

Catolicismo y Protestantismo en los inicios del Uruguay moderno (1876-1880)¹

Sebastián Hernández Méndez²

Artículo recibido: 8 de septiembre de 2015

Aprobación final: 2 de marzo de 2016

Introducción

La recomposición del universo religioso heredado del periodo hispánico fue un fenómeno de visible notoriedad en Uruguay a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Nuevas sociedades religiosas y parareligiosas irrumpieron con la llegada de diversas iglesias protestantes, la gestación de grupos espiritistas y teosóficos, y la difusión de la francmasonería y el racionalismo metafísico. En el proceso, el antiguo espacio religioso característico de la sociedad tradicional, cimentado en un catolicismo como “cultura religiosa y política integradora y legitimadora de las asimetrías sociales y raciales”,³ fue siendo sucedido -aunque no del todo desplazado- por un campo religioso y filosófico “crítico”, en acelerado proceso de reconfiguración. Para el último cuarto del siglo XIX, la dirigencia intelectual y política, si bien continuó discutiendo la función social de la religión, y de la Iglesia Católica en particular, llegó al consenso de que la religión totalizante, a la manera del Antiguo Régimen, era una estructura históricamente

¹ Una primera versión de este trabajo formó parte de mi tesis de grado *La Iglesia en tiempos del Cnel. Lorenzo Latorre (1876-1880). El catolicismo ante el reto de la modernidad*. Universidad de Montevideo, 2013, dirigida por Fernando Aguerre. Quisiera agradecer a Nicolás Arenas, Roberto Di Stefano, Mauricio Chegumeh y a los evaluadores anónimos por los comentarios y sugerencias al texto que aquí se presenta.

² Universidad de Montevideo, Uruguay. Correo electrónico: s.hernandez.mendez@hotmail.com.

³ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 33.

superada.⁴ En este horizonte renovado, la jerarquía católica advirtió con disgusto cómo iba ganando terreno el programa secularizador propugnado por un sector del liberalismo, inspirado en una modernidad imaginada en clave de ruptura con la tradición religiosa.⁵ Se aseguraban así las bases del conflicto que sellarían las relaciones entre la Iglesia Católica y el liberalismo en lo restante del siglo.⁶

En este contexto, el proyecto modernizador impulsado por la administración del coronel Lorenzo Latorre (1876-1880)⁷ adquirió, sin embargo, un matiz diferente. No cabe duda de que la política religiosa promovida por su gobierno mantuvo una definida matriz liberal, pero también es cierto que Latorre ni pretendió socavar el principio constitucional que consagró la unión entre la Iglesia y el Estado, ni quiso desconocer la popularidad masiva del catolicismo. Lo particular del gobierno latorrista resulta, pues, tanto de su adelanto en la secularización de funciones hasta entonces en manos de la Iglesia Católica,⁸ como de una discreta legitimación del embrionario pluralismo religioso; y esto, unido a una compleja relación que construyó con la jerarquía católica y que le permitió atemperar los conflictos surgidos a instancia de aquellas mismas disposiciones.

⁴ Así lo manifestó el diputado liberal José L. Terra, durante una sesión en el parlamento a mediados de 1880: “En cierta época, el Estado era una comunidad de creencias; las creencias disidentes eran perseguidas, ó cuando mucho toleradas: una religion de Estado entonces quería decir mucho; era condicion de la nacionalidad; condicion –aún en las relaciones civiles del individuo y del Estado. Pero no se puede dar la misma importancia al principio, tratándose de un pueblo moderno. La organizacion moderna del Estado no hace [...] de la religion ó de la creencia, condicion del derecho: las creencias [sic] disidentes pueden existir en el Estado desarrollándose libremente: no son simplemente toleradas; existen de pleno derecho”. Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, *Diario de Sesiones de la H. Cámara de Representantes*. Tomo XXXVIII, 41ª Sesión Ordinaria, 15 de junio de 1880, Montevideo, Imprenta de “La Idea”, 1881, p. 33.

⁵ Cfr. Jean-Pierre Bastian, “Introducción: Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 7.

⁶ Cfr. Gerardo Caetano y Roger Geymonat, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo, Taurus/Obsur, 1997; Gerardo Caetano (dir.), *El “Uruguay laico”. Matrices y revisiones*. Montevideo, Taurus, 2013.

⁷ Lorenzo Latorre gobernó Uruguay, primero como dictador, entre el 10 de marzo de 1876 y el 15 de febrero de 1879, y luego como presidente constitucional hasta su renuncia el 13 de marzo del año siguiente. Sobre la figura y gobierno de Latorre existen numerosas obras, la mayoría de carácter biográfico. Entre ellas, pueden citarse: Washington Reyes Abadie, *Coronel Lorenzo Latorre. Personalidad. Vida. Obra*. Montevideo, Círculo Militar “General Artigas”, 1986; Eduardo de Salterain y Herrera, *Latorre. La unidad nacional*. Montevideo, Estado Mayor del Ejército – Departamento de Estudios Históricos/Comisión con el cometido de repatriar los restos del Coronel Don Lorenzo Latorre, 1975; José Pedro Barrán y Benjamín Nahum, *Historia del Uruguay moderno*. Tomo I, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1967, especialmente las secciones IV y V.

⁸ Dos importantes leyes relacionadas con el proceso de secularización emanaron de este gobierno: el decreto-ley de Educación Común de 1877 que estableció la escuela pública, obligatoria y parcialmente laica, y la creación del Registro de Estado Civil en 1879.

El compromiso de Latorre con la Iglesia se expresó en múltiples oportunidades. La más importante fue la exitosa gestión para erigir la diócesis de Montevideo en 1878.⁹ Hubo también manifestaciones públicas del propio dictador a favor de la piedad católica,¹⁰ junto a resoluciones gubernativas, entre las que cabe destacar el decreto del 12 de enero de 1877 declarando la libertad de estudios, que favoreció indirectamente la estrategia educativa de los católicos.¹¹

Ese respaldo a la Iglesia Católica coincidió, no obstante -y en medio de una consentida libertad para la controversia filosófico-religiosa-, con algunos privilegios otorgados a otras confesiones cristianas. Por ejemplo, en 1877, el gobierno otorgó la validación legal de los certificados de bautismos expedidos por los pastores metodistas.¹² De gran repercusión -más por su peso simbólico que por el beneficio material- resultó la donación de doscientos pesos para un bazar evangélico organizado en 1878. Lo polémico del asunto estaba en que el bazar tenía como objetivo recaudar fondos para construir un templo que permitiera adelantar en el “trabajo moralizador”.¹³ Este hecho, entre otros,¹⁴ convenció a los protestantes de que la política asumida por el

⁹ Cfr. Juan Villegas, “La erección de la Diócesis de Montevideo 13 de julio de 1878”, *Cuadernos del Instituto Teológico del Uruguay*, núm. 4, 1978, pp. 220-264; Sebastián Hernández Méndez, “El Patronato en la erección de la diócesis de Montevideo: el caso del Cabildo Eclesiástico y el Seminario Conciliar”, *Historia Crítica*, núm. 52, 2014, pp. 153-175.

¹⁰ José Batlle y Ordóñez, recordando esta época, diría años más tarde: “El tirano [Lorenzo Latorre] salía, sin falta, con su gran capote gris azulado con vivos verdes y kepí con el N° 1 del 1° de Infantería, en que había hecho su carrera, con un cirio en la mano y gran aire de contrición, a la cabeza de las procesiones que frecuentemente recorrían las calles de la ciudad, y la policía obligaba a descubrirse a las personas que las procesiones hallaban a su paso; pero la prensa podía decir a Dios y a sus ministros cuanto quería”. Citado en Roberto Giudice y Efraín González Conzi, *Batlle y el batllismo*. Montevideo, Medina, 1959, p. 36. Cfr. *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 18 de junio de 1876, “Función y Proceso del Corpus Christi”, p. 383.

¹¹ Cfr. Susana Monreal, *Universidad Católica del Uruguay. El largo camino hacia la diversidad*. Montevideo, Universidad Católica del Uruguay, 2005, pp. 54 y siguientes.

¹² Cfr. *Memoria presentada por el ministro de Gobierno á S. E. el Dr. Gobernador Provisional de la República Oriental del Uruguay, comprendiendo los años de 1876, 1877 y 1878*. Montevideo, Imprenta de La Nación, 1879, p. 347.

¹³ Carta del pastor metodista Juan F. Thomson al ministro de Gobierno José M. Montero, en *Memoria presentada...*, op. cit., pp. 348-349. De igual interés resulta la respuesta del ministro a la solicitud de Thomson, en carta fechada el 6 de diciembre de 1878, donde se aprecia la percepción que aquél tenía del protestantismo como colaborador en la empresa “civilizadora”: “apreciando el Gobierno Provisorio las ventajas que entraña para la sociedad el establecimiento y fomento de toda asociación que tenga por objeto difundir la instrucción en el pueblo, encaminándolo a fines morales y provechosos, y encontrándose en esas condiciones la Sociedad denominada Iglesia Evangélica, el Gobierno concurre con la suma de doscientos pesos (\$200), aplicables al objeto indicado en la presente solicitud”. *Memoria presentada...*, op. cit., p. 349. Cfr., *El Evangelista*, Montevideo, 14 de diciembre de 1878, “El gran bazar evangélico”, p. 118.

¹⁴ Piquinela menciona que el gobierno nacional le ofreció a la Iglesia Metodista “en propiedad una hacienda conocida como ‘La Granja’, cerca de Nueva Palmira, siempre que aquella organizara en ese lugar un Orfanatorio y Escuela Agraria”. Por razones desconocidas la propuesta no se concretó. José A. Piquinela, *Historia del Protestantismo en el Uruguay, 1808-1880*. Montevideo, s/d, 2007, p. 194.

gobierno de Latorre estaba conduciendo “poderosamente” al país hacia una plena libertad de cultos.¹⁵

La amplia tolerancia religiosa promovida por el Estado, respondía a una comprensión de la religión como instrumento moralizante de la sociedad y complementario al dominio heterónomo del poder político en construcción, algo que, en efecto, encontró un lugar privilegiado en el propósito de Latorre de “disciplinar” el país. Una actitud que, además, compartía con las fuerzas vivas que sustentaban su régimen dictatorial. Los estudios de José Pedro Barrán han iluminado sobre el uso instrumentalista de la religión que hizo parte de la burguesía con el propósito de adentrar al país en el proceso de modernización occidental, a través de la pacificación de las costumbres y la construcción de un orden interno que erradicara, de una vez y para siempre, la violencia y “barbarie” de la sociedad.¹⁶

Al estudiar la “cuestión religiosa” en el Uruguay de Lorenzo Latorre, surge que ésta tuvo entre sus epicentros el debate sobre la libertad de cultos como condición de modernidad y progreso. Considerando la escasez de estudios significativos sobre el tema,¹⁷ la intención de este trabajo es contribuir a la comprensión de las luchas por

¹⁵ *El Evangelista*, Montevideo, 14 de diciembre de 1878, “El Gobierno Oriental y la iglesia evangélica”, p. 119. “Si bien [el gobierno del coronel Latorre] contribuye á crear obispados, garantiza la libertad de propaganda en materia relijiosa. El Gefe Político ofreció á los racionalistas la mas ámplia proteccion contra la repetición del desórden en sus conferencias en la Union. La autoridad garantizó el órden en las conferencias del Sr. [Juan] Thomson en San José. El Gobierno superior prohíbe á las autoridades locales impedir la libre circulación de la Biblia en toda la República. Si bien fomenta escuelas de monjas y funciones eclesiásticas, no deja de proteger á los elementos que trabajan humilde y lealmente por el adelanto moral del país”. Id.

¹⁶ Barrán ha tratado el “uso volteriano de la religión” por parte de los sectores dirigentes y propietarios del país en *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay (1730-1900)*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, en especial en el capítulo 7. Véase también, del mismo autor, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización*. Montevideo, Universidad de la República, 1988; *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. La cultura “bárbara” (1800-1860). El disciplinamiento (1860-1920)*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2008, en particular, los capítulos “El nacimiento de la ‘sensibilidad’ civilizada y su entorno” y “La represión del alma y el respeto del cuerpo”.

¹⁷ La historia de las transformaciones del campo religioso en Uruguay durante la segunda mitad del siglo XIX, continúa siendo en gran medida un territorio inexplorado por los historiadores. La mayoría de los (pocos) trabajos académicos publicados se han focalizado en las relaciones Iglesia Católica-Estado y, en menor cantidad, en los vínculos entre protestantismo y secularización. Sin embargo, el análisis de las relaciones entre católicos y protestantes en el siglo XIX, no ha logrado acaparar la suficiente atención de historiadores y sociólogos de la religión. Un trabajo pionero sobre las relaciones entre católicos, protestantes y racionalistas es el artículo de Arturo Ardao “Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín”, en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Montevideo, Universidad de la República, 1971, pp. 93-111. Ardao ya había tocado el tema en *Racionalismo y Liberalismo en Uruguay*. Montevideo, Universidad de la República, 1962. Respecto a la historia del protestantismo en Uruguay, una síntesis puede encontrarse en José A. Piquinela, *Historia del Protestantismo...*, op. cit. Para una visión más elaborada acerca de las relaciones entre protestantismo -con énfasis en el metodismo- y el proceso de secularización, consúltense las obras de Roger Geymonat, “Protestantismo y secularización en el

controlar la recomposición del campo religioso, en la perspectiva particular del enfrentamiento entre católicos y protestantes, a inicios del Uruguay moderno.

