

# **Laicidad en América Latina y Europa** **Repensando lo religioso entre lo público** **y lo privado en el siglo XXI**

Néstor Da Costa (org.)

Joaquín Algranti  
Roberto Blancarte  
Gerardo Caetano  
Roberto Cipriani  
Humberto Cucchetti  
Néstor Da Costa  
Pablo da Silveira  
Vincent Delecroix  
Erwan Dianteill  
L. Nicolás Guigou  
Verónica Jiménez Beliveau  
Fortunato Mallimaci  
Catalina Romero  
Damián Setton  
Claudio Tognonato  
Demetrio Velasco



Este documento se ha realizado con la ayuda financiera de la Comunidad Europea. El contenido de este documento es responsabilidad exclusiva del Instituto Universitario CLAEH y la Red PUERTAS América Latina-Europa (Proyecto Universitario de Estudios sobre Religión: Transversalidades en el Análisis de las Sociedades), y en modo alguno debe considerarse que refleja la posición de la Unión Europea.

© 2006 CLAEH

© 2006 Red PUERTAS América Latina-Europa (Programa ALFA «Pluralismo religioso, modernidad y alta modernidad en Europa Occidental y América Latina»)

## Sumario

### Capítulo 1. Aproximaciones conceptuales

Religión, política y laicidad. *Roberto Cipriani*

La construcción histórico-ideológica de la laicidad. *Demetrio Velasco*

Laicidad. La construcción de un concepto de validez universal. *Roberto Blancarte*

Teorías del fin de la religión en la filosofía contemporánea francesa. *Vincent Delecroix*

Libertad religiosa: ¿un derecho de las Iglesias o de los individuos? *Pablo da Silveira*

### Capítulo 2. La laicidad sobre el mapa

#### Argentina

Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. *Fortunato Mallimaci*

Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público. *Verónica Jiménez Beliveau*

#### Francia

El modelo francés de laicidad: una introducción histórica. *Erwan Dianteill*

#### Italia

La relación Estado-Iglesia en Italia. *Claudio Tognonato*

#### Perú

Iglesias, Estado y sociedad civil. *Catalina Romero*

#### Uruguay

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

La laicidad uruguaya, de la formulación de principios del siglo XX a las realidades del siglo XXI. *Néstor Da Costa*

Cartografías religiosas: mitologías, representaciones y trayectos de la nación laica uruguaya. *L. Nicolás Guigou*

### Capítulo 3. La laicidad en actores y culturas específicas

Los modos pentecostales de laicidad. *Joaquín M. Algranti*

Laicidad, religión y secularización en el fenómeno peronista. *Humberto Cucchetti*

La identidad judía entre la religión y la laicidad. *Damián Setton*

## Prólogo

Este libro reúne un conjunto de trabajos compartidos en un seminario internacional realizado en Montevideo a fines del año 2005 y centrados en la temática de la laicidad. Es parte de un trabajo académico mayor que cuenta con el apoyo de la Unión Europea a través del proyecto Alfa titulado «Pluralismo religioso, modernidad y alta modernidad en Europa Occidental y América Latina», que apoya una red integrada por seis universidades: L'École de Hautes Etudes en Sciences Sociales (París), Università degli Studi Roma Tre (Roma), Universidad de Deusto (Bilbao), Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima), Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires) y el Instituto Universitario CLAEH (Montevideo).

A esta red internacional se sumaron trabajos de académicos provenientes de El Colegio de México, la Universidad de la República y la Universidad Católica del Uruguay.

