqueda*, Montevideo, 28 de abril de 2005. También resulta de mucho interés el texto que hizo circular la mae SUSANA (Susana Andrade) titulado «¿Laicidad o indiferencia?», que puede consultarse en su sitio web, <www.atabaque.com.uy>.

Como la *punta de un iceberg* que remite más profundamente al territorio siempre decisivo de los imaginarios sociales y sus itinerarios, las alternativas de estos últimos años parecen ratificar entonces que la contemporaneidad académica del replanteo analítico del tema de las nuevas formas de lo religioso comienza a *sintonizar* con ciertos cambios y apetencias de la sociedad uruguaya más actual. Esto no resulta inédito en la historia del país. En los años sesenta, aunque en un clima político e ideológico muy diferente, varios intelectuales uruguayos, provenientes de muy distintas tiendas, convergían en el requerimiento de una rediscusión más profunda sobre el proceso de secularización uruguaya y, en particular, en la exigencia de un estudio más atento de su fuerte asociación con la implantación en el país de un modelo de firme privatización de lo religioso.⁸¹

Las investigaciones más recientes en el campo de las ciencias sociales acerca de estas temáticas religiosas con frecuencia han tomado como punto de partida casi insoslayable una rediscusión profunda sobre los programas de la modernidad liberal en la materia. Los análisis comparados, las acumulaciones empíricas obtenidas y las propias investigaciones teóricas han acercado elementos para un fuerte cuestionamiento acerca de la rigidez de ciertas visiones tradicionales sobre el particular imperantes hasta no hace mucho en nuestro medio, que fundaban su pretensión de universalismo en un occidentalismo ingenuo, asociado con la idea de una expansión *inevitable* de las pautas propias de la sociedad industrial moderna de la Europa del novecientos.⁸²

La reapertura de los debates sobre la modernidad y la nueva agenda de problemas y discusiones identificada con las formulaciones del llamado posmodernismo han comenzado a exigir también preguntas y respuestas renovadas a los estudios históricos focalizados en estos temas.⁸³ Se han puesto así de manifiesto una vez más, por ejemplo, la ambigüedad y hasta el carácter paradójico del lugar asignado a las creencias religiosas en la modernidad inicial, así como la multiplicidad de cuestiones y dilemas abiertos al considerar las funciones sociales de la religión y sus instituciones en los nuevos contextos.⁸⁴

⁸¹ A esta circunstancia contribuyeron sin duda los cambios producidos en los años sesenta en la acción pastoral y social de católicos y protestantes, quienes de distintas formas comenzaron a ocupar en el país espacios públicos que contrariaban el modelo privatizador y *guetizado* de décadas anteriores. La renovación de la praxis de los movimientos cristianos, asociados directamente con procesos universales como el Concilio Vaticano II y otros similares ocurridos en el área protestante, impulsaron sin duda la rediscusión de todas estas problemáticas.

⁸² «El estudio —ha señalado a este respecto Salvador Giner— de los procesos entreverados que han constituido la espina dorsal de esa gran mudanza a la que con desaliño (y a falta de mejor vocablo) llamamos secularización ha sido fértil, aunque ha traído consigo no poca perplejidad. Así las enmiendas que los sociólogos e historiadores de la religión han impuesto a las ya obsoletas teorías de la secularización progresiva, inevitable y universal de la humanidad han dado sus frutos. Han aportado una cierta sobriedad al ambiente ideológicamente pesado en que se movía antaño el estudio de la religión y de las creencias. Por fin ya nadie sostiene la secularización general simple y unívoca como corolario al proceso de modernización. Pocos arguyen aún que las fes sobrenaturales sean solo reliquias del pretérito. [...] Reconocer la vigencia de la religión no entraña (empero) negar los notorios retrocesos sufridos por ella en ámbitos cruciales de la vida social» (Salvador GINER, «La religión civil», o. cit., p. 131).

⁸³ Sobre el debate entre modernidad y posmodernidad en materia religiosa, se puede consultar: Ernest GELLNER, *Posmodernismo, razón y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1994; Emile POULAT, *Eglise contre bourgeoisie...*, o. cit.; Enrique BONETE PERALES, *La faz oculta...*, o. cit.; Gianni VATTIMO y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994; Gianni VATTIMO, *Crear que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996; entre otros.

⁸⁴ A propósito de estos temas, siempre resulta de utilidad repasar la obra de autores clásicos (como Weber, Parsons o Durkheim) u otros más contemporáneos (como Luhmann, Lübbe o Spaemann), que han estudiado en particular el tópico de la función social de la religión.