El artículo se estructura en torno a tres problemas intrínsecamente conectados. En primer lugar, se considera la relación entre religión y “mundo moderno” en la polémica que mantuvieron, sobre todo a nivel de la prensa, católicos y protestantes en el segundo lustro de la década de 1870. La doctrina defendida por el catolicismo acerca de la libertad de cultos y su relación con el Estado confesional, es motivo de la segunda parte. El problema se estudia en el pensamiento del presbítero Mariano Soler, quien se destacó por su abordaje al tema.¹⁸ Por último, la tercera parte conecta el plano de las ideas con el combate por el control del espacio religioso en la acción cotidiana de los protagonistas. El énfasis recae aquí en la respuesta de la Iglesia Católica al

Uruguay”, en Roger Geymonat (comp.), *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo, Ediciones La Gotera, 2004, pp. 99-129, y “Terceros en discordia. Protestantismo y secularización”, en Gerardo Caetano (dir.), *El “Uruguay laico”. Matrices y revisiones*. Montevideo, Taurus, 2013, pp. 89-158. Nuestro estudio reafirma la tesis de Geymonat de que las iglesias protestantes apoyaron -y hasta cierto punto promovieron- el proceso de secularización impulsado por el Estado uruguayo en la segunda mitad del siglo XIX. También coincidimos en que dicho apoyo se detuvo cuando los protestantes vislumbraron que la campaña secularizadora atravesaba las barreras del anticatolicismo para ingresar en los umbrales de lo antirreligioso. Nos distanciamos, sin embargo, de la categorización a la que recurre el autor, identificando al metodismo como “iglesia de misión”, y a los anglicanos o valdenses como “iglesias de inmigración”. Para una crítica de estas categorías -tal como aparecen formuladas en el estudio clásico de W. L. Villalpando, C. D’Epinay y D. C. Epps (eds.), *Las Iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970- aplicadas a las iglesias protestantes en el Río de la Plata en el siglo XIX, véase la obra de Susana Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004, pp. 46 y siguientes; y el artículo de Paula Seiguer, “¿Iglesias de trasplante? ¿Iglesias de injerto? Las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910”, en Lilia Ana Bertoni y Luciano de Privitellio (comps.), *Conflictos en democracia: la vida política argentina entre dos siglos, 1852-1943*. Buenos Aires, Siglos Veintiuno Editores, 2009, pp. 71-88. A semejanza de lo sucedido en Argentina, las dificultades que atravesaron las distintas comunidades protestantes en Uruguay a mediados del siglo XIX -grupos minoritarios en un país católico- favorecieron el desarrollo de una particular cooperación interdenominacional entre ambos “tipos” de iglesias. Por citar algunos pocos casos, puede recordarse el apoyo ofrecido por el pastor anglicano J. W. Sloan, para organizar el bazar en favor de la Iglesia Metodista. *El Evangelista*, Montevideo, 28 de setiembre de 1878, “Hechos locales”, p. 31. En setiembre de ese mismo año la Iglesia Metodista realizó en Buenos Aires un concierto para recaudar fondos que contó con la colaboración de miembros de las congregaciones presbiteriana, anglicana y luterana, y que dejó “muy gratos recuerdos entre todos, y vivos deseos de ver repetida tan feliz oportunidad de estrechar las relaciones de fraternidad entre las distintas denominaciones evangélicas”, *El Evangelista*, Montevideo, 28 de setiembre de 1878, “Hechos locales”, p. 32. Los anglicanos fueron ejemplares en la colaboración interdenominacional, prestando su templo y habilitando su cementerio a otras denominaciones, no siendo extraño que sus pastores ofrecieran sus servicios a otras comunidades como la valdense y la luterana. Cfr. José A. Piquinela, *Historia del Protestantismo...*, op. cit., pp. 96, 144, 148, 152 y 163-164. Todo esto, pues, desmonta la idea de las “iglesias de inmigración” como comunidades herméticamente cerrada alrededor de su propio grupo étnico.

¹⁸ Finalizado su periodo de formación en Roma, Mariano Soler (1846-1908) retornó a Uruguay a mediados de 1870 para convertirse en uno de los principales dinamizadores del catolicismo vernáculo. En 1891, sucedió a Inocencio María Yéregui como tercer obispo de Montevideo, cargo que ocupó hasta su muerte. En 1897, León XIII creó la arquidiócesis de Montevideo, y Soler se convirtió en el primer arzobispo de Uruguay.

cuestionamiento que hicieron protestantes y anticlericales sobre su hegemonía como productora y gestora de los bienes simbólicos de salvación. Se pretende demostrar que, más allá de las disputas y rivalidades, pueden encontrarse importantes coincidencias en las estrategias discursivas y de acción a las que católicos y protestantes –en particular los metodistas- recurrieron para legitimar su espacio en el mundo moderno.

Religión y modernidad en la polémica entre Católicos y Protestantes

Hasta la década de 1860 no se registraron en Uruguay actividades proselitistas destacadas por parte de las comunidades protestantes, que tuvieran una incidencia real en la sociedad autóctona. Eso explica por qué hasta ese entonces los conflictos con la Iglesia Católica fueron poco frecuentes y aislados. En efecto, las tensiones en la primera mitad del siglo XIX brotaron cuando los protestantes quisieron hacerse más “visibles” o pretendieron entrar en espacios celosamente custodiados por el catolicismo. Así sucedió, por ejemplo, con la construcción del templo de la Santísima Trinidad –popularmente conocido como “templo inglés”-¹⁹ o la distribución de biblias protestantes en una escuela en Montevideo durante la Guerra Grande.²⁰

Pero a fines de los años sesenta, el protestantismo adquirió una remozada presencia cuando el pastor Juan Thomson inauguró la predicación en español, y otros portavoces del metodismo comenzaron a debatir públicamente los principales problemas del país. Los trabajos para organizar la Iglesia Metodista se desarrollaron, primero, bajo la dirección de Thomson, y luego, a partir de 1878, del pastor Tomás B. Wood, superintendente de la Misión en Sudamérica. Desde diciembre de 1869 la congregación disponía de un templo en Montevideo, y para 1878, año en que se inauguró la primera sesión de la Conferencia Trimestral de Montevideo, contaba con 150 miembros de plena comunión, 100 en aprobación y algunos centenares de simpatizantes. Dos años más tarde registraba siete centros de predicación y diez escuelas dominicales en todo el país.²¹

¹⁹ Cfr. Edmundo Favaro, *Dámaso Antonio Larrañaga. Su vida y su época*. Montevideo, s/d, 1950, pp. 99-100 y 160-172.

²⁰ Cfr. Julio Fernández Techera, *Jesuitas, Masones y Universidad*. Tomo I, Montevideo, Ediciones de la Plaza, 2007, pp. 47-49.

²¹ *La Escuela Dominical. Obsequio á la memoria del filántropo Roberto Reikes. Publicado por las escuelas dominicales de la Iglesia Metodista Episcopal de Montevideo, en conmemoración del primer*

¿Qué motivaba –más allá de los fines estrictamente religiosos- la actividad misionera desplegada por el metodismo? Ciertamente no era la descatalogación en masa de la sociedad para volverla protestante, como bien sostiene Norman Amestoy. El interés estaba más bien en querer alcanzar ciertos cambios en la organización social según el modelo de sociedad anglo-americana.²² Con la intención de legitimar su existencia en la sociedad uruguaya, el protestantismo pretendió mostrarse como una forma de sociabilidad moderna y una alternativa religiosa en armonía con los valores de libertad, republicanism y democracia, oponiéndolos a la concepción corporativa de la sociedad tradicional que identificó con el catolicismo.²³ Esa imagen que el protestantismo -y particularmente el metodismo- quiso dar de sí mismo, refería a la de ser “la religion del sentido comun”, “de la razon recta”, “de la civilizacion”, “de la estricta moralidad” y “de la pureza moral”, constructora de la “única esperanza de la libertad” y vía hacia “una varonilidad [sic] elevada”, pero, por sobre todas las cosas, la de encarnar “una religion espiritual” y ser “la religion de la Biblia”.²⁴ El perfil trazado tenía su contrapunto en las pretensiones del “romanismo”, que no eran “tan sólo adversas al sentido común, opuestas á la razon, enemigas de la libertad, rémoras á la civilización”, sino también “destructivas al varonil respeto de uno mismo”, todo esto sintetizado en un culto condicionado por un “materialismo crudo, mezquino y degradante [...] el cual se disipa en la ‘vana pompa’ y la ‘apariencia vacía’”.²⁵

La superioridad del protestantismo sobre el catolicismo, tal como lo pregonó el metodismo, mantenía una indirecta pero fundamental incidencia en la civilización y el progreso de los pueblos. La tan debatida preponderancia de la “raza anglosajona” por sobre la “latina”, no encontraba su causa más profunda en ninguna forma de determinismo biológico o geográfico, ni tampoco en las formas de gobierno o

centenario del gran movimiento iniciado por él tendente á generalizar en el mundo la escuela dominical. Montevideo, Imprenta La Democracia, 1880, p. 16. Para un conocimiento más detallado del proceso de organización de la Iglesia Metodista en el Uruguay, puede consultarse el artículo de José A. Piquinela, “Una obra de Dios, no de los hombres”, *Boletín Metodista*, núm. 75, 1978, pp. 2-7; *ibid.*, *Historia del Protestantismo...*, op. cit., pp. 189-191.

²² Norman R. Amestoy, “Las mentalidades protestantes”, en AA.VV., *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo IX, Salamanca, CEHILA/Sígueme, 1994, p. 617.

²³ Cfr. Jean-Pierre Bastian, “Problemas y métodos para la investigación de los protestantismos ibéricos de los siglos XIX y XX”, *Anales de Historia Contemporánea*, núm. 17, 2001, p. 23.

²⁴ *El Evangelista*, Montevideo, 23 de agosto de 1879, “¿Por qué soy protestante?” (“J. B. Mann”), pp. 401-404.

²⁵ *Id.*

tradiciones de los pueblos, sino en las religiones respectivamente profesadas, "única causa suficiente" capaz de explicar el fenómeno.²⁶

Las críticas que el protestantismo dirigió contra la religión católica no difirieron en sustancia de las manejadas por el racionalismo vernáculo. Blanco de ataques en los aspectos doctrinales y culturales fueron: la confesión,²⁷ la infalibilidad papal, el purgatorio, la religiosidad barroca y el culto a los santos.²⁸ En la dimensión político-social, la censura recayó en la incompatibilidad de fondo que, según se insistía, mantenía el catolicismo con el sistema republicano y las libertades modernas.²⁹ La Iglesia Católica era presentada como una institución contraria al progreso moral e intelectual del pueblo, cuyo culto y doctrina estaban al servicio del interés material y económico.³⁰ En vistas de las pretensiones de una "sacerdocracia tiránica", obcecada en su aspiración de "volver la corriente de la historia moderna cuesta arriba para conducir las naciones católicas otra vez al estado de las épocas del oscurantismo",³¹ el protestantismo se sumó a la causa liberal de una segunda emancipación continental, esta vez contra las cadenas mentales que aún sujetaban a los americanos a la Iglesia de Roma.³²

²⁶ Ibid., 19 de enero de 1878, "El catolicismo y el progreso nacional" ("H. G. J."), pp. 181-182.

²⁷ El confesionario como "invencion satánica para conocer la vida de la familia y conspirar contra los gobiernos", "verdadera máquina infernal, fábrica de consejo hipócritas, seducciones lascivas, contiendas para la familia, trastornos para la sociedad y perdición para las almas", instrumento de dominio por parte de la "sacerdocracia", victimario de "las madres de familia, las señoras funestas y las hijas inocentes y puras", bastión del "fraile lascivo" corruptor de la castidad, amenazador de la paz del hogar y artífice de las "intrigas viles que tienden al desorden social", fue un tema permanente en la crítica protestante, coincidiendo con el liberalismo anticlerical que también lo tomó como un elemento preferencial en la literatura panfletaria hasta entrado el siglo XX. Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 29 de marzo de 1879, "Correspondencia de la campaña" ("J. C."), pp. 233-234; *ibid.*, 7 de junio de 1879, "El confesionario y la falsedad" ("A. M. H."), pp. 316-317; *ibid.*, 28 de setiembre de 1878, "La religion reducida a una farsa", pp. 26-28; *ibid.*, 19 de abril de 1879, "Una reforma en 'La Reforma'", p. 264; *ibid.*, 13 de marzo de 1880, "Impresiones" ("Un artesano"), pp. 209-212; *ibid.*, 21 de febrero de 1880, "Los fariseos modernos" ("Un artesano"), pp. 189-190.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, 19 de octubre de 1878, "La religion" ("Raúl"), pp. 50-52; *ibid.*, 4 de enero de 1880, "Correspondencia" ("J. C."), pp. 132-135; *ibid.*, 25 de octubre de 1879, "Tiranía religiosa" ("Dr. Juan Pérez"), pp. 49-50; *ibid.*, 3 de abril de 1880, "Remitido" ("Un artesano"), pp. 233-235; *ibid.*, 22 de marzo de 1879, "Correspondencia de la campaña" ("J. C."), pp. 227-228.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, 23 y 30 de noviembre de 1878, "El romanismo hostiliza la República", pp. 89-90, 97-98; *ibid.*, 8 de marzo de 1879, "La cuestion religiosa en la República Oriental", pp. 210-212; *ibid.*, 26 de julio de 1879, "Ultramontanos o cristianos", pp. 347-348.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 2 de noviembre de 1878, "Correspondencia. La función de ánimas en Minas", pp. 16-17; *ibid.*, 16, 23 y 30 de noviembre de 1878, "La religion del dinero no es la religion de Jesus", pp. 81-82, 90-92 y 98-99, respectivamente; *ibid.*, 11 de enero de 1879, "La religion del dinero", p. 151; *ibid.*, 10 de abril de 1880, "Las farsas Romanas", pp. 244-245; *ibid.*, 21 de febrero de 1880, "Los fariseos modernos", pp. 188-189; *ibid.*, 25 de octubre de 1879, "Tiranía religiosa", pp. 49-50.

³¹ *Ibid.*, 9 de febrero de 1878, "Inconsecuencia desvergonzada de la iglesia de Roma", p. 211.

³² Cfr. *Ibid.*, 28 de febrero de 1880, "Los fariseos modernos" ("Un artesano"), pp. 195-196.

En oposición, el contrarrelato católico se enfocó en delatar al protestantismo como parte de la “anarquía” reinante en las inteligencias, “en medio de esa inmensa diversidad de doctrinas y esa confusión espantosa en el orden moral y religioso”, según expresión del obispo Jacinto Vera.³³ Para el presbítero Mariano Soler, el protestantismo cargaba con la culpa de haber retrasado “por dos siglos los adelantos de las ciencias, de la cultura y de la civilización”,³⁴ pero, más grave aún, era el responsable de haber ocasionado “al adelanto moral de los pueblos un mal inmenso, [con] la servidumbre política de las conciencias”,³⁵ reconstituyendo “en provecho de los príncipes la autocracia política y religiosa”.³⁶

Por los respectivos presupuestos teológicos, y la alineación del protestantismo con los grupos de interés anticatólicos, las puertas del diálogo entre católicos y protestantes –aunque se reconocieran excepciones-³⁷ permanecieron cerradas. No cabía posibilidad alguna de trazar con el “error”, en opinión de los primeros, ni con el “fanatismo”, en el sentir de los segundos. Sin embargo, resultan insoslayables ciertas actitudes convergentes en ambas confesiones ante el dilema de la función de la religión en la sociedad moderna.

Tanto el catolicismo como el metodismo insistieron en el rol central de la religión en el progreso de los pueblos. De ahí que la fe cristiana como “fe racional” figure como un lugar de aproximación. La conciliación entre fe y razón, la “razonabilidad de la fe” y lo “razonable de creer”, fueron subrayados con insistencia por

³³ Jacinto Vera, *Pastoral del 24 de febrero de 1878*, s/d, 1878, p. 1.

³⁴ Mariano Soler, *Ensayo de paralelo entre el catolicismo y el protestantismo. Bajo el aspecto filosófico, religioso, político y social en sus relaciones con la civilización, el progreso y bienestar de los pueblos*. Montevideo, Tipografía de “El Bien Público”, 1880, p. 104.

³⁵ *Ibid.*, *El Catolicismo, la civilización y el progreso*. Montevideo, Librería Nacional de A. Barreiro y Ramos, 1878, p. 18.