El tema convocante en esta oportunidad, la *laicidad*, refiere a un término que tiene más resonancias en países como Francia, México y Uruguay, que en otros donde no suele utilizarse con la misma intensidad ni los mismos significados. El mundo angloparlante no conoce una expresión que dé cuenta de esta experiencia (*laïcité*, en francés). Esto nos recuerda algo que nunca deberíamos olvidar en las ciencias sociales: la imprescindible referenciación histórica, geográfica y cultural en las que se constituyen las experiencias colectivas, así como los términos que dan cuenta de ellas. También nos remite a asuntos básicos como el de conceptos que utilizamos habitualmente y que se nos presentan en el horizonte de la experiencia cotidiana como *lo normal*, lo que *debe ser*, lo universalmente válido, y que no son más que construcciones históricas concretas, que a otras personas y sociedades les resultan ciertamente extraños. Por ello, también, para el mundo académico resulta imprescindible la mirada internacional, la salida del provincianismo.

El subtítulo del libro, «repensando lo religioso entre lo público y lo privado», hace referencia a tres ideas fuerza fundamentales. Por un lado, es necesario *repensar*. Es un imperativo de las ciencias sociales, de la labor académica en cuanto actitud, conocer, investigar, cuestionar lo que viene dado, nuestros supuestos societarios. Este imperativo permanente se ve potenciado en el marco de las gigantescas transformaciones que han experimentado y continúan experimentando nuestras sociedades en los últimos veinte años, transformaciones de las que no nos podremos ocupar en esta breve introducción pero que han trastocado radicalmente nuestras formas de vivir, de organizarnos, de percibir, de ver el futuro, entre otras.

En el año 2005 se cumplían los cien años de las leyes de separación de las Iglesias y el Estado en Francia. En Uruguay estamos próximos a cumplir noventa años de separación constitucional. La evocación de los aniversarios alcanza para darnos cuenta de lo mucho que ha sucedido en la historia de la humanidad y de nuestras sociedades, y de la necesaria reubicación de la laicidad en el marco de los tiempos que corren.

En estos procesos sociales apreciamos también un claro cambio en la construcción de algunos conceptos como *público* y *privado*, que han estado vinculados a la temática que nos ocupa, aunque a veces se aprecie una confusión entre los conceptos *público* y *estatal*, que refieren a asuntos diferentes y a los que las ciencias sociales en Uruguay deberán prestar atención académica tarde o temprano.

El mundo ha cambiado y repensar la laicidad es algo necesario. No estamos en épocas en que una institución como la Iglesia Católica se oponía radicalmente a la emancipación de lo moderno, ni en épocas en que el Estado se planteaba como

centralista, uniformizador y el único capaz de ser imparcial por encima de los particularismos.

En el siglo XX el pluralismo ha llegado como un valor en la construcción de la convivencia, y esto ha tenido importantes consecuencias para la vida de la humanidad. En este marco también es necesario reformular la laicidad.

La laicidad se ha presentado como una forma de organizar la convivencia y las relaciones entre las Iglesias y el Estado. Su objetivo final no es conseguir que uno prime sobre otro, sino reconocer la dignidad y autonomía de las personas, y garantizar el ejercicio de su libertad.

La diversidad, otrora combatida, disciplinada y uniformizada a través de distintos instrumentos —de los que la historia uruguaya muestra ejemplos paradigmáticos, entre los que cabe mencionar la prohibición de pintar los edificios oficiales con otro color que el propio de su material— ha irrumpido en nuestro mundo como un valor: el valor de la construcción colectiva de la convivencia, no a costa de la exigencia de la renuncia, el abandono, la represión o el ocultamiento de los signos de identidad propios o particulares, sino a partir de ellos, a partir de las personas y de cómo ellas prefieren vivir su vida.

Dado que el ser humano, su libertad y autonomía, es lo que se busca promover, la diversidad se erige en valor social, en fuente de respeto y de promoción. Así lo ha entendido la UNESCO en la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.<sup>1</sup>

Es necesario dar más pasos en torno a la laicidad. Es necesario salir de la laicidad de la ignorancia para pasar a la laicidad del conocimiento, como lo señala Régis Debray en un informe ministerial en Francia, que introducía la formación en el conocimiento de las religiones en la enseñanza pública en ese país, hace unos pocos años.<sup>2</sup>

Como afirma Poulat, «la laicidad pública no es “todo al César y nada a Dios”, sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos, a pesar de todo lo que les separa, opone y divide».<sup>3</sup> El reto es contribuir con lo particular, sin imposiciones, a la construcción de una convivencia plural, diversa, en la construcción del *nosotros* colectivo.