Pero en lo que más se ha hecho hincapié en estos estudios contemporáneos ha sido en la necesidad de una revisión a fondo del concepto mismo de secularización.⁸⁵ En ese sentido, por ejemplo, se ha comenzado a destacar de continuo la necesidad de atender ciertos temas relevantes como: las implicaciones analíticas del carácter polisémico y ambiguo del término *secularización*; el registro de la pluralidad de sus teorías y de sus cambiantes modelos interpretativos; la exigencia de una adecuada historización de las resignificaciones del concepto en el campo de la sociología religiosa y en el de las otras ciencias sociales; los necesarios discernimientos y precisiones respecto a otras categorías conexas y a menudo presentadas como sinónimos,⁸⁶ la relevancia del fenómeno secularizador en los campos de lo simbólico, de la ética y de la moral;⁸⁷ entre otros.⁸⁸

De todo este contexto de rediscusión profunda, cuyo simple registro podría prolongarse en forma extensa, ha comenzado a emerger un territorio teórico especialmente complejo, en el que se destaca la diversidad de enfoques, tipologías y modelos interpretativos. En ese marco, los enfoques con pretensiones globalizadoras y universales no parecen ser los más convenientes, mientras que los estudios de corte más monográfico o que focalizan su atención en aspectos más específicos y restringidos permiten acumulaciones más sólidas y seguras.

Sin embargo, cabe asumir la pregunta radical que más de un autor contemporáneo se ha venido haciendo: la fragmentación aguda que caracteriza a la posmodernidad, bien diferente por cierto al mayor pluralismo e individualismo de la modernidad inicial, ¿no podría interconectar y hacer funcionales hoy enfoques de *neocristiandad* (por cierto

⁸⁵ La definición del concepto de secularización ha sido por lo general un asunto controvertido. Joan Estruch resume en un texto reciente la conceptualización operativa dada por Raimon Panikker frente a esta cuestión: «Hemos de entender por “secular” el mundo temporal, o el aspecto temporal de la realidad. Lo cual implica que las significaciones o evaluaciones de lo “secular” van a depender de la concepción del tiempo de la que se parta. [...] Cuando el aspecto temporal de la realidad es percibido como con una connotación negativa, el *saeculum* designa al mundo secular en tanto que contrapuesto al mundo sagrado, el más importante y el único real en última instancia. Secular equivale entonces a temporal en el sentido de pasajero, efímero y limitado. Y la secularización aparece, por consiguiente, como un proceso de usurpación del reino de lo sagrado [...]. En cambio, cuando el aspecto temporal de la realidad es percibido como con una connotación positiva, el *saeculum* pasa a convertirse en el símbolo de la recuperación o de la conquista por el hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio. La secularización [...] es entonces considerada en términos de liberación humana: la persona secular es la persona madura, responsable; la secularidad es el ideal humano a alcanzar. [...] Las teorías sociológicas de la secularización se inscriben por lo general dentro de esta segunda perspectiva, caracterizada por la connotación positiva otorgada al *saeculum*» (Joan ESTRUCH, «El mito de la secularización», en R. DÍAZ SALAZAR, S. GINER, F. VELASCO, *Formas modernas de religión*, o. cit., pp. 269 y 270).

⁸⁶ Por ejemplo, los términos de secularización y laicización suelen manejarse como conceptos sinónimos. Sin embargo, existe una profusa bibliografía que enfatiza acerca de la necesidad teórica de discernir el alcance de ambos términos. Cf. por ejemplo, Françoise CHAMPION, «Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports eglise-etat dans l'Europe communautaire», en *Le Débat*, n.º 77 «Laïcité: essais de redéfinition», nov.-dic. 1993, pp. 46-72; o también, aunque con un sentido algo distinto, E. POULAT, *La laïcité au nom de l'Etat*, París, Secrétariat général de l'Épiscopat, 1990.

⁸⁷ Con respecto a los muy interesantes temas de la llamada *moral laica* y el *liberalismo de la neutralidad*, puede consultarse Charles TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

⁸⁸ Para todas estas cuestiones que hacen a la discusión teórica sobre el concepto de secularización, además del texto antes citado de Joan Estruch, puede leerse especialmente el texto de Gustavo GUIZZARDI y Renato STELLA, «Teorias da secularização», o. cit., pp. 203-249. Asimismo, para un análisis diferente y provocativo sobre el punto, se puede consultar el libro de Gianni VATTIMO, *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós, 1996. Por último, para el estudio de un análisis aplicado, cf. Rafael DÍAZ SALAZAR, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, Hoac, 1988.

mucho más adaptables y flexibles que los de otrora) con esquemas de creciente sectorización y pulverización en nuestras sociedades contemporáneas?