³⁶ *Ibid.*, *Ensayo de paralelo...*, op. cit., pp. 96-97. La crítica soleriana al protestantismo -que tal como se presenta en el *Ensayo de paralelo*, deja entrever la notable influencia de la filosofía de la historia de Jaime Balmes-, puede sorprender al lector por reducir la discusión teológica para atender el problema del influjo del protestantismo en el mundo moderno en sus aspectos filosófico, político y social. Lo que esto realmente viene a significar son las tensiones políticas latentes debajo de las razones teológico-filosóficas presentes en el discurso de Soler. Y es que -como Balmes, al decir de Menéndez Pelayo- Soler no escribe este ensayo como teólogo, sino como “historiador de la civilización”, ni estudia “el protestantismo en su esencia dogmática ni en la variedad de sus confesiones, sino en su influjo social”, en el entendimiento de que el protestantismo solo podía actuar en el país sobre la base fermental de la incredulidad y el indiferentismo religioso. Cfr. Marcelino Menéndez Pelayo, “Balmes”, en Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Buenos Aires, Emecé, 1945, p. 13.

³⁷ Cfr. José A. Piquinela, *Historia del Protestantismo...*, op. cit., p. 164. Una de las primeras experiencias ecuménicas vividas en Uruguay fue la de la colonia suiza, integrada por inmigrantes suizos y suizo-alemanes de creencias protestantes y católicas. Allí los inmigrantes de ambas confesiones compartieron en un principio la capilla-escuela y el cementerio. Cfr. *Ibid.*, pp. 170-172.

las dos confesiones. Para el catolicismo, la referencia más inmediata podía hallarse en la doctrina del Vaticano I³⁸ y en el incentivo generado por la coyuntura ideológica que vivía la sociedad uruguaya, signada por el racionalismo espiritualista y un positivismo emergente;³⁹ para el metodismo, en el principio autorreferencial de la “fe racional” se encontraba, como explica Amestoy, la conversión “como experiencia piadosa determinante”, a través de la cual “el sujeto individual concientemente realizaba ‘su’ decisión de ruptura con el orden tradicional”.⁴⁰

En una cultura que se secularizaba con aceleración, las dos confesiones cristianas –por lo menos en sus representantes más ilustrados- entendieron que, llegado el momento de defender sus creencias e intereses en las discusiones públicas, necesitaban adaptarse al ambiente ideológico. Por eso, al bajar a la palestra para combatir al adversario, no dudaron en servirse de un “lenguaje secular”. La estrategia se presentaba como una necesidad desde el momento que el racionalismo comenzó a poner en tela de juicio el valor sobrenatural del cristianismo, al tiempo que se asentaban con más solidez las corrientes agnósticas por la difusión del positivismo. Se pasó entonces a defender la fe por medio de la razón pero situando a esta en lo que se entendía eran sus justos límites, arrojando una sombra de duda sobre su entera fiabilidad, ya que, al fin y al cabo, también “la luz de la razón es imperfecta”.⁴¹ Esta observación puede apreciarse tanto en conferencias y escritos de Soler, como también, por citar uno de tantos casos, en las conferencias pronunciadas por el pastor Tomás Wood en el Ateneo, rebatiendo la “profesión de fe racionalista” de 1879.⁴² Incluso algunos preceptos eclesiásticos, en el

³⁸ Véase al respecto la “Constitución dogmática sobre la fe católica” promulgada por el Concilio Vaticano I, especialmente el capítulo 4, donde se expone la doctrina asumida por la Iglesia sobre la relación entre fe y razón desde una perspectiva marcadamente tomista. Cfr. Concilio Vaticano I, “Constitución dogmática sobre la fe católica”, en Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, Herder, 1963, pp. 417-419.

³⁹ Cfr. Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo...*, op. cit.; ibíd., *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo, Universidad de la República, 1968.

⁴⁰ Norman R. Amestoy, *Difusión y cultura protestante en el Río de la Plata. El rol del metodismo en la génesis del Uruguay moderno; 1868-1904*. Tesis doctoral, Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos, Buenos Aires, 2003, p. 330. (Agradezco al autor la autorización para citar la obra, así como también al pastor Rodolfo Míguez de la Iglesia Episcopal Metodista en Uruguay, por darme a conocer el trabajo). En un editorial saludando a “la prensa libre que aboga por la ilustración y adelanto de todos los pueblos del Plata”, *El Evangelista* definió su credo en cinco artículos, de los cuales el último afirma: “Creemos que la fe ciega es una peste moral, y fuente de toda especie de degradación; que el cristianismo es racional y capaz de sufrir el examen más riguroso. Invitamos a la discusión de sus principios, y con la debida humildad nos presentamos como sus abogados”. *El Evangelista*, Montevideo, 21 de setiembre de 1878, “Saludo”, p. 17.

⁴¹ *El Evangelista*, Montevideo, 27 de diciembre de 1879, “La luz de la razón es imperfecta”, pp. 124-125.

⁴² Cfr. ibíd., 14 y 21 de junio de 1879, “La nueva fe racionalista. (Conferencia leída en el Ateneo del Uruguay por Tomás B. Wood)”, pp. 321-325 y 329-331; ibíd., 28 de junio y 5 de julio de 1879,

caso católico, no escaparon de esta tendencia. Así surge de la lectura de la pastoral con motivo de la Cuaresma de 1876, donde el obispo Vera aseguraba lo “provechoso” que era el ayuno para la salud, recurriendo a la autoridad de denotados médicos, naturalistas y catedráticos europeos de la época.⁴³

Terminantemente claros fueron también los intelectuales católicos y protestantes a la hora de alertar sobre la devaluación fraudulenta de un progreso ajeno al ordenamiento moral. Aunque diferentes en la comprensión de la dinámica de la religión en la sociedad, las dos confesiones reiteraron, cada una por su lado, que no podía haber verdadero progreso social y político sin una doctrina moral de carácter absoluto inspirada en el evangelio de Cristo.⁴⁴

Esto nos remite al siguiente punto de encuentro: la mutua aspiración por parte de ambas comunidades religiosas de presentarse como pregoneros de la modernidad y el progreso “verdaderos”, ante el peligro de una modernidad ignorante de la herencia cristiana y cerrada a la trascendencia. Si bien es cierto que para el metodismo los avances de la incredulidad racionalista tenían su explicación última en el rol fanatizador que históricamente había caracterizado a la Iglesia Católica,⁴⁵ a fines de la década de 1870 puede percibirse cierto desencanto en su apreciación de la función atribuida al racionalismo. A tal punto esto fue así que *El Evangelista* llegó a sentenciar que “la intolerancia del fanatismo es bastante mala pero la del escepticismo es peor”.⁴⁶ El cristianismo, escribía en otra ocasión *El Evangelista*, no se iba a ahogar “en la marea del progreso moderno, pues donde este mas se desarrolla allí present[a] la religion cristiana sus formas mas robustas, mas bellas y mas progresistas, -y comparando el presente con el pasado se ve que el progreso humano debe las más preciosas excelencias de su tipo *moderno* al espíritu reformador, y progresistas del cristianismo”.⁴⁷ El ateísmo e indiferentismo de los autoproclamados “librepensadores”, que presentaban en cambio

“Problemas religiosos en la vida social. (Segunda conferencia sobre la nueva fe racionalista, leída en el Ateneo del Uruguay, Tomás B. Wood)”, pp. 337-342 y 345-349.

⁴³ Cfr. Jacinto Vera, “Carta Pastoral de Mons. Vera de 1876. Montevideo, 21 de febrero de 1876”, en Jacinto Vera, *Dos cartas pastorales de Monseñor Vera. Montevideo, 21 de febrero de 1876 y 6 de febrero de 1877*. Montevideo, Centro de Estudios de Historia Americana, 2005, pp. 21-23.

⁴⁴ Para el caso del metodismo, cfr. Norman R. Amestoy, *Difusión y cultura protestante...*, op. cit., pp. 37-38. El concepto de “conversión” juega aquí un papel fundamental, cfr. *Ibid.*, pp. 85, 86 y 184. El catolicismo, por su parte, recordaba, en la pluma de Soler, que “bien puede existir progreso material y cultura sin moral, pero jamás civilización”. Mariano Soler, *Ensayo de paralelo...*, op. cit., p. 161.

⁴⁵ Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 13 de julio de 1878, “El Ateneo del Uruguay”, pp. 396-397.

⁴⁶ *Ibid.*, 4 de enero de 1880, “La intolerancia del escepticismo”, p. 135.

⁴⁷ *Ibid.*, 21 de agosto de 1880, “Cuestion religiosa”, p. 395.

“la incredulidad [...] como un adelanto hácia las regiones del pensamiento que no es asequible por aquéllos que acogen la fe en la religion revelada”, no registraba ningún “adelanto en sus proyectos, ningun progreso en sus teorías”.⁴⁸

Por último, hay que destacar que el protestantismo pronto distinguió –y en esto aventajó al catolicismo en varios años, por lo menos a nivel de su jerarquía- entre un liberalismo “moderado” de otro “intolerante”, y aunque ambos útiles en la lucha contra la religión católica, solamente con el primero era factible alcanzar consenso. En una época en que, tanto para la jerarquía católica como para los principales representantes del laicado, el liberalismo no merecía ninguna precisión ni matiz y era condenado en su totalidad,⁴⁹ el metodismo ya hablaba de un racionalismo “moderado y concienzudo” -tendencia “destinada á producir una reaccion contra la *incredulidad ciega*, lo mismo que contra la *credulidad ciega*”- diferente de un “racionalismo exajerado” -perdido en la “incredulidad irracional”-.⁵⁰

Religión de Estado y libertad de cultos

Nuestro período de estudio resulta rico en debates y acontecimientos sobre los alcances de la tolerancia religiosa, la libertad de cultos y su compatibilidad –o no- con un Estado confesional. Dentro del catolicismo quien más se ocupó de estos problemas fue el joven presbítero Mariano Soler. Por eso parece oportuno detenerse un momento a comentar sus ideas con la intención de conocer, en uno de sus hijos más destacados, la posición de la Iglesia Católica uruguaya sobre la libertad de cultos en esta época. Pero antes, es necesario hacer algunas precisiones acerca de la situación jurídica del catolicismo y las otras religiones en el Uruguay del siglo XIX.

Si bien la Constitución de 1830 declaró al catolicismo como religión del Estado (artículo 5), los constituyentes prefirieron no pronunciarse explícitamente a favor o en contra de la libertad de cultos, dejando para un futuro la resolución del problema. Esta falta de definición pronto dio pie a interpretaciones contrarias en todo su espectro.

⁴⁸ Ibid., 16 de agosto de 1879, “Las pretensiones de la incredulidad” (“El Abogado Cristiano”), pp. 395-396.

⁴⁹ Cfr. *El Bien Público*, Montevideo, 9 de noviembre de 1878, “El Poder Público”, p. 1.

⁵⁰ *El Evangelista*, Montevideo, 1 de marzo de 1879, “‘El Espíritu Nuevo’ y la cuestion religiosa”, p. 203.

En el parecer de los más integristas, el Estado uruguayo, al haber adoptado la religión católica, adhería de modo pleno e íntegro al cuerpo doctrinal del catolicismo. Luego, el Estado no podía aceptar la manifestación pública de otras religiones desde el momento que Roma había condenado la libertad de cultos.⁵¹ Quienes afiliaban a esta interpretación, además del artículo 5, podían recurrir al artículo 76 de la Constitución, que obligaba al presidente de la República, bajo juramento, a proteger la religión del Estado, velando que así lo cumplieran también las autoridades dependientes. Otro artículo citado para defender la exclusividad del catolicismo era el 148. Sin embargo, en este caso, se trataba de un arma de doble filo. Dicho artículo declaraba vigentes "en su fuerza y vigor las leyes que hasta aquí han regido en todas las materias y puntos que directa o indirectamente no se opongan a esta Constitución, ni a los Decretos y Leyes que expida el Cuerpo Legislativo".⁵² El vicario apostólico Dámaso Antonio Larrañaga lo evocó al oponerse a la construcción de un templo protestante en 1840, recordándole al gobierno la condena que pesaba "contra los herejes y sus fautores" en el magisterio de la Iglesia, recogida en la legislación indiana.⁵³ Pero el artículo 148 también podía ser usado contra los intereses de los defensores de la autonomía de la Iglesia, pues dejaba una ventana abierta a la intervención del poder político en la disciplina eclesiástica. La razón es simple, numerosas leyes del periodo hispánico que disponían sobre temas eclesiásticos podían ser invocadas por el nuevo Estado para intervenir en la Iglesia.⁵⁴

Por último, para aquellos que estaban preocupados por reducir a su mínima expresión la presencia disidente en la república, la ley de imprenta de 1829 jugaba a su favor. Esta ley, promulgada por la Asamblea General Constituyente y Legislativa, declaró la libertad de prensa bajo una serie de condicionantes. Entre los abusos que se podía incurrir al hacer uso de este derecho, señalaba el artículo 4 el ataque a "los dogmas de nuestra Santa Religión".⁵⁵ Aunque la ley -recogida por la Constitución en el

⁵¹ Cfr. Pío IX, "Syllabus", tesis núms. 77-79, en José Luis Gutiérrez García (ed.), *Doctrina Pontificia*, tomo II: *Documentos políticos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, pp. 37-38; Giacomo Martina, *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. Tomo II: *Época del Absolutismo*. Madrid, Cristiandad, 1974, pp. 174-176.

⁵² *Constitución de la República Oriental del Uruguay del año 1830*. Montevideo, Librería Universitaria, 1946, p. 102.

⁵³ Edmundo Favaro, *Dámaso Antonio Larrañaga...*, op. cit., p. 162.

⁵⁴ Darío Lisiero, *José Benito Lamas. I. Reconstrucción histórica del gobierno eclesiástico en 1852-1857*. Buenos Aires, Dunken, 2003, p. 94.

⁵⁵ Enrique Armand Ugón, Julio C. Cerdeiras Alonso, Luis Arcos Ferrand y César Goldaracena, *Compilación de leyes y decretos. 1825-1930*. Tomo I, Montevideo, s/d, 1930, p. 107.

artículo 141-, estuvo sujeta a modificaciones en los años siguientes,⁵⁶ la pena por escribir contra los dogmas católicos se mantuvo; lo que no significa, empero, que la disposición fuera observada durante el periodo que nos ocupa. Que siguiera estando penado por la ley escribir contra la religión católica en la década de 1870 lo afirma el anticlerical Carlos María Ramírez, quien durante el curso de Derecho Constitucional que dictó en la Universidad de la República en 1871, hizo notar que “es contra la disposición expresa de la ley [de imprenta de 1829] y de la ley sancionada por los constituyentes, que la libertad de propaganda religiosa subsiste en la República O del Uruguay”.⁵⁷ Como se verá más adelante, el mismo gobierno de Latorre dio pase libre a la difusión de literatura anticatólica, generada tanto desde los sectores racionalistas como protestantes.

En la acera opuesta, los partidarios de la libertad de cultos consideraban que este derecho era acogido tácitamente en el “espíritu” de la Constitución. Se argumentaba que si la intención de los constituyentes hubiese sido prohibir la libertad de cultos lo habrían hecho de forma inequívoca en la carta magna; que no existiendo tal prohibición, era un abuso interpretativo por parte de los “ultramontanos”, y más aún, una violación al artículo 134 -que sentenciaba que ningún habitante del Estado podía ser obligado a hacer lo que no mandaba la ley, ni privado de lo que ella no prohíba-, el querer vedar a los disidentes la manifestación pública de su fe.⁵⁸ Este artículo, el 134, declaraba también que las acciones privadas, “que de ningún modo atacan el orden público ni perjudican a un tercero, están sólo reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los Magistrados”,⁵⁹ lo que era visto como un punto más a favor del librecultismo. Además, los interesados en abonar desde la texto constitucional sus ideas sobre la libertad de culto, podían recordar la “libre comunicación de los pensamientos por palabras, escritos privados, o publicados por la prensa en toda materia” consagrada en el artículo 141.⁶⁰ No faltaron clérigos afiliados a estas interpretaciones liberales, como el fiscal

⁵⁶ Hasta la década del 1870, la ley fue modificada el 22 de julio de 1830, el 22 de mayo y el 22 de julio 1854, y el 21 de abril de 1869. Enrique Armand Ugón *et al*, *Compilación...*, op. cit., tomo I, pp. 267-268 y 341; *ibid.*, tomo III, Montevideo, s/d, 1930, pp. 347-348; *ibid.*, tomo VII, Montevideo, s/d, 1930, pp. 18-19. Cfr. Benjamín Fernández y Medina, *La Imprenta y la prensa en el Uruguay. Desde 1807 a 1900*. Montevideo, Imprenta de Dornaleche y Reyes, 1900, pp. 69 y siguientes.

⁵⁷ Carlos María Ramírez, *Conferencias de Derecho Constitucional*. Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 103, Montevideo, s/d, 1966, p. 189.

⁵⁸ En este sentido giró, por ejemplo, parte de la argumentación manejada por los cónsules de Estados Unidos, Inglaterra y Suecia al momento de solicitar al gobierno la construcción del templo protestante en 1840. Cfr. Edmundo Favaro, *Dámaso Antonio Larrañaga...*, op. cit., p. 153.

⁵⁹ *Constitución de la República...*, op. cit., p. 98.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 100.

eclesiástico Antonio R. Vargas, quien al ser consultado por el gobierno en 1840 sobre la oportunidad de erigir un templo protestante en Montevideo, se expidió favorablemente por no encontrar reparo alguno en los órdenes constitucional y dogmático. Igual talante adoptó el fiscal eclesiástico en 1855 que, fundamentando a favor de un pedido de matrimonio mixto, consideró que “la libertad de cultos en este Estado Oriental se halla establecida”.⁶¹

La hegemonía que mantuvo el catolicismo sobre el control simbólico de la geografía religiosa en los primeros años de vida independiente del país, comenzó a resquebrajarse a partir de la Guerra Grande (1839-1851), cuando el gobierno de Montevideo autorizó en 1841 la construcción de un templo protestante. Poco después, el 26 de agosto de 1842, dicho gobierno firmó con Gran Bretaña un Tratado de Amistad, Comercio y Navegación por el que concedía a los súbditos británicos la más amplia libertad religiosa, asegurando la libertad de conciencia, permiso para celebrar sus cultos y ritos, edificar templos, y establecer y mantener cementerios.⁶² En la praxis política, desde la segunda mitad del siglo XIX, la tolerancia religiosa fue aceptada e incluso alentada desde las esferas del Estado. La jerarquía eclesiástica resistió aquellas medidas favorables a la libertad de cultos cada vez que se ofreció la oportunidad y nunca la aceptó como principio, aunque no le restase más que tolerarla en la práctica.

Hechas estas observaciones, quizá un tanto extensas pero necesarias, volvamos al periodo que nos ocupa.

La polémica surgida en la prensa por la erección de la diócesis de Montevideo en 1878 incitó al presbítero Mariano Soler a escribir un extenso artículo que tituló *La religión del Estado. En sus relaciones con la libertad de cultos y de conciencia*.⁶³ Soler comenzaba distinguiendo entre libertad de cultos, libertad de conciencia y tolerancia civil y política. A la primera la definía como “la facultad que tiene el hombre de elegir el culto que ha de tributar á Dios”. Por libertad de conciencia entendía aquel “principio general de derecho divino y humano de no obligar á nadie á abjurar sus creencias para seguir las que nosotros profesamos, ni violentar las convicciones ajenas forzándole á

⁶¹ Darío Lisiero, *José Benito Lamas...*, op. cit., p. 92.

⁶² Enrique Armand Ugón *et al*, *Compilación...*, op. cit., tomo II, p. 414. En 1856 el gobierno amplió estos mismos derechos a los súbditos del Zollverein. Cfr. Matías Alonso Criado, *Colección legislativa de la República Oriental del Uruguay*. Tomo II, Montevideo, s/d, 1877, p. 102.

⁶³ *La Nación*, Montevideo, 8 de agosto de 1878, “La religión de Estado. En sus relaciones con la libertad de cultos y de conciencia”, p. 1.

prestar un culto que reputa falso”.⁶⁴ En un escrito posterior, Soler se refería a la libertad de conciencia como la “adhesion libre y generosa á la religion revelada por la verdad infinita”, agregando: “pues es evidente que habiendo hablado Dios no puede consistir la libertad religiosa en la independencia de la razon con relacion al dogma y á la verdad reveladas, sino en que nadie pueda impedirnos la práctica de los deberes religiosos”.⁶⁵ Finalmente, Soler precisaba a la tolerancia civil como una medida de prudencia política y un deber de los gobiernos de permitir “los diversos cultos establecidos, [para] evitar un mal mayor en sociedades profundamente convulsionadas y divididas en ideas y creencias religiosas”.⁶⁶

Dado que, de los tres conceptos, la libertad de cultos se presentaba como el más problemático, Soler le dedicó mayor atención para explicarlo. Siendo innegable en tanto facultad otorgada por el Creador de elegir el culto y la religión como condición de imputabilidad, así como cualidad de moralidad de los actos religiosos, la libertad de cultos resultaba falsa a Soler si era pensada como “el derecho de elegir la religion que mejor nos plazca, sea verdadera ó falsa”.⁶⁷ Pues no podía negarse que el hombre, aunque gozara de libertad para obrar el mal, estaba obligado moralmente a evitarlo. El error de los “librecultistas” radicaba -siempre según Soler- en confundir la libertad con el derecho. Si el hombre disponía de la facultad de optar por el culto que deseaba, es evidente entonces que a dicha facultad le acompañaba “el deber ú obligacion de optar por el [culto] verdadero, bajo pena de su degradacion; y este deber se lo revela al hombre la misma razon natural”. Equiparar la libertad de cultos como un derecho traía aparejado la legitimación del pluralismo religioso, y, en consecuencia, la “degradacion social”, debido a la coexistencia de la religión verdadera con otras falsas en pie de igualdad jurídica.⁶⁸ Para Soler, la libertad de cultos solo era aceptable en tanto facultad, como libertad para dar culto a Dios sin coerción exterior de ningún tipo; si, en cambio, se la quería hacer pasar como un derecho, en el orden individual, no sería más que una inmoralidad, y en el orden social, una imperfección.⁶⁹ Así como era ridículo que un

⁶⁴ Id.

⁶⁵ Mariano Soler, *Ensayo de paralelo...*, op. cit., p. 49.

⁶⁶ *La Nación*, Montevideo, 8 de agosto de 1878, “La religion de Estado...”, op. cit., p. 1.

⁶⁷ Id.

⁶⁸ Id.

⁶⁹ Id. En otro de sus escritos, Soler afirma: “Ahora bien, esta adhesion libre y generosa á la religion revelada por la verdad infinita es la verdadera libertad de conciencia; porque libra al hombre del yugo del error y aun de todo peligro de engaño en las cosas del orden divino y sobrenatural; pues es evidente que habiendo hablado Dios no puede consistir la libertad religiosa en la independencia de la razón del dogma y de la verdad reveladas, si no en que nadie puede impedirnos la práctica de los deberes religiosos. Ni se

pueblo, habiendo llegado a comprender que la mejor forma de gobierno era la democracia, se abstuviera de consignarla en su constitución por temor a ultrajar la libertad de ciertos ciudadanos simpatizantes con el absolutismo o el monarquismo, la misma incongruencia resultaría si se pensara como un imperativo la renuncia al Estado confesional porque una minoría era librecultista.⁷⁰

En cuanto a la libertad de conciencia en su relación con el orden civil, Soler insistía que “solo es deber de la constitucion consignar la *libertad de conciencia*, como consigna la libertad de pensamiento en relacion á los asuntos políticos, porque no tiene derecho á coartar las convicciones de la conciencia del ciudadano”.⁷¹ Finalmente, la tolerancia civil era razonable y un “bien relativo” cuando se trataba de evitar un mal mayor.

Ante el problema de la libertad de cultos, Soler –que años más tarde se revelará como una de las mentes más “progresista” del catolicismo vernáculo-⁷² muestra su lado más “conservador” e intransigente. Durante el siglo XIX, el magisterio de la Iglesia, condicionado por la amenazada de un liberalismo laicista de base relativista e indiferentista en materia religiosa, puso el acento en la libertad moral por la que el hombre está obligado en su conciencia a buscar la verdad.⁷³ Soler, que se mantiene en este marco doctrinal, concibe la aceptación jurídica de la libertad religiosa en relación directa con el contenido de verdad de una religión en particular. De ahí que la libertad de cultos como pluralismo religioso suponga, en sus palabras, “una gran imperfeccion social”, siendo que una sola podía ser la religión verdadera. En este sentido, Soler aún permanece en el *cuius regio, eius religio* del modelo de cristiandad. Si la libertad religiosa no era un derecho de la persona, entonces los “cultos falsos” sólo podían ser tolerados por el Estado -y esto en el único caso de que la nación se encontrara

ha de confundir, señores, esta preciosa libertad con la facultad física que tiene el hombre de resistir á la voz de Dios y faltar á sus deberes; esto evidentemente no es la libertad, sino su imperfeccion por la cual muchas veces venimos a caer con lamentable degradacion de nuestra dignidad en la esclavitud del error y del vicio”. Mariano Soler, “Discurso inaugural en la solemne apertura del ‘Club Católico’. La libertad de conciencia”, en *Ensayos de una pluma*. Montevideo, Tipografía de “El Mensajero del Pueblo”, 1877, p. 10.

⁷⁰ *La Nación*, Montevideo, 8 de agosto de 1878, “La religion de Estado...”, op. cit., p. 1.

⁷¹ Id.

⁷² Cfr. Carlos Zubillaga y Mario Cayota, *Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)*. Montevideo, ClaeH/Ediciones de la Banda Oriental, 1988, pp. 61 y siguientes; Mario Cayota, “Mons. Mariano Soler, primer arzobispo de Montevideo, 1846-1908”, *Soleriana*, núms. 29-30, 2010, pp. 141-156.

⁷³ Cfr. Roger Aubert, “La libertad religiosa, de la Encíclica ‘Mirari Vos’ al ‘Syllabus’”, *Concilium*, núm.7, 1965, pp. 100-117.

“sumergida en la anarquía religiosa: entonces es un paliativo para evitar un mal mayor”-

74

En resumen, la postura de Mariano Soler -y por extensión de la Iglesia Católica uruguaya- sobre el problema de la libertad religiosa se mantuvo en el marco de una eclesiología todavía anclada en la idea de cristiandad.⁷⁵ De ahí que el problema siempre fuera tratado desde la relación derecho-verdad y no desde la perspectiva derecho-persona. En la opinión católica dominante, la libertad religiosa fue rechazada porque se partía del supuesto de que la confesionalidad del Estado estaba fundada en un juicio de valor, por parte de ese mismo Estado, sobre el carácter de verdad de la religión católica. En esto insistieron denotados católicos como el laico Juan Zorrilla de San Martín⁷⁶ y Mariano Soler, aunque este último admitiera también la confesionalidad fundada en razones socio-religiosas.⁷⁷

El combate por la hegemonía del campo religioso

El análisis del debate sobre la libertad de cultos mantenido entre católicos y protestantes quedaría incompleto si nos limitáramos a la polémica intelectual, omitiendo su continuidad en la vida cotidiana de sus protagonistas. La puja entre un clero católico, preocupado por mantener la hegemonía en los instrumentos de salvación, y los esfuerzos del protestantismo metodista –en compañía de liberales y masones- por lograr

⁷⁴ *La Nación*, Montevideo, 8 de agosto de 1878, “La religion de Estado...”, op. cit., p. 1. “Pero si la libertad de cultos en absoluto es un mal y solo puede ser un bien relativo, siempre debe ser sagrada é inviolable la libertad de conciencia y la tolerancia civil. A nadie debe molestarle por sus creencias individuales mientras no dañe derecho ajeno: á nadie puede imponerse la religion”. Id.

⁷⁵ Enrique Dussel, “Tensiones en el espacio religioso: masones, liberales y protestantes en la obra de Mariano Soler (1884-1902)”, en Jean-Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 34.

⁷⁶ Cfr. Juan Zorrilla de San Martín, *El Bien Público. Diario Católico*. Montevideo, Tipografía de El Bien Público, 1878, pp. 8-10; *El Bien Público*, Montevideo, 6 de diciembre de 1878, “El Uruguay sin religion [sic]”, p. 1; *ibid.*, 13 de diciembre de 1878, “Los pueblos sud-americanos sin religion”, p. 1; *ibid.*, 17 de diciembre de 1878, “Maquiavelismo de brocha flaca”, p. 1.

⁷⁷ En un escrito de estos años, analizando la relación del Estado con las religiones, Soler sostenía el principio de que si bien el poder político tenía el deber de tutelar la religión en su carácter “*público, oficial [y] nacional*”, la religión de Estado no podía ser determinada desde las alturas del poder sino desde el llano, es decir, por el pueblo: “Los gobiernos *como gobiernos*, representando la voluntad nacional, deben tener y tutelar *oficialmente* la religion que profese el pueblo, y no la que ellos quieran imponerles”. De modo que “si la nacion no tiene religion dominante, ninguna debe tener el gobierno como gobierno”, lo que ciertamente no quiere decir –como aclara Soler- que “la mayoría baste para dar el carácter de verdadera á una religion, y sí solo para el de *nacional*”. Mariano Soler, *La Iglesia y el Estado*. Montevideo, Tipografía de El Bien Público, 1880, pp. 4, 13 y 14.

su fragmentación, coincidió con un momento de renovación y gran vitalidad de ambas confesiones.

Los adelantos alcanzados en la consolidación institucional del catolicismo,⁷⁸ aspirante a tener un remozado protagonismo en la esfera social, fue percibida con preocupación por liberales y protestantes. Según el diario anticlerical *La Razón*, los católicos iban “adelantando paso a paso, poblando conventos, estableciendo escuelas, fundando liceos y organizando clubs”.⁷⁹ Frente a esta situación, el anticlericalismo se convirtió en el elemento de unión de protestantes, liberales y masones. Sin embargo, la diversidad en el conglomerado anticlerical pronto generó problemas al momento de pactar un proyecto de modernidad laica que fuera aceptado por todos. Así lo expresaba *La Razón* cuando admitía que de *El Evangelista* lo separaba “¿quién sabe? tal vez un abismo, tal vez una breve y fácil distancia. Pero donde nos encontramos unidos es en el combate, es luchando contra el enemigo común –el catolicismo”.⁸⁰ En términos generales, el protestantismo se acopló al programa secularizador liberal, manteniendo, no obstante, una actitud crítica cuando este adquirió una radicalidad ideológica que amenazaba con asfixiar todo resquicio hacia lo religioso.

Ajustándonos a nuestro período de estudio, podemos seguir en la prensa algunas instancias en ese camino trajinado por protestantes y liberales, salpicado de encrucijadas y atolladeros.

Al promediar 1878, el diario *L'Italia Nuova* hizo un llamado a todos los liberales para detener el avance del “clericalismo” en la república.

La caridad de la patria, los santos derechos de la razón y de la verdad, se hallan amenazados allí en donde predomina el clericalismo, y como esta turba hace de la República Oriental, a la sombra de la protección oficial, progresos extraordinarios, creemos, pues, de nuestro deber dar el alerta á los liberales, sea cual fuere su color político y su patria, y unir fuerzas contra el enemigo comun.⁸¹

Ese año algunos diarios llegaron a un acuerdo por el que la prensa liberal debía aunar energías para la lucha. Los objetivos eran cuatro: separación absoluta de la Iglesia y el Estado; eliminación de toda enseñanza religiosa en las escuelas estatales; creación de un registro secular de nacimientos; reducción de las efemérides religiosas a no más

⁷⁸ Consúltese al respecto el trabajo de Tomás Sansón Corbo, “La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919)”, *Hispania Sacra*, núm. 63, 2011, pp. 297-302.

⁷⁹ *La Razón*, Montevideo, 26 de octubre de 1878, “¡¡De pié!!”, p. 1.

⁸⁰ *Ibid.*, 22 de noviembre de 1878, “La cumbre. A El Evangelista”, p. 1.

⁸¹ Traducido por *El Evangelista*, Montevideo, 25 de mayo de 1878, “Un gran peligro”, p. 330.

de cuatro fechas, según el modelo francés, suprimiendo las demás por considerarlas perjudiciales al comercio y al país.⁸²

Junto a la *Liga de la Enseñanza*,⁸³ quizás la propuesta más ambiciosa en estos años haya sido el intento de confeccionar una *Liga de Solidarios*, orientada a canalizar fuerzas para desactivar el sistema simbólico vigente y reducir a su mínima expresión la acción de la Iglesia Católica en tanto institución modeladora de cultura.⁸⁴ La *Liga de Solidarios* tenía como base “*la abstinencia total de todo servicio del clero católico por parte de los asociados*”,⁸⁵ una suerte de boicot a las funciones cívico-religiosas de la Iglesia Católica. El protestantismo -que ocasionalmente dejó mostrar su preocupación por la tendencia “filosofante” a la que era propicio el racionalismo, en merma de la acción-⁸⁶ propuso “formar listas de asociados, que [...] se comprometiera[n] a *prescindir del sacerdote* en todos los actos de su vida, é influir á que otros obren de igual modo”.⁸⁷ Era trascendental asumir políticas concretas que permitieran alcanzar un divorcio real con la tradición ideológica católica, desligando a las personas –por la creación de una cultura laica- y a la sociedad en su conjunto –por medio de la separación de la Iglesia y el Estado y la secularización de la legislación- de las costumbres permeadas por la religión dominante. Para eso era “preciso que los que tienen convicciones arraigadas se unan para crear y fomentar costumbres distintas y

⁸² Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 23 de noviembre de 1878, “Programa de reforma”, pp. 93-94. El órgano de prensa evangélico, además de reproducir el resumen de las cuatro proposiciones, sugería agregar algunos puntos más al reclamo: la institución del matrimonio civil obligatorio y gratuito; la secularización completa y absoluta de los cementerios públicos; y junto a la supresión de las fiestas católicas celebradas civilmente, entendía, debía “insistirse [...] en la emancipación del trabajo en los Domingos”. *Ibid.*, p. 94.

⁸³ Cfr. Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo...*, op. cit., p. 357.

⁸⁴ Cfr. Manuel Delgado, *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, blasfemia y martirio de imágenes*. Barcelona, Ariel, 2002, pp. 45 y siguientes.

⁸⁵ *El Evangelista*, Montevideo, 7 de junio de 1879, “La Liga de los Solidarios”, p. 319.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 28 de junio de 1879, “Problemas religiosos en la vida social. (Segunda conferencia sobre la nueva fe racionalista, leída en el Ateneo del Uruguay, Tomás B. Wood)”, p. 339.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 7 de junio de 1879, “La Liga de los Solidarios”, p. 319. La propuesta era fundamentada en cuatro razones que merecen ser reproducidas en su totalidad: “1.^a Hierde la cuestion religiosa en su raíz, -la explotación clerical- y no por las ramas de las sutilezas doctrinales. 2.^a Tiende a un fin práctico, -la emancipación de las familias del dominio sacerdotal, y no al fin especulativo de propagar un sistema teórico de ideas filosófico-religiosas. 3.^a Se limita a un punto concreto, fácil de comprender y de analizar, en vez de extenderse por una infinidad de definiciones vagas y abstractas, cuya realización es imposible. 4.^a Unirá los distintos elementos anti-clericales, ahora dispersos, en un esfuerzo común, para emancipar de una vez al pueblo entero de la tiranía religioso-social que ejerce la iglesia dominante, pues en semejante propaganda podrían cooperar unánimemente los cristianos evangélicos, los racionalistas moderados y hasta incrédulos, que actualmente se separan en campos hostiles, para batirse mutuamente sobre la profesión de fe, perdiendo en controversias, hasta cierto punto estériles, las fuerzas que deben reunirse y utilizarse para el bien de todos”. *Id.*

contrarias, contribuyendo así á emancipar á los más débiles, de *la tiranía sacerdotal perpetuada por la tiranía social*”.⁸⁸

Pero *La Liga de Solidarios* no tuvo éxito; el anticlericalismo no tenía aún fuerza suficiente. La imposibilidad de alcanzar un consenso más allá del acuerdo en la lucha contra el catolicismo salta a la vista en el transcurso de estos años. La difusión del positivismo y la reacción del racionalismo espiritualista, el anticristianismo que estos adquirieron y su enfrentamiento con el protestantismo, restaron energías al conglomerado anticlerical. El protestantismo no pudo menos que ofenderse cuando el racionalismo metafísico dio a conocer una nueva “profesión de fe racionalista” en 1879, donde declaraba “combatir los errores de todas las religiones positivas” y propagar el racionalismo como “religión verdadera”.⁸⁹ El problema de fondo era tanto filosófico-teológico como político-práctico. Dejando de lado el primer aspecto, cuyas razones son evidentes, el segundo manifiesta las variaciones internas del racionalismo vernáculo y el desencanto del protestantismo ante esos cambios.⁹⁰

Siendo la *Liga de Solidarios* una de las manifestaciones más elaboradas que propuso el anticlericalismo, las hubo también en sus versiones más inorgánicas y vulgares a través de insultos y agravios a sacerdotes,⁹¹ agresiones físicas hacia el obispo,⁹² robos de objetos litúrgicos, disturbios y profanaciones en los templos,⁹³ entre otras expresiones de violencia.

⁸⁸ Ibid., 9 de agosto de 1879, “La Liga de Solidarios”, p. 385.

⁸⁹ Puede consultarse la “profesión” completa en *El Evangelista*, Montevideo, 7 de junio de 1879, “Profesión de fe racionalista”, pp. 313-316.

⁹⁰ La profesión de fe racionalista del 79 resultó para el protestantismo una traición a la causa. Dirigiéndose a *La Razón*, la revista metodista se lamentaba por “el error que han cometido los nuevos campeones al desconocer a sus naturales aliados, hasta el punto de *escluirlos* [sic] *de su alianza, cuando no había razón ni necesidad alguna de hacerlo, y cuando debía subsistir la natural alianza que siempre produce la comunidad de causa, donde el error del exclusivismo ó intolerancia no entra para destruirla*”. *El Evangelista*, Montevideo, 21 de junio de 1879, “A ‘La Razón’”, p. 335.

⁹¹ Así lo denunciaba el presbítero y diputado Mariano Soler en 1880, cfr. Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, *Diario de Sesiones de la H. Cámara de Representantes*. Tomo XXXVIII, 41ª Sesión Ordinaria, 15 de junio de junio de 1880. Montevideo, Imprenta de “La Idea”, 1881, p. 49; cfr. Mariano Soler, *Ensayo de paralelo...*, op. cit., p. 40.

⁹² En octubre 1876, según recogía el informe del comisario Agustín Laguarda de la Sección de Policía del Mercado Central, “un menor como de nueve o diez años que se ignora quién es [...] le tiró con una banana” al obispo que por allí pasaba. Archivo de la Curia Eclesiástica de Montevideo (ACEM), Gobierno de Mons. Vera, Vicariato Apostólico, carpeta núm. 2, “Nota de Agustín Laguarda al Jefe Político y de Policía de Montevideo Cnel. D. Juan P. Goyeneche, 29 de octubre de 1876”. En carta al ministro de Gobierno José M. Montero, el obispo Vera, que ponía en duda que fuese un niño el perpetrador del hecho, escribía: “Agradezco sinceramente el empeño que tanto el Sor. Gobernador como V. E. han tomado para averiguar quién fuese el autor de aquel insulto, pues que creo que solamente con esa actitud por parte de las autoridades podrá ponerse coto á *los desmanes de que con alguna frecuencia*

Pero dejemos de lado las peripecias del anticlericalismo en el Uruguay de estos años⁹⁴ para concentrarnos en el protestantismo en particular y su estrategia dirigida a agravar la descomposición del espacio religioso. Comencemos por señalar que la Biblia ocupó aquí un lugar central. Desde las postrimerías de la época hispánica, con la llegada del misionero David Hill Craighton durante la invasión inglesa a la Banda Oriental, la presencia disidente estuvo ligada a la difusión de la Sagrada Escritura.⁹⁵

Existían dos razones suficientes para que la jerarquía católica considerara inadmisibles y hasta peligrosas la distribución de biblias protestantes. Una era la ausencia de notas explicativas para la correcta interpretación del texto sagrado; la otra, que en dichas biblias faltaban los libros deuterocanónicos, considerados inspirados por los católicos.⁹⁶ Por eso, la Iglesia, como explicaba Mariano Soler,

...prohíbe las Biblias protestantes porque, aun en el caso de ser genuinas, no son auténticas ni canónicas, y prohíbe también la lectura de las Biblias sin notas aprobadas

es objeto el clero en esta ciudad. Es justo y razonable Exmo. Señor. que tanto el Prelado como los demás sacerdotes merezcan de las demás personas siquiera el respeto que se debe a cualquiera otro de los que transitan por las calles”. [La cursiva es mía]. ACEM, Libro de notas núm. 3, Jacinto Vera a José M. Montero, 3 de noviembre de 1876, ff.186-187. Otros incidentes de violencia contra el prelado –que fueron vinculados a la masonería- tuvieron lugar durante algunas de sus misiones pastorales por la campaña, como sucedió en la ciudad de Rivera en 1874. Cfr. *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 31 de mayo de 1874, “Regreso de S. Sría. Ilustrísima”, p. 347; *ibid.*, 4 de junio de 1874, “La prensa ante el desacato de que fué víctima el Sr. Obispo en Rivera” y “Representación al Obispo”, p. 382; *ibid.*, 7 de junio de 1874, “‘El Siglo’ y ‘El Uruguay’”, pp. 391-392; *ibid.*, 11 de junio de 1874, “Los sucesos del Departamento de Tacuarembó y la interpelación al Gobierno”, pp. 398-400, y “El cronista de ‘El Siglo’ debe de ser corto de vista”, pp. 400-401.

⁹³ Durante los primeros años de la década de 1870 varias iglesias en Montevideo fueron profanadas y saqueadas. Cfr. *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 29 de enero de 1871, “Noticias generales. Robo sacrilego”, p. 79; *ibid.*, 4 de julio de 1872, “Robo sacrilego y profanación”, p. 1; *ibid.*, 3 de noviembre de 1872, “Un nuevo robo sacrilego”, p. 281.

⁹⁴ Pocos son los estudios dedicados al anticlericalismo en el Uruguay del siglo XIX. De referencia obligada son los trabajos de Susana Monreal, “El anticlericalismo en el Uruguay”, en Roberto Di Stefano y José Zanca (comps.), *Pasiones anticlericales. Un recorrido iberoamericano*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, pp. 245-288; “Católicos y anticlericales enfrentados por el aliado femenino. Polémica montevideana en torno a las Hermanas de Caridad (1893-1895)”, en Gabriela Caretta e Isabel Zacca (eds.), *Derroteros en la construcción de Religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*. Salta, UNSTA-CEPIHA-CONICET, 2012, pp. 287-310; “Pedro Díaz y el anticlericalismo uruguayo en el cambio de siglo”, en Pablo da Silveira y Susana Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista: la polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*. Montevideo, Taurus, 2003, pp. 13-69; “Jesuitas, jesuitantes y jesuitismo en Montevideo (1859-1861)”, en Ana Cecilia Aguirre y Esteban Abalo (coords.), *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*. Rosario, Prohistoria, 2014, pp. 321-335.

⁹⁵ Cfr. José A. Piquinela, *Historia del Protestantismo...*, op. cit., pp. 65-68.

⁹⁶ Si bien tanto la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera como la Sociedad Bíblica Americana difundieron la Biblia traducida al castellano por el sacerdote español Felipe Scío, las ediciones carecían de notas explicativas. Además, la primera sociedad dejó de incluir los libros considerados apócrifos por los protestantes a partir de 1824, siguiéndole la Americana desde 1828. Washington J. Padilla, “La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador durante el primer liberalismo”, en Jean-Pierre Bastian (comp.), *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 111.

por la Iglesia; porque la regla de fé cristiana no es el exámen privado sino la autoridad establecida por Jesucristo, que es el Pontífice supremo.⁹⁷

Además, la Santa Sede venía pronunciándose contra la actividad de las sociedades bíblicas desde tiempo atrás y en múltiples oportunidades. León XII, en la encíclica *Ubi primum* (1824), refiriéndose a las versiones del texto sagrado divulgadas en lenguas vernáculas y sin comentarios por las sociedades bíblicas, exhortaba a los obispos a esforzarse “a todo trance” por apartar al pueblo de aquellos “mortíferos pastos”;⁹⁸ Gregorio XVI, en la encíclica *Inter praecipuas* (1844), advertía del “gravísimo crimen delante de Dios y de la Iglesia” en que incurrían aquellos que daban “su nombre a alguna de dichas sociedades”, colaboraban con su trabajo o las favorecían de algún modo;⁹⁹ y en la encíclica *Qui pluribus* (1846), Pío IX reiteraba sobre el peligro de estas sociedades, que “renovando la vieja práctica de los herejes”, adulteraban las Sagradas Escrituras, y traduciéndolas a cualquier lengua vulgar, las repartían gratuitamente “a cuantos quieren recibirlas, aun a los hombres más rudos, [...] intercalando con frecuencia comentarios reprobables, y en asombroso número de ejemplares, contra las santas reglas de la Iglesia, de modo que [...] todos interpretan los oráculos divinos conforme a su juicio privado, pervierten su sentido y caen en los más graves errores”.¹⁰⁰

Para la década de 1870, la actividad de las agencias bíblicas se había convertido en un serio problema para la Iglesia Católica uruguaya. Los *colportores*, a menudo misioneros y ministros de alguna congregación al mismo tiempo, recorrían la campaña repartiendo biblias a un precio módico o bien de forma gratuita. Aunque no pueda proporcionarse con exactitud el número de biblias y nuevos testamentos que las sociedades bíblicas pusieron a circular en Uruguay en el transcurso de estos años, se conocen algunos datos referentes al Río de la Plata que resultan por lo menos interesantes.

⁹⁷ Mariano Soler, *Ensayo de paralelo...*, op. cit., p. 186.

⁹⁸ León XII, Encíclica “Ubi primum”, en Enrique Denzinger, *El Magisterio...*, op. cit., p. 374.

⁹⁹ Gregorio XVI, Encíclica “Inter praecipuas”, en Enrique Denzinger, *El Magisterio...*, op. cit., p. 382.

¹⁰⁰ Pío IX, Encíclica “Qui pluribus”, en Federico Rodríguez (ed.), *Doctrina Pontificia*, tomo III: *Documentos sociales*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, pp. 78-79. Véase también la encíclica de Pío IX “Nostis et Nobiscum”, núms. 13-14, en Salvador Muñoz Iglesias (ed.), *Doctrina Pontificia*, tomo I: *Documentos bíblicos*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, pp. 131-132; y el *Syllabus*, IV, en José Luis Gutiérrez García (ed.), *Doctrina Pontificia...*, op. cit., p. 25.

Durante el año 1877, la Sociedad Bíblica Americana envió unos 11.381 libros al Río de la Plata.¹⁰¹ En 1878, las dos grandes sociedades bíblicas, la Americana y la Británica, publicaron un total de 3.850.376 ejemplares de las Sagradas Escrituras –unos 300.000 más que el año anterior-, de los cuales se repartieron 30.000 en México y 35.348 en toda América del Sur.¹⁰² Al año siguiente, sólo la Sociedad Bíblica Americana divulgó 1.187.854 ejemplares a nivel mundial, colocando 13.289 en las repúblicas del Plata.¹⁰³

En un folleto propagandístico publicado en 1878, el superintendente de la Misión de la Sociedad Bíblica Americana, Andrés Murray Milne, comentaba con triunfalismo los avances de la actividad misionera en el país:

En esta República, todas las ciudades, villas y aldeas han sido visitadas ó por el mismo superintendente ó bien por comisionados en el empleo de la sociedad, y de las Santas Escrituras han sido ofrecidas de puerta en puerta, á precios tan ínfimos, que las pusieron al alcance de todas las personas que las deseaban. En esta capital [por Montevideo], la Biblia, en vez de ser el libro más escaso, como fué hace algunos años, mediante esta Misión ha llegado á ser hoy el más popularizado que se conoce, hasta que los comisionados encuentran dificultad en hallar familias que no la tienen ya.

Y más adelante agregaba:

Al empezar el superintendente de esta Misión el desempeño de su cometido, en Montevideo, como en otras partes, la gran mayoría de los habitantes, alarmados por el clero, rechazaron la Biblia por libro prohibido; -hoy, al contrario, no se oye esto, mientras que no pocas personas, antes de comprar, quieren cerciorarse que la edición que ofrecemos *no sea* la versión interpretada por la Iglesia de Roma.¹⁰⁴

¿Cuál fue la respuesta que dio la Iglesia Católica al decidido proselitismo metodista?, ¿qué medidas tomó frente a la “amenaza” de esa invasión de literatura protestante? Una de las medidas privilegiadas fue el recurso al poder civil, en el entendimiento de que era su deber velar por la protección de la religión del Estado. El

¹⁰¹ Andrés Murray Milne, *La Sociedad Bíblica Americana a sus amigos en el Río de la Plata*. Montevideo, Imprenta de “El Ferro-carril”, 1878, p. 14. Otro dato de interés que proporciona el folleto de Milne es el saldo de 2.353,81 pesos que dejó la venta de los libros. Informa también que fueron vendidos en catorce idiomas y que con cuatro “comisionados espendedores [sic]” se visitaron unas 59.852 casas y a 169.181 personas les fueron ofrecidas la Biblia. En ese año se recaudó en Montevideo 182,94 pesos por suscripción a favor de la mencionada sociedad. *Ibid.*, pp. 14-15.

¹⁰² *El Evangelista*, Montevideo, 24 de mayo de 1879, “La Biblia en el año 1878”, p. 303.

¹⁰³ *Ibid.*, 10 de abril de 1880, “Sociedad Bíblica Americana”, p. 248.

¹⁰⁴ Andrés Murray Milne, *Vindicacion de la Sociedad Bíblica Americana contra los ataques de sus enemigos. Dedicada a los que poseen La Biblia, El Nuevo Testamento ó los Evangelios que se propagan por dicha Sociedad*. Montevideo, Imprenta de “El Ferro-carril”, 1877, pp. 6 y 9.

17 de abril de 1876, la Curia de Montevideo emitió un documento firmado por el fiscal eclesiástico, Mariano Soler, declarando "apócrifas" y "falsificadas" las biblias propagadas por la Sociedad Bíblica Americana, y en el que apelaba al gobierno nacional para impedir su difusión.¹⁰⁵ Como Andrés M. Milne había solicitado al gobierno la libre introducción de biblias en el país, este consultó al fiscal eclesiástico antes de tomar una decisión. La respuesta de Soler fue que no debía ceder por tratarse de biblias "falsificadas".¹⁰⁶ Si bien no se ha podido hallar ningún documento oficial que permita verificar la respuesta del gobierno de Latorre, cabe suponer con razón que este no respondió a las expectativas de la Iglesia Católica, porque lo cierto fue que las biblias circularon libremente.

La tarea quedó entonces en manos del clero. En el informe que en 1861 elevó Jacinto Vera al delegado apostólico Marino Marini, comunicaba que aunque no teniendo noticias todavía de la introducción de "biblias protestantes", "ha[bía] procurado y procura[ba] recoger las que estaban en circulacion, como tambien los demas libros prohibidos valiendose de la predica y persuasion privadas".¹⁰⁷ Una década más tarde, cuando la circulación de literatura protestante se volvió un problema real, las tácticas de control comentadas en el informe se vigorizaron.

La difusión de las biblias fue atacada duramente por el clero, que desde el púlpito advirtió a la feligresía sobre los peligros de la literatura herética. Así, el cura vicario de Rocha, Guillermo Vanrell, según denunciaba *La Razón*, "se lanzó al púlpito como tigre en contra de las *Biblias* propagadas por la *Sociedad Bíblica Americana*, calificándolas de falsificadas y que no son la palabra de Dios".¹⁰⁸ En ocasiones, la oposición al proselitismo protestante derivó, en casos extremos pero aislados, en la

¹⁰⁵ Milne se defendió de las acusaciones de la Curia, según su testimonio, enviando a Soler ejemplares de las diferentes traducciones bíblicas, y solicitándole "que me hiciera la justicia de justificar sus cargos, señalando algunas de las falsificaciones, etc., que había alegado, y en caso de hacerlo me comprometí a no introducir en el país más que dichas Biblias". Como no recibió respuesta satisfactoria, ni del Fiscal Eclesiástico ni del presbítero Rafael Yéregui -cuya firma también figuraba en el documento de la Curia-, decidió apelar a la opinión pública ofreciendo "un buen premio a aquel que demostrase que esos señores no se habían apartado de la verdad en sus referidas condenaciones de los libros de la Sociedad Bíblica". Dicha gratificación consistía en cien pesos oro. Al año siguiente, cuando el presbítero Santiago Estrázulas y Lamas volvió a condenar durante Semana Santa las biblias protestantes, Milne aumentó la recompensa a quinientos pesos oro. Cfr. Andrés Murray Milne, *Vindicación de la Sociedad...*, op. cit.; *ibid.*, *Las Biblias falsificadas ¿cuáles son? y ¿quiénes son los falsificadores? por Andrés M. Milne, superintendente de la Misión de la Sociedad Bíblica Americana*. Montevideo, Imprenta de "El Ferro-carril", 1878.

¹⁰⁶ ACEM, Libro de notas núm. 3, Jacinto Vera a José M. Montero, 22 de abril de 1876, f. 162.

¹⁰⁷ ACEM, Correspondencia con Nunciatura, carpeta A-7, 16, "Respuestas a las preguntas hechas por el Exmo. Sor. Delegado App.^o Monseñor Marino Marini Arzobispo de Palmira, relativas á este Vicariato de Montevideo", s/f.

¹⁰⁸ *La Razón*, Montevideo, 14 de diciembre de 1878, "Estos curas!", p. 2.

quema de biblias -episodios por lo demás no ajenos a otras latitudes del continente,¹⁰⁹ y que en el país contaba con el antecedente de la quema de biblias en Montevideo durante la Guerra Grande-.

Dos episodios de esta naturaleza sucedieron en el interior del país cuando mediaba el año 1877. El primero del que se tiene conocimiento tuvo lugar en la villa de Tala, cuando el cura vicario Nicanor Falcón instigó -según narra una carta dirigida al mismo cura por “los vecinos principales”, de manifiesta orientación protestante- una quema de biblias en la escuela pública de la localidad. El 14 de junio el cura habría ingresado en la escuela “con la antorcha del fanatismo donde [...] encendió la conciencia tierna de la juventud con una excitacion que resultó en quemar el Evangelio de nuestro Señor...”. Además, el cura también habría dicho “en un sermon que todo el que tuviese un Nuevo Testamento [se entiende que de los divulgados por las sociedades bíblicas] debía inmediatamente quemarlo...”.¹¹⁰ El segundo episodio ocurrió en la localidad de San Ramón, cuando durante los festejos patronales del pueblo “se quemó un judas con una Biblia en la mano que había ostentado así durante todo el día”.¹¹¹ En los días siguientes, *El Evangelista* continuó denunciando otras quemaduras, incitadas por el cura de San Ramón.¹¹² Al año siguiente, en agosto de 1878, surgieron nuevas acusaciones de estos “autos de fe” vinculados a las misiones pastorales del obispo en la campaña.¹¹³

La difusión de las biblias protestantes no agota toda la cuestión. La aparición de *El Evangelista*¹¹⁴ y su crítica a la dogmática y culto católicos, el carácter polémico de sus escritos y de frontal choque con la clerecía, según el tono de la época, no pudo ser más que otro motivo en la desavenencia entre católicos y protestantes.

¹⁰⁹ Cfr. Washington J. Padilla, “La actividad de las sociedades bíblicas...”, op. cit., pp. 111-112; Celina A. Lértora Mendoza, “Católicos y protestantes en la Argentina decimonónica. Notas para una prehistoria del ecumenismo”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 9, 2000, p. 9.

¹¹⁰ *El Evangelista*, Montevideo, 29 de setiembre de 1877, “Comunicado”, pp. 38-39.

¹¹¹ *Ibid.*, 29 de setiembre de 1877, “Un auto de fe en el Pueblo de San Ramon”, p. 39. Según cuenta Monti, el libro no fue finalmente quemado, porque “llegado el momento de encender la hoguera sucedió otro imprevisto desconcertante: ‘un joven precipitándose arrebató el libro’ y huyó”. Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*. Buenos Aires, La Aurora, 1969, p. 226.

¹¹² Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 10 de noviembre de 1877, “Continúa la cruzada en San Ramon”, p. 88.

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, 13 de julio de 1878, “Un testimonio más”, p. 383; *Ibid.*, 6 de julio de 1878, “Más autos de fe”, p. 380.

¹¹⁴ *El Evangelista*, “órgano de la verdad evangélica en las Repúblicas del Plata”, como se hacía llamar, aunque identificado fundamentalmente con la Iglesia Metodista, contaba con representantes de cinco iglesias protestantes entre sus accionistas y de cuatro en la Comisión Publicadora. Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 22 de junio de 1878, “La autoridad eclesiástica y ‘El Evangelista’”, p. 357.

En abril de 1878, *El Evangelista* hablaba de "una nueva guerra á esta publicacion, entre las falanges sacerdotales", haciendo observar que "esta vez no es uno que otro oscuro teniente cura, en la campaña, ó confesor irresponsable en la ciudad, aconsejando á sus adeptos á quemar *El Evangelista*, ó á devolverlo en el acto a quien se lo prestaba", sino que se estaba ante "un movimiento general, organizado por las mismas autoridades eclesiásticas".¹¹⁵ Meses más tarde, la revista evangélica volvía sobre la existencia de una "hostilidad furibunda de los curas de la campaña, aconsejando que se queme *El Evangelista*, y las amonestaciones secretas del clero bajo, en Montevideo, enseñando a las familias que no deben recibir este periódico en la casa bajo ningún pretexto, ni como *regalado ni prestado*".¹¹⁶ Incluso llegó a denunciar una persecución en la capital sostenida por las familias católicas que contaban con sirvientes evangélicos, y por los establecimientos "pertenecientes á papistas fanáticos" contra sus empleados protestantes. Todo esto apuntaba, insistía, a la presencia de una verdadera "inquisicion contra los disidentes" arengada desde la oscuridad por el "romanismo".¹¹⁷ Estas acusaciones forzaron a la Curia Eclesiástica a salir al cruce negando la existencia de "plan" alguno ideado para contrarrestar la propaganda protestante.¹¹⁸

No existen razones suficientes para afirmar la existencia de un "plan" articulado desde la Curia con motivo de "armar al vulgo en una cruzada y al Gobierno en una inquisición" contra el protestantismo, tal como lo presentaba *El Evangelista*, más allá de las medidas generales ya comentadas. Sin embargo, dos cosas podemos asegurar. Primero, que durante la década de 1870 la Iglesia reclamó un dique de contención a la difusión de la literatura bíblica y apologética de origen protestante, que derivó en casos extremos pero aislados en quemas de biblias. Y segundo, la persistencia en la mentalidad católica dominante, sobre todo a nivel de la jerarquía y el clero, de que el Estado en cuanto tal tenía la obligación de proteger a la Iglesia ante la maniobra de desacreditación que estaban llevando a cabo protestantes y liberales por diversos medios. Esta lógica se ve reflejada con claridad en la carta que el presbítero Santiago

¹¹⁵ Ibid., 27 de abril de 1878, "Nueva guerra á 'El Evangelista'", p. 300. Una de las primeras alusiones a esta "campaña" del clero, señalan otra vez al teniente cura del pueblo de Tala, que "ha emprendido la lucha contra este periódico, anatematizando á todos los que *lo lean ó lo oigan leer* y ordenando á los adeptos de la Iglesia á que *lo quemem*". Ibid., 24 de noviembre de 1877, "Guerra á fuego á 'El Evangelista'", p. 104.

¹¹⁶ Ibid., 15 de junio de 1878, "La autoridad eclesiástica y 'El Evangelista'", p. 349.

¹¹⁷ Ibid., 17 de junio de 1878, "La intolerancia de los protestantes", p. 333.

¹¹⁸ La *Declaratoria* de la Curia, firmada por Soler como Provisor General, y fechada el 10 de junio de 1878, puede consultarse en *La Nación*, Montevideo, 12 de junio de 1878, p. 1. La réplica de *El Evangelista* en la edición del 22 de junio de 1878, "Efectos de la 'Declaratoria'", p. 364.

Estrázulas y Lamas publicó en *El Ferro-carril* en abril de 1878. La división política que laceraba desde tiempo atrás a la sociedad uruguaya, sostenía Estrázulas, amenazaba agravarse con otro motivo de discordia, no ya de naturaleza política sino religiosa: la pérdida de un espacio religioso común. Por eso era urgente que el Estado, como *longa manus* de la Iglesia, asistiera a esta para dar freno a la propaganda anticatólica que impulsaba el protestantismo.¹¹⁹

Sin embargo, el gobierno del coronel Latorre dejó muy pronto en claro que, aunque lo suyo era una dictadura, velaría por una amplia y generosa tolerancia religiosa. Y esto pareció entenderlo el obispo Vera, que al hablar en su pastoral de 1879 del modo de canalizar la resistencia a la propaganda anticlerical e irreligiosa y a los abusos de la libertad de imprenta, en nada aludió a los deberes del Estado confesional católico.¹²⁰

No cabe duda que las rispideces suscitadas por las actividades de los *colportores* y las conferencias evangélicas significaron un gran reto pastoral para los curas, sobre todo en la campaña. El clero reaccionó recurriendo a la condenación desde el púlpito y prohibiendo a los fieles cualquier acción que, directa o indirectamente, colaborase con la causa protestante.¹²¹ En ocasiones, incluso se enviaron sacerdotes a los pueblos del interior con la particular misión de predicar contra el peligro de las biblias protestantes.¹²²

Por momentos, los altercados entre curas y *colportores* adquirieron gran resonancia en pueblos y villas. En setiembre de 1878, la desavenencia entre Andrés M. Milne y el cura de San José, que había predicado contra aquél y las biblias protestantes, derivó en una demanda civil del misionero acusando al sacerdote por difamación.¹²³ El litigio adquirió mayor repercusión en la prensa capitalina luego de que *El Mensajero del Pueblo* llamara “la atención de quien corresponda para que se ponga un dique á la

¹¹⁹ “Tiempo es, pues –escribía Estrázulas–, que ambas autoridades Eclesiástica y Civil contengan una propaganda tan atrevida como perjudicial. Por desgracia las opiniones políticas han abierto hondas divisiones en nuestra sociedad de que se resiente muchos años ha, y si a ellas se agregan la division religiosa de cuya plaga estábamos libres, mayores serán los males que tendremos que lamentar”. La carta fue reproducida y criticada por *El Evangelista*, Montevideo, 4 de mayo de 1878, “¿Por qué no da razones?”, pp. 301-303.

¹²⁰ Cfr. Jacinto Vera, *Pastoral de S. Sria. Illma. el Obispo diocesano D. Jacinto Vera*. Montevideo, Tipografía de El Bien Público, 1879, pp. 4-8.

¹²¹ Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 5 de octubre de 1878, “La cuestion San José”, pp. 33-34; *Ibid.*, 16 de noviembre de 1878, “Hechos locales. San Carlos”, p. 87.

¹²² Cfr. *Ibid.*, 3 de abril de 1880, “Noticias. San Carlos (R.O.)”, p. 240, donde se menciona la visita al pueblo del presbítero Cairolo recomendado por Mariano Soler.

¹²³ *Ibid.*, 21 de noviembre de 1878, “Hechos locales”, p. 23.

propaganda del error, si no se quiere ver sujeta a nuestra patria á las terribles consecuencias que infaliblemente han de seguirse de esa propaganda”.¹²⁴ Las reuniones evangélicas celebradas en Bella Vista movilizaron al cura de Paso Molino, quien “no contento con predicar contra los herejes en su iglesia”, se dirigió hacia aquella localidad para “amonestar” a las familias a que no asistieran.¹²⁵

También los laicos secundaron a los curas en esta “cruzada” contra la propaganda protestante. Algunos de los “secuaces” más allegados del cura de Paso Molino –según denunciaba *El Evangelista*–, viajaron a Bella Vista en las noches de servicio “para organizar un barullo y asustar á las personas tímidas” que allí asistían.¹²⁶ Las actividades del *colporteur* García y Suárez en Rosario Oriental hicieron circular “amenazas de ‘botellazos’ y ‘pedradas’, atreviéndose algunos fanáticos campeones del papismo á manifestar su determinacion de ‘romperle la cabeza’ al Sr. Garcia”. Enterado el cura de Rosario que el misionero metodista no sólo había realizado una reunión evangélica, sino que organizaba la segunda, “preparó unos avisos citando al público á una conferencia en la iglesia á la misma hora”. García y Suárez decidió entonces cambiar la reunión para más temprano, a lo que el cura retrucó con una procesión.¹²⁷

En Salto, el apoyo de la masonería a la actividad misionera protestante, sumado a la prédica fuertemente anticlerical, motivó a los curas de la ciudad a movilizarse.¹²⁸ Según le escribía un residente de Salto al *colporteur* Juan Correa,

había habido una reunion de los curas residentes en ésta [ciudad], unos tres ó cuatro, en la cual habian resuelto protestar contra Ud. y acusarle, pero no se sabe de qué modo, porque dicen que Ud. en su conferencia dada en ésta, dijo que los curas eran unos ladrones por cobrar los impuesto que, segun ellos, les son garantidos por las leyes del país.

Y agregaba:

se cree que habrán de dar una conferencia pública con estos objetos, y se sabe que el cura Salazar ha recibido parabienes y felicitaciones de casi todos los curas de los

¹²⁴ Citado en *ibid.*, 28 de setiembre de 1878, “El nuevo dique político religioso”, p. 29.

¹²⁵ *Ibid.*, 21 de diciembre de 1878, “Hechos locales”, p. 128.

¹²⁶ *Id. Cfr. El Evangelista*, Montevideo, 28 de diciembre de 1878, “Hechos locales”, p. 135.

¹²⁷ *Ibid.*, 4 de enero de 1879, “La cuestion religiosa en el Rosario Oriental”, p. 142.

¹²⁸ “En el Salto los curas se pusieron en agitacion por la invasion herética, y como el Sr. Correa dió sus conferencias en un salon perteneciente á la logia Hiram, los curas tuvieron que salir con sus cosas de costumbre contra los ‘evangélicos’ y ‘masones’”. *Ibid.*, 23 de agosto de 1879, “Enojo de los curas en Salto”, p. 407.

pueblos cercanos, por el modo con que "se ha sabido sostener, en contra de los evangélicos y masones".¹²⁹

En este tormentoso clima generalizado entre curas, pastores y *colportores*, no faltaron verdaderos estruendos ocasionados por la apostasía de algunos sacerdotes. Se trata de los curas Ignacio Sáenz y Arregui, originario de la diócesis de Burgos y que actuó como teniente cura de Mercedes, y de Arsenio Pezzolano (o Pessolano), italiano, proveniente de la diócesis de Diano.¹³⁰ Ambos se convirtieron al protestantismo en 1871 bajo el influjo del pastor Thomson.¹³¹ En una carta fechada el 17 de junio de 1871 y publicada en el diario *El Siglo*, el cura Sáenz y Arregui, luego de declarar que "el Romanismo [era] horriblemente cruel" y "como sistema, falso", anunció su abandono de "esta comunión obedeciendo á mi razón y conciencia para profesar la religión del Nuevo Testamento, llamada Protestante por los Romanos". La carta era presentada por el pastor Thomson, con quien se sabía que Sáenz mantenía contacto desde hacía algún tiempo. El pastor protestante informaba en el comunicado que la decisión de Sáenz de separarse del catolicismo era resultado de diez meses de meditación, y que su entrada en filas evangélicas se había realizado "sin ninguna clase de compensación" ni "promesa de empleo como ministro".¹³² Por tanto, concluía Thomson, la explicación de este suceso no se hallaba "en las *esterlinas*" como algunos podían sospechar.¹³³

Los casos de Sáenz y Pezzolano no fueron los únicos ni los primeros.¹³⁴ Dos años antes, en noviembre de 1869, el sacerdote español Joaquín Rial había solicitado al pastor Thomson ser admitido en la congregación evangélica. Rial fue aceptado y

¹²⁹ Ibid., 23 de agosto de 1879, "Enojo de los curas en Salto", p. 407.

¹³⁰ Lellis Rodríguez, *Apuntes biográficos del clero secular en el Uruguay*. Montevideo, Facultad de Teología del Uruguay "Mons. Mariano Soler"/Obsur, 2006, pp. 329 y 384.

¹³¹ Cfr. *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 18 de junio de 1871, "El Sacerdote Pessolano", p. 402; ibid., 18 de junio de 1871, "Noticias Generales. Buena presa", pp. 418-419; ibid., 24 de junio de 1871, "Un nuevo apóstata", pp. 405-406.

¹³² *El Siglo*, Montevideo, 18 de junio de 1871, "Solicitadas. ¿Qué es esto?", p. 2.

¹³³ Id. Poco tiempo después Saenz se arrepintió de su apostasía y fue rehabilitado por el Nuncio de Río de Janeiro en 1874, aunque el obispo le expidió testimoniales para que se ausentase del país "por las relaciones que pudiera tener con las personas que lo indujeron al mal anteriormente, con peligro para el mismo Arregui". Lellis Rodríguez, *Apuntes biográficos...*, op. cit., p. 384. De los caminos que emprendió más tarde Pezzolano -si permaneció como protestante o buscó reconciliarse con la Iglesia Católica- nada puede decirse, aunque es sabido que durante la controversia pública entre el fraile capuchino Mansueto y el pastor Thomson, fue protagonista de "una escena nada edificante" con Thomson, "llegando [...] á arrojar por tierra la Biblia, mereciendo de aquel [Thomson] el dictado de loco". *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 12 de noviembre de 1871, "El propagandista Thomson", p. 307.

¹³⁴ Piquinela refiere a otros dos curas que decidieron pasarse al protestantismo entre fines de 1869 y 1870, sin embargo, no aporta ninguna prueba sobre los hechos en cuestión. Cfr. José A. Piquinela, *Historia del Protestantismo...*, op. cit., pp. 182-183.

trasladado a Buenos Aires.¹³⁵ Décadas más tarde, Thomson describió con humor la trifulca que ocasionó la abjuración de Rial en el templo de la calle Cangallo en Buenos Aires:

La Iglesia estaba de bote en bote, y el atrio y la calle repletos de gentes que no podían entrar en el templo. Hablaba Rial y había un irlandés gigantesco parado cerca del vestíbulo, interrumpiéndole, a cada instante. El que servía de uger [sic], don José Cardozo, le advirtió que si no se callaba sería necesario sacarle a la calle. Su advertencia fue despreciada, y entonces Cardozo, un ex-marinero con músculos de acero, acogotó al morrudo irlandés, éste le tiró una feroz trompada que, siendo esquivada, se retrucó con una que le saltó tres dientes al matasiete, que fué arrojado á la calle. Se armó "la gorda" -gritos afuera y alboroto en el templo- un abogado español, (que todavía vive) desenvainando su estoque en medio del templo gritó: "al que agrediere al predicador le voy á traspasar con este acero".¹³⁶

Como respuesta a la avanzada protestante, el catolicismo recurrió también a sermones, procesiones, publicación de folletos y libros antiprotestantes,¹³⁷ y al fomento

¹³⁵ Cfr. ACEM, Libro de notas núm. 2, Francisco Castelló a Federico Aneiros, Montevideo, 11 de noviembre de 1869, s/f.

¹³⁶ Juan F. Thomson, "Reminiscencias", en *El Estandarte Evangélico de Sud América*, 22 de noviembre de 1911. N° extraordinario con motivo del 75° aniversario del establecimiento de la Iglesia Metodista Episcopal en la América del Sur 1836-1911. Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1911, p. 47. En el relato de Thomson no queda claro si Rial pertenecía al clero regular o secular. Cfr. ACEM, Libro de notas núm. 2, Francisco Castelló a Federico Aneiros, Montevideo, 11 de noviembre de 1869, s/f. Por otra parte, en sus *Reminiscencias* Thomson recuerda otros casos de curas apóstatas que pretendieron pasarse a filas evangélicas pero que fueron rechazados por sus intenciones pedestres. Cfr. Juan F. Thomson, "Reminiscencias"..., op. cit., p. 51.

¹³⁷ Las polémicas que convocaron a los dos *colportores* metodistas García y Suárez y García y Correa acompañando al pastor valdense Armand-Ugón contra el presbítero David Buletti, mantuvieron en grande agitación al pueblo de Rosario entre fines de 1878 y los años siguientes. Ante la imposibilidad de participar en esta época en controversia pública ("no quiero repetirles aquí -le escribía en carta personal Buletti al pastor valdense y al colporteur Celestino García y Suárez- las buenas razones, que tenemos los católicos (por haberlas Vds. oído en mi última conferencia), las cuales nos impiden hacer siempre el gusto á los protestantes en aceptar discusiones orales en público"), la polémica se desarrolló por medio de conferencias y la publicación de las mismas en folletos. Buletti concedió, entre fines de 1878 y 1880, unas catorce conferencias dedicadas al protestantismo, recogidas luego en un libro de más de quinientas páginas titulado *Conferencias histórico-morales sobre el protestantismo*. Rosario, Tipografía del autor, 1880. El libro quiso ser contestado por el pastor Armand-Ugón en un número desconocido de conferencias, de las cuales por lo menos la primera fue publicada en el folleto *La propaganda religiosa. Conferencia leída en el Rosario Oriental el 22 de julio de 1880*. Montevideo, Imprenta de "El Ferro-Carril", 1880. Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 31 de julio de 1880, "Noticias. Rosario Oriental", p. 375. El metodista Juan Correa también se reservó el derecho a réplica y criticó el libro de Buletti en una serie de artículos aparecidos en *El Evangelista*. Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 21 de julio de 1880, "La Controversia con Buletti" ("J. C."), pp. 361-364; *ibid.*, 31 de julio de 1880, "La Controversia con Buletti" ("J. C."), pp. 373-374; *ibid.*, 7 de agosto de 1880, "Controversia con Buletti" ("J. C."), pp. 380-382; *ibid.*, 21 de agosto de 1880, "Controversia con Buletti" ("J. C."), pp. 397-400. En setiembre Correa debió ausentarse al interior de la campaña en misión evangélica, continuando la polémica hasta finales de diciembre un tercero que firmaba bajo el seudónimo de *Un artesano*. Cfr. *Ibid.*, 11 de setiembre de 1880, "La controversia Buletti" ("Un artesano"), pp. 9-11. Por su parte, Buletti respondió a Correa con el folleto publicado en dos partes, *Réplica al metodista Juan Correa*. Rosario, Imprenta Católica, 1880. También reimprimió el testimonio de conversión al catolicismo del anteriormente protestante Emilio Hunziker,

de la devoción por la Virgen María.¹³⁸ También se sirvió de la controversia pública con pastores y *colportores*. Se conoce la existencia de una serie de polémicas que el capuchino Mansueto mantuvo con Juan Thomson en la Universidad de la República y en el templo metodista en 1871.¹³⁹ Sin embargo, esta práctica fue poco frecuente. Soler ofreció en 1877 una serie de diez conferencias sobre el catolicismo y el protestantismo en el Club Católico,¹⁴⁰ y ya se hizo mención de las conferencias dictadas por el cura David Buletti en Rosario,¹⁴¹ pero en ninguno de los dos casos participaron protestantes que hicieran réplica. En una conferencia realizada a fines de 1878 en el pueblo de San José, un grupo de racionalistas, acompañados por el pastor Thomson, invitaron al cura vicario Manuel Madruga para debatir; pero este no concurrió, quizás por razones personales o bien porque así lo aconsejó el obispo, aunque no hay pruebas para corroborarlo.¹⁴² Algunos laicos mantuvieron en cambio alguna que otra controversia con el pastor Thomson durante el año 1876, como Ramón López Lomba –quien poco después pasaría a militar en filas racionalistas- y Bartolomé Mitre y Vedia, llevadas a cabo ambas en el Club Universitario.¹⁴³

No es seguro por qué la Iglesia Católica desestimó, al menos en estos años, las controversias públicas con el protestantismo. La respuesta podría hallarse en la opinión de que, en aquellas circunstancias de fuerte anticlericalismo, este tipo de discusiones no estaba resultando una “ventaja real”, acaso por el temor de que derivaran en renovados

oriundo del cantón de Lucerna y radicado en la Argentina. Emilio Hunziker, *Mi conversión ó motivo que me indujeron a ingresar en la Iglesia Católica*. Montevideo, Imprenta Católica, 1880.

¹³⁸ Se sabe de un cura en Pocitos que se dedicó a “repartir gratis algunos cientos de ejemplares de un devocionario de mariolatría que recomienda el culto de María más que el de Dios, y pinta *la obediencia al confesor como la suprema virtud*”, según daba a conocer *El Evangelista*, Montevideo, 21 de diciembre de 1878, “Hechos locales”, p. 127.

¹³⁹ *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 29 de octubre de 1871, “El propagandista Thomson”, p. 307; *ibid.*, 26 de diciembre de 1871, “Nunca hemos dudado de la enfermedad del propagandista Thomson”, pp. 405-406. El texto de la conferencia de Mansueto puede consultarse en *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 17 de diciembre de 1871, “Derrota causada á los protestantes de Montevideo, en su templo, por el P. Mansueto capuchino”, pp. 389-392; *ibid.*, 24 de diciembre de 1871, “Derrota causada á...” (continuación), pp. 409-312; *ibid.*, 31 de diciembre de 1871 “Derrota causada á...” (conclusión), pp. 424-426.

¹⁴⁰ Cfr. Susana Monreal, “El Club Católico de Montevideo (1875-1890). Presencia de Mariano Soler”, en AA.VV. *Monseñor Mariano Soler: acción y obras*, Montevideo, s/d, 1991, p. 321. El primer discurso, sobre “El protestantismo, bajo el aspecto histórico, filosófico y religioso”, publicado en *La Tribuna*, fue comentado por *El Evangelista* en una serie de suplementos. Cfr. *El Evangelista*, Montevideo, 1 de diciembre de 1877, “Análisis y refutación de la crítica del Dr. Soler sobre el protestantismo”, suplemento al núm. 14, pp. 113-116; *ibid.*, 8 de diciembre de 1877, núm. 15, pp. 125-128; *ibid.*, 15 de diciembre de 1877, núm. 16, pp. 137-140; *ibid.*, 22 de diciembre de 1877, núm. 17, pp. 149-152. Por razones económicas, la Comisión Publicadora decidió dar fin a la publicación de los suplementos. *El Evangelista*, Montevideo, 5 de enero de 1878, “Suplemento”, p. 172.

¹⁴¹ Véase nota núm. 137.

¹⁴² *La Razón*, Montevideo, 20 de diciembre de 1878, “El Cura Madruga”, p. 1.

¹⁴³ Cfr. Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo...*, op. cit., pp. 270-273.

brotos de violencia. Así parece desprenderse de un pasaje del *Ensayo de paralelo* de Soler, cuando al tratar sobre la Iglesia y la libertad de expresión, consideraba:

Lo que la Iglesia hace con la polémica escrita, lo hace con la oral: no teme tampoco las discusiones á la luz del día. Es cierto que no las admite sin discernimiento y así debe ser: quiere que sean compatibles con el espíritu y las costumbres de los pueblos y que de ellas pueda resultar una ventaja real: si así no es se abstiene de ellas: pero cuando la ilustracion y educacion de los pueblos se hacen capaces de ellas las acepta con tanta gana como buen éxito.¹⁴⁴

Entre las alternativas para hacer frente al protestantismo, quizás la experiencia más original en esta época haya sido el apoyo que tanto el clero como el laicado dieron a la labor de escala continental de Kenelm Vaughan.

Sacerdote itinerante de origen inglés, Vaughan recorrió América en el primer lustro de la década de 1870 con el fin de recaudar fondos para confeccionar una edición del Nuevo Testamento en castellano y de divulgación popular.¹⁴⁵ *El Mensajero del Pueblo* registró en 1873 la “acogida muy favorable” que recibió en Montevideo, y la conformación de una lista de suscripción en patrocinio de la causa. La primera parte de la lista de suscriptores publicada por la revista católica estaba encabezada por el presidente de la República José Ellauri, con una donación de 100 pesos, seguido inmediatamente por el vicario apostólico, quien también donó otros tantos pesos.¹⁴⁶

Luego de recolectar el dinero, Vaughan regresó a Inglaterra donde reimprimió el Nuevo Testamento traducido por el escolapio español Felipe Scío de San Miguel.¹⁴⁷ Por una “equivocación inexplicable” -según se vio forzado a confesar más tarde Bagster & Sons, encargado de la remisión de los libros-, las 15.000 copias destinadas a Buenos Aires y las otras 15.000 a Valparaíso, se demoraron varios años. La excesiva dilación motivó sospechas en América sobre las verdaderas intenciones de Vaughan. Al tanto de todo esto, Vaughan escribió alarmado a Bagster & Sons en Londres a fines de 1876, para que reconocieran por escrito haber recibido la instrucción tres años antes de enviar

¹⁴⁴ Mariano Soler, *Ensayo de paralelo...*, op. cit., p. 38.

¹⁴⁵ Cfr. Kenelm Vaughan, *Invitación que hace a los fieles el presbítero Kenelm Vaughan para que coadyuven a la obra de la impresión y propagación de las Sagradas Escrituras*. Sucre, Tipografía del Cruzado, 1875. En <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/2586657> [consultado el 24/8/2015].

¹⁴⁶ *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 21 de julio de 1873, “La propagación de las Santas Escrituras”, p. 424. La lista, divulgada en las sucesivas ediciones de la revista católica, incluye nombres de algunos liberales o personas vinculadas al protestantismo.

¹⁴⁷ *El Evangelista*, Montevideo, 27 de Julio de 1878, “El nuevo Testamento del Padre Vaughan” (“Andrés M. Murray”), pp. 38-39.

las copias a Buenos Aires.¹⁴⁸ Por fin, en abril de 1877 fue anunciada en Montevideo la llegada del cargamento con los libros, de los que un número no identificado quedó a la venta “á un precio ínfimo”. *El Mensajero del Pueblo* recordó, “especialmente á los señores curas y á las personas encargadas de la educacion de la niñez”, la necesidad de propagar la obra.¹⁴⁹

Consideraciones finales

La “cristiandad” heredada de los tiempos hispánicos se volvió una idea residual en el Uruguay del último tercio del siglo XIX. La modernización del Estado -con la tecnificación del aparato burocrático estatal y una mejor racionalización de la acción administrativa- exigía el ingreso de la sociedad a la modernidad por medio de la promoción de una serie de valores que incluían la desacralización de la sociedad política y civil, la pluralización religiosa y la libertad de cultos. La legitimación de las religiones positivas en la sociedad moderna se constituyó entonces materia de intensas polémicas entre católicos, protestantes y liberales. No es casualidad que este debate se haya dado con tanta efervescencia durante el gobierno del coronel Lorenzo Latorre, años claves en la consolidación institucional del Estado, del catolicismo y también de una particular fertilidad de la Iglesia Metodista.

Para los liberales, la modernidad exigía la renuncia de la Iglesia Católica al monopolio simbólico de lo religioso y la apertura jurídica del país a la libertad de cultos. A estos reclamos un sector radical del liberalismo propuso la construcción de una ética laica universalista y la privatización de la religión, alentado por una filosofía de la historia que anunciaba la inexorable extinción de las religiones positivas por el avance de la razón. El drama personal del protestantismo, aliado del liberalismo y coincidente con él en su anticlericalismo y en los objetivos prácticos de un proyecto de Estado y sociedad liberales, estuvo en que, a pesar de ello, no podía aceptar la visión negativa que los más radicales tenían de la religión en el progreso social. Y de ahí resultan, también, los puntos en común –pero siempre en paralelos, porque no alcanzó para posibilitar el diálogo- entre católicos y protestantes.

¹⁴⁸ Tanto la carta de Vaughan como la respuesta de Bagster & Sons se reproducen en *El Mensajero del Pueblo*, Montevideo, 11 de febrero de 1877, “La propagación de El Nuevo Testamento”, p. 89.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 8 de abril de 1877, “El Nuevo Testamento traducido al castellano”, p. 251.

Por otro lado, pero íntimamente ligado a lo anterior, la década de 1870 marcó el comienzo de una nueva etapa en la relación entre católicos y protestantes en el Uruguay. La difusión del metodismo bajo la dirección de los pastores Juan Thomson primero, y Tomás Wood después, reforzó en una nueva perspectiva la crítica al catolicismo que desde la década anterior venía llevando a cabo con intensidad el racionalismo espiritualista.

Protestantes y racionalistas elaboraron sus respectivos relatos anticatólicos en el principio de una supuesta oposición insalvable entre la Iglesia Católica y el mundo moderno. Para ambos, la modernidad liberal –en su sistema democrático de gobierno, la libertad de conciencia y de cultos, y la difusión de la educación laica– era la piedra de toque de la corruptibilidad natural de la fe católica. Sin embargo, y a pesar de las descalificaciones mutuas y constantes, no pueden eludirse ciertas actitudes convergentes por parte de católicos y protestantes acerca de la función atribuida a la religión en beneficio de la sociedad moderna.

En la disputa particular que mantuvo con el protestantismo por el espacio religioso, la Iglesia Católica recurrió al poder político, en el entendimiento que era deber del Estado velar por la protección de la religión nacional, reclamando un dique de contención contra la propagada protestante. La Iglesia exigió del Estado –en sintonía con la postura promovida desde Roma– que, como ente moral, se definiera ante la verdad de la que se consideraba depositaria, y una vez reconocida, la protegiera de los errores que la desconocían o pretendían deformarla. También reprobó la libertad de cultos porque, entendía, significaba la aprobación jurídica del error religioso, que recibiría así carta de ciudadanía para desarrollarse y propagarse en la sociedad. En el orden católico imaginado solo existía espacio jurídico para la religión verdadera; las “falsas”, acaso, podían aspirar a ser civilmente toleradas.

En una época en que la Iglesia Católica mantuvo una tensión constante con el Estado moderno en construcción, resistiendo toda exigencia regalista y defendiendo el primado y la libertad de conciencia en nombre de la verdad, no pudo escapar de la paradoja de reclamar, a la vez, de ese mismo Estado, la colaboración para mantener la hegemonía sobre las conciencias.¹⁵⁰ A todo esto, el gobierno de Latorre optó por

¹⁵⁰ Cfr. Martin Rhonheimer, *Cristianismo y Laicidad. Historia y actualidad de una historia compleja*. Madrid, Rialp, 2009, pp. 24-25.

no poner trabas al proselitismo disidente y se abstuvo de intervenir en las manifestaciones anticlericales promovidas por un sector del liberalismo, la masonería y el protestantismo, siempre y cuando no atentara contra el orden público. Amputada de esta forma la solución del Estado como *longa manus* de la Iglesia, hubo que recurrir a diversas alternativas como el auspicio a la obra del presbítero Kenelm Vaughan y la difusión de biblias de bajo coste, así como sermones, procesiones, publicación de folletos antiprotestantes y el fomento de la devoción mariana, abandonando en estos años aparentemente las controversias públicas.

No faltaron irrupciones, aisladas, de intolerancia religiosa por parte de los católicos que derivaron en quemas de biblias protestantes. Con todo, no puede adjudicarse esta mentalidad intolerante como un patrimonio exclusivo de una Iglesia todavía anclada en una eclesiología nostálgica de la cristiandad; ni siquiera podría imputarse al ámbito parcial de lo religioso -sea por parte de los católicos respecto a la disidencia religiosa, como de los protestantes y liberales anticlericales acerca del catolicismo-, porque en el mismo estado se encontraba la sociedad en su conjunto, manteniéndose aún en una fase de incomprensión de una plena cultura democrática, tal como lo registran los anales de la violencia política en el Uruguay del siglo XIX.

Catolicismo y Protestantismo en los inicios del Uruguay moderno (1876-1880)

Resumen

Durante los años de gobierno del coronel Lorenzo Latorre (1876-1880), Uruguay vivió un intenso debate sobre la legitimidad de la religión, su función en la sociedad moderna, y el papel que hasta entonces venía desempeñando la Iglesia Católica como institución modeladora de cultura. El presente trabajo busca atender las principales notas de esa discusión que mantuvieron en particular católicos y metodistas, al tiempo que analiza las distintas respuestas ensayadas por la Iglesia Católica para enfrentar el proselitismo disidente.

Palabras Clave: Iglesia Católica – Iglesia Metodista – protestantismo - libertad de culto – Uruguay.

Catholicism and Protestantism in early modern Uruguay (1876-1880)

Abstract

While Colonel Lorenzo Latorre was governing (1876-1880), Uruguay faced an intense debate about the legitimacy of religion, its functions in modern society and the role that up to then the Catholic Church had been performing as a shaping cultural institution. This paper seeks to deal with the main points of the discussion held particularly between Catholics and Methodists, while analyzing the different responses tested by the Catholic Church to deal with the Methodist preaching.

Keywords: Catholic Church – Methodist Church – protestantism – freedom of worship – Uruguay.