En las sociedades, los imaginarios colectivos, las representaciones de nosotros mismos como sociedad juegan un rol sustancial. Allí también las ciencias sociales tienen mucho para aportar a la exploración de los desfases entre imaginarios colectivos y prácticas concretas.

Asimismo se puede apreciar que determinados asuntos de la vida de las sociedades, vinculados a los imaginarios colectivos, se han vuelto dogmas seculares. Aquí también será necesario apelar a las ciencias sociales y a su capacidad de desmitificar, para elaborar un pensamiento crítico que permita a la sociedad explorar, investigar, dar pasos más allá de lo aceptado por los imaginarios, encontrar tendencias, nuevas capacidades explicativas y enfoques.

Los trabajos presentados en este libro se ordenan en tres apartados. El primero está referido a las reflexiones teóricas en torno al concepto de laicidad; el segundo se vincula con la forma de expresión y los componentes de la laicidad en sociedades concretas; y el tercero reúne estudios más específicos.

---

<sup>1</sup> Disponible en <<http://www.unesco.org>>.

<sup>2</sup> Cf. Régis DEBRAY, «Rapport de mission - L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque», feb. 2002, disponible en el sitio web del Ministerio de Educación de Francia, <<http://www.education.gouv.fr/rapport/debray>>.

<sup>3</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique. “La France est une République laïque”*, París, Berg International Edit., 2003, p. 16.

En el primer apartado los diversos artículos nos llevarán a ubicar la relación entre religión, política y laicidad (Cipriani), considerando la subjetividad presente en los actores en la relación de estos temas así como la institucionalización religiosa y la construcción de identidades. Velasco reconstruye el itinerario histórico del concepto, sus expresiones francesa y norteamericana, para llegar a nuestros días y explicitar la urgente transformación de un viejo concepto en otro, acorde a las sociedades actuales. Blancarte propone avanzar hacia la construcción de un concepto de laicidad de validez universal poniendo énfasis en las fuentes de legitimidad de la construcción democrática. Delecroix plantea una revisión de las concepciones que propugnan el fin de la religión, en perspectiva filosófica. También desde un abordaje filosófico, Pablo da Silveira se aproxima a la temática desde la noción de libertad religiosa y el derecho a ella.

En el segundo apartado encontraremos reflexiones sobre la laicidad en Argentina, Francia, Italia, Perú y Uruguay. Para el caso argentino se propone dos reflexiones: una de carácter más general y con claro repaso histórico, que identifica una laicidad desregulada (Mallimaci); y otra, referida al impacto de nuevos comunitarismos en el campo católico, en el marco de la relación particularismo-universalismo (Giménez-Beliveau).

Dianteill nos propone revisar el proceso histórico de construcción de la laicidad francesa considerando dos dimensiones de sus dimensiones, referidas a la diferenciación institucional y a la conciencia colectiva, llegando al análisis de la laicidad actual. Tognonato se refiere al caso italiano y la forma de vivir la relación Iglesia-Estado en un país donde la ubicación física y cultural vaticana producen permanentes desafíos. Romero plantea considerar el caso peruano enfatizando no tanto en el Estado o las Iglesias sino en la sociedad civil.

Para el caso uruguayo, tres artículos se abocan al análisis de la laicidad local y ponen de relieve la necesidad de actualizar viejas fórmulas de percepción de la laicidad dejando atrás algunas rigideces. Caetano lo hace desde una perspectiva histórico-política, repasando el itinerario de construcción histórica de la laicidad en Uruguay. Quien suscribe compara el nacimiento de la laicidad local, las condiciones y los actores, con las condiciones sociales y los actores actuales. Guigou refiere a la construcción real y mítica de una nación laica y reconstruye su establecimiento en imaginario colectivo, así como la limitación que esa construcción implica en los tiempos actuales.

Por último, tres ponencias marcan el análisis de la laicidad a partir de colectivos específicos en la Argentina: el neopentecostalismo y el impacto que genera en él la construcción de la pluralidad (Algranti); el judaísmo y la laicidad, en el marco de un construcción identitaria específica (Setton); la laicidad y el peronismo, entendido este como forma religiosa (Cucchetti).

Pido a todos disculpas si este prólogo de un libro marcado por lo internacional se ha detenido en algunas referencias particulares al Uruguay.

Néstor Da Costa  
Coordinador Red PUERTAS  
Montevideo, abril de 2006

**Capítulo 1**  
**Aproximaciones conceptuales**

# Religión, política y laicidad

Roberto Cipriani\*

## Premisa

Cuando se presenta un texto o se hace un discurso, se plantea siempre el problema del carácter ideológico que tiene todo mensaje emitido. Efectivamente, tanto el contenido propuesto por el autor, como la recepción del lector o el escucha pueden estar más o menos orientados por distintas formas de prejuicio, por previos partidos tomados, por precedentes construcciones sociales de la realidad. Esto se puede constatar de modo evidente en casi todas las oportunidades. El problema, en todo caso, es saber hasta qué punto el autor o el receptor son conscientes de sus perspectivas predefinidas; por ello se hace necesario verificar si se han tomado los recaudos necesarios en aras de evitar que el peso de la propia ecuación personal influya de modo determinante en la lectura realizada, en la atención prestada, en el análisis, en la interpretación dada a la opción preferida.

Liberarse totalmente de la ideología a la que se hace referencia en el nivel personal es una empresa ardua o tal vez impracticable. El hecho es que la ciencia —es decir, el conocimiento riguroso— tiene que confrontarse continuamente con este dilema: ¿hasta dónde llega el esfuerzo de neutralidad, de *avaloración*, y dónde empieza en cambio a hacerse uso de una óptica instrumental, no dialógica, apodíctica?

En el interior de ámbitos pertenecientes a la fe, confesionales y fundados en dogmas, la variedad de posiciones, de elecciones teóricas y operativas, de actitudes y de comportamientos es bastante evidente. Toda generalización al respecto parece indebida, infundada, no plausible. De esto nace la necesidad de una confrontación dialéctica, abierta, comunicativa, cual premisa necesaria para el progreso en el campo del conocimiento científico. Sobre esta base se funda también la posibilidad misma de evitar las derivas deontológicas que a menudo acompañan el análisis y la interpretación, incluso de excelente nivel metodológico.

El paso de la fase cognoscitiva a la operativa es delicado y decisivo, a los fines de una correcta utilización de los resultados de una investigación. Esto no quiere decir que haya que interrumpir el fluir de los datos empíricos, casi imaginando una separación entre ciencia y praxis, entre conocimiento y política. El problema es, en todo caso, otro: la capacidad, la *expertise* de cada especialista, merecen respeto y justamente por esto deben aplicarse cada una en su ámbito específico. En suma, no será el sociólogo el que hará una ley, ni el político que conducirá una investigación de campo, ni un exponente del *establishment* de la Iglesia quien lleve a cabo encuestas sociológicas y dicte leyes en el campo político. Obviamente, también al decir esto se toma posición, se hace referencia a un punto de vista, pero en este caso, al menos, se deja abierta toda decisión aplicativa a distintas soluciones posibles, sin predeterminar ninguna. De hecho, se favorece una cooperación atenta a los actores sociales, si bien diversificados en su saber hacer.

Los proyectos políticos son entonces una actividad diferente de aquella de la verificación de hechos y situaciones. La continuidad entre los dos ámbitos está asegurada por la distancia, incluso mínima pero necesaria, que garantiza la no contigüidad, la no instrumentalización, el no servilismo.

---

\* Università degli Studi Roma Tre, Italia.



## Hábito e identidad

Cada actor social lleva consigo un bagaje de modelos consuetudinarios, de actitudes y comportamientos. Lo habitual casi no se percibe: forma parte de nosotros mismos. Es similar a un *habitus* que vestimos cotidianamente sin ponernos siquiera el problema de si es correcto o plausible. La socialización, sobre todo la primaria, recibida en la familia, luego reforzada por la secundaria, en la escuela, entre pares, etcétera, hace que funcione algo así como un retorno a cuanto se ha pensado y hecho precedentemente. Si a esto, después, se agrega la frecuentación de algunos ambientes específicos, en lugar de otros, el cuadro resulta completo e integrado. Resulta de esto un paso de rutina que evita todo tipo de obstáculos y de problemas entregándose a la ley del eterno ayer, es decir, de la tradición. Por tanto, las decisiones del sujeto social siguen de cerca lo ya experimentado precedentemente y por lo general no nos aventuramos por los terrenos desconocidos de la innovación. Por esto es extraño el caso de las personas enteramente libres, en grado de decidir sin el peso de las costumbres adquiridas.

El sujeto social, acostumbrado a seguir aquello que le es habitual, difícilmente se plantea remordimientos; no tiende a problematizar todo lo que enfrenta. Si surge alguna duda, siempre encuentra con facilidad quien la resuelva en nombre de alguna autoridad reconocida, de un prestigio adquirido, de una amplia estima. En este caso, las instituciones —y, en modo especial, sus vértices— se ven facilitadas en cuanto indican direcciones que por lo general terminan siendo recorridas por los más. Así, una iglesia o un partido pueden lanzar directivas a sus fieles y militantes, o simples simpatizantes, para votar de un cierto modo o no votar, según sus intereses institucionales del momento.

La eliminación de los aspectos problemáticos es un objetivo que toda organización, movimiento, corriente religiosa o política persiguen, para apropiarse ellos, o mejor sus jerarquías, de aquellas elecciones que deberían ser individuales. Esto sucede tanto en el campo de la ética como en el de las normas electorales. Efectivamente, en sustancia es un grupo restringido de personas, o quizás un solo líder, quien decide en el lugar de la base, a la que le queda solo la tarea de ejecutar lo propuesto o impuesto desde lo alto. Se crea así una modalidad constante, que institucionaliza cada vez más la costumbre de aceptar las orientaciones del vértice y no permite asumir posiciones, de vez en vez, en estrecha conexión con el objeto en cuestión. En fin, se le quita al actor social la posibilidad de definir por sí mismo sus propias fuentes de conocimiento, de evaluar las ventajas y desventajas derivadas de una determinada operación. Son siempre otros —y, a su vez, siempre los mismos— quienes establecen lo que se debe hacer, en reemplazo de los detentores potenciales del poder decisional. Estos últimos son llevados a una condición minoritaria que no tiene salidas sino a costos muy elevados (sufrimiento personal, pérdida de la identidad, marginación social, dificultad de comunicación interpersonal).

Cuando además se tiene que enfrentar el problema de la identidad religiosa, el manejo del consecuente malestar provocado por un alejamiento de indicaciones que provienen de la jerarquía se transforman en un problema que incumbe también el plano psicosociológico: la creencia en la divinidad puede subsistir pero decaen, entre otras, las bases más significativas en el nivel ritual, en términos de codivisión de una misma experiencia de fe. A menudo, la necesidad de una identidad queda satisfecha casi solamente en la pertenencia religiosa, por lo que su precariedad comporta efectos negativos incluso para la autoestima y la necesidad de reconocimiento por los demás.

Frente a situaciones nuevas, un individuo no encuentra fácilmente soluciones satisfactorias con medios propios, sin la ayuda de las instituciones. No casualmente los conflictos y las discusiones caracterizan el nacimiento de nuevas problemáticas que se abaten, cuanto menos parcialmente, sobre el conjunto de una religión. En esos momentos, la convergencia es requerida solo en clave de alineamiento sobre posiciones oficiales de Iglesia y sin un libre debate. Además, antes de que se produzca la adecuación del *establishment* eclesiástico a las nuevas instancias relativas a un determinado tema controvertido, es necesario un largo proceso de puesta a punto, de definición de argumentos, de predisposición a nuevas normativas.

La identidad es un componente fundamental para el actor social. Tal es así que llega a ser sacralizada —como recuerda Hans Mol—<sup>1</sup> y, por tanto, objetivada —es decir, ordenada en el tiempo—, gracias a una implicación emotiva, a un fortalecimiento ritual y a una tendencia mitologizante. A menudo, su fuerza principal está en encontrar un justo equilibrio entre la conservación y la transformación, en la búsqueda de una suerte de dialéctica que permita la convivencia del sujeto en el ámbito de una institución u organización.

En modo especial, en el caso de la religión, se asiste a una fenomenología que es similar al comportamiento de una ostra, que responde a la intrusión de un grano de arena cubriéndolo con una secreción viscosa que lo comprime. De hecho, esto se produce en el campo religioso cuando algo distinto sucede: se lo neutraliza envolviéndolo con un manto de descrédito, amenazándolo con la excomunión, la excomunión, la excomunión, acusándolo de herejía y desviaciones doctrinarias.

La dialéctica de la identidad implica también acciones de conversión de una religión a otra, o bien, adhesiones incondicionales debidas a la fuerza de un líder carismático. Pero, sin duda, la dinámica de la ritualización es la que consolida la pertenencia identitaria, al acompañar el momento del nacimiento (con el bautismo), de la iniciación cristiana (con la eucaristía y la confirmación), de la creación de una nueva familia (con el sacramento del matrimonio) y de la muerte (con el funeral religioso). De este modo, cada cambio existencial es incorporado en la misma y común línea de identificación con la Iglesia.

## **Desacralización y sacralización**

Por cierto, no faltan ocasiones y eventos de desacralización en el pasado, cada vez que se desacreditan modelos obsoletos. Al mismo tiempo, aunque lenta y gradualmente, se pueden registrar nuevas modalidades de sacralización. En líneas generales se puede decir que los procesos de sacralización institucional se producen con mucho retraso respecto a la emergencia de las exigencias de quienes los requieren. Esto se debe a la necesidad de mantener estables los sistemas de significados ya vigentes y experimentados, con actitudes más tranquilizadoras y evitando situaciones improvisas y modificadoras. Justamente por esto es que, antes de poder aceptar soluciones alternativas, se le da un mayor relieve a las necesidades primarias de fortalecer el *statu quo*. La identidad institucional sirve de contínuum, de garantía y es escrupulosamente custodiada incluso frente a impelentes pedidos de adaptación, de control, de actualización. No es casual que, a cuarenta años de su conclusión, el Concilio Ecuménico Vaticano II esté todavía esperando ser plenamente aplicado por la Iglesia Católica.

---

<sup>1</sup> Cf. Hans MOL, *Identity and Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford, Blackwell, 1976, y Hans MOL (ed.), *Identity and Religion. International, Cross-Cultural Approaches*, Londres, Sage, 1978.

Hoy, el aumento de la complejidad social podría inducir a considerar con mayor atención las distintas alteridades presentes dentro y fuera de la confesión católica. La autonomía de los individuos es un dato de hecho. La pluralidad de puntos de vista crece en forma desmedida. Las elecciones se hacen siempre más difíciles y condicionadas por los conocimientos diferenciados. La convergencia ética no es fácilmente adquirible, sujeta —como está— a conocimientos diversificados y extremadamente especializados. Esto hace que sea difícil para las religiones universales la búsqueda de puntos esenciales de convergencia.

El resultado final podría ser el de una especie de religión civil, similar a la delineada por Jean-Jacques Rousseau en su *Contrat Social*, libro IV, capítulo VIII. Pero cabe preguntarse si una tal generalización al nivel global mundial sea posible. No hay que olvidar que, en su esencia, la religión civil no es de ninguna manera anticristiana, sino que, por el contrario, puede convivir con el cristianismo, sobre todo si este se manifiesta también (y no solo) como «religión de valores»,<sup>2</sup> es decir si se funda sobre principios compartibles y de hecho compartidos incluso por no creyentes o no practicantes. No es casual que en Italia se haya difundido la categoría conceptual de los «ateos devotos», es decir, sujetos con una orientación laica pero no del todo insensibles a las normas orientadas religiosamente.

Según la idea de *Religious Evolution* propuesta por Robert Bellah,<sup>3</sup> después de la fase de la religión histórica cristiana y de aquella premoderna del protestantismo se pasaría a la fase del individualismo religioso («mi propia mente es mi iglesia»), que constituiría una oportunidad sin precedentes para la difusión de las ideas religiosas entre los más distintos actores sociales.

El desarrollo ulterior del pensamiento de Bellah<sup>4</sup> llevó a la ruptura del pacto estipulado sobre la base de ideales comunes de fe (en modo particular, en los Estados Unidos) y ha visto surgir la fenomenología del sheilismo,<sup>5</sup> que se origina en el caso Sheila Larson, en la búsqueda para sí misma de un punto de referencia, después de haber tenido que soportar el peso de una familia conformista y opresiva. Nace de esto un individualismo religioso considerado indefectible, como lo es el individualismo secular.

Vuelve también a hacerse presente la posición de Schleiermacher con el sentimiento creacionista de la dependencia absoluta del ser finito del infinito, junto a la convicción de una autonomía respecto a otras actividades e instituciones humanas, en primer lugar de las iglesias. El sentimiento religioso prevalecería, por lo tanto, sobre la institucionalización de la religión.

De este panorama no se diferencian mucho el naturalismo estático de Tillich o la demitologización de Bultmann, sin olvidar el «cristianismo sin religión» de Dietrich Bonhoeffer.

Simmel, por su parte, había insistido mucho en la diferencia sustancial entre la religión histórica, fruto de la acción humana, y la religiosidad, fruto de la acción divina que habría dado a las almas humanas un sesgo *naturalmente* religioso. En cambio, el proceso de institucionalización de la religión ha tipificado —y diría, casi

---

<sup>2</sup> Roberto CIPRIANI, *La religione dei valori. Indagine nella Sicilia centrale*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia, 1992.

<sup>3</sup> Robert N. BELLAH, *Evoluzione religiosa in Sociologia della religione. Testi e documenti*, a cura di Dario Zadra, Milán, Hoepli, 1969.

<sup>4</sup> Robert N. BELLAH, *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Nueva York, Seabury, 1975.

<sup>5</sup> Robert N. BELLAH, Richard MADSEN, William M. SULLIVAN, Ann SWIDLER, Steven M. TIPTON, *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Roma, Armando, 1996.

embalsamado— las posibilidades de la experiencia religiosa, y llega, por otro lado, a una monotipificación sin alternativas, totalmente orientada dentro una estructura rígida o verticalista, que una vez autoconstituida llega a condicionar las distintas existencias humanas.

Los datos históricos, además, dicen que hay una sustancial continuidad entre las tres religiones del libro (hebraica, cristiana e islámica) en un plano histórico, topográfico e ideológico. De hecho, cada identidad religiosa aparece como un confín, que es limítrofe, respecto a otras identidades, las que a su vez representan un confín cercano respecto de otras ulteriores experiencias religiosas. De este modo, se verifica que la identidad religiosa (y política) es, en el fondo, una manifestación de sí respecto a otros sí que representan el término de referencia para todo tipo de interlocución. Resulta entonces difícil considerar la identidad como una variable independiente.

Por otro lado, la identidad no tiene una propia concreción y aparece más bien como un lugar virtual, potencial, posible pero no real, según la perspectiva que sugiere Claude Lévi-Strauss.<sup>6</sup>

Además, la identidad no es nunca unívoca sino siempre fragmentada y desintegrada en su manifestación. La fragmentación