En suma, el replanteo profundo de lo religioso en el mundo contemporáneo, lejos de conferir certezas, propone una larga serie de incertidumbres, muchas de las cuales afectan nuestras nociones democráticas respecto al ejercicio legítimo de derechos y a la práctica del más irrestricto pluralismo en nuestras sociedades. Por cierto que, como bien lo revela la historia uruguaya, el *lugar* de lo religioso y las relaciones entre religión y política intersectan debates más amplios, que hacen a la definición de temas y problemáticas cuyo espacio en la agenda democrática ha sido siempre central y promete serlo cada vez más en el marco de lo que ha dado en llamarse *el advenimiento de una agenda posmaterialista*. Razón de más para otorgar trascendencia política y ciudadana genuinas a la discusión renovada acerca de estos temas.

Lo acontecido en el Uruguay de las últimas décadas, a propósito de los temas expuestos de proyección más universal, merece finalmente unas últimas consideraciones. En primer término, y a partir de investigaciones y estudios de opinión pública recientes,⁸⁹ en la sociedad uruguaya parece haberse acrecentado en forma considerable una demanda creciente de religiosidad. En forma más o menos tardía, las distintas instituciones religiosas han reaccionado frente a las evidencias de ese fenómeno aunque lo han hecho en tiempos y a través de modalidades muy diversos. Desde los enfoques de *neocristiandad* defendidos polémicamente por el arzobispo de Montevideo, Mons. Nicolás Cotugno (generadores de no pocas controversias en el propio seno de la feligresía católica y en el conjunto más vasto de la sociedad uruguaya),⁹⁰ la proliferación exponencial de ofertas de la más diversa índole, más o menos conexas con prácticas religiosas o metafísicas vinculadas con cultos orientalistas o de neto cuño *New Age*, el espacio cada vez mayor en los medios de comunicación de sectas y movimientos pentecostalistas con gran poderío económico, o el incremento (tal vez detenido en los últimos tiempos) de los cultos umbandistas dentro de un público ajeno al de sus creyentes tradicionales, constituyen —entre otras muchas otras variedades de respuestas más o menos similares— evidencias de que lo religioso se está *moviendo y fuerte* en el Uruguay de hoy. Como dijimos, esto tiene inevitables consecuencias políticas y sociales, que no solo afectarán a los creyentes sino también a quienes no lo son, al conjunto de la ciudadanía toda.

Como vimos, la vigencia extremista de ciertas visiones jacobinas del modelo secularizador triunfante en el Uruguay del novecientos, y luego permeado en forma más o menos directa al conjunto de la sociedad, afectó derechos, generó sutiles intolerancias y finalmente parece estar agotando su credibilidad y persuasividad entre la mayoría de los uruguayos. Nada indica en las actuales circunstancias que el modelo que lo sustituya resulte necesariamente más pluralista y libertario. Por el contrario, algunos desempeños y propuestas desplegadas actualmente en la sociedad uruguaya parecen prefigurar la posibilidad de lo contrario. Ni el predominio de una *neocristiandad* revestida de ropajes tan mediáticos como autoritarios y ortodoxos, ni el imperio de una *New Age a la carte*, proclive al repliegue individualista y a la insolidaridad, ni el *pseudomulticulturalismo* del *todo vale* resultarían un avance frente a las viejas pautas fenecidas o en vías de serlo. Si el agotamiento de un modelo deja el espacio genuino para una rediscusión

⁸⁹ Cf. encuestas que al respecto ha realizado en especial Equipos Consultores Mori.

⁹⁰ Para citar solo un ejemplo entre muchos actos polémicos que han marcado la trayectoria reciente de Mons. Cotugno como arzobispo de Montevideo, véase su actuación durante el ciclo electoral de 1999, en Gerardo CAETANO, «El proceso electoral de 1999 y la recolocación de la política uruguaya», en Varios autores, *Elecciones 1999-2000*, Montevideo, EBO-ICP, 2000, pp. 197 y ss. (colección Política Viva, n.º 1).

responsable y radical sobre temas de esta envergadura, nuestra ágora no debería dejar de aprovechar la oportunidad para avanzar en serio sobre la perspectiva compartida de más derechos, más pluralismo y más libertad en torno a todos estos tópicos. Ello podría darse incluso en el marco de un nuevo *ecumenismo de los derechos y valores*, que por cierto incluya también las ideas y proyectos de quienes no creen en Dios pero sí reivindican su fe inquebrantable en ideales que hacen al respeto irrestricto de los derechos humanos y a los diversos rostros del *amor al prójimo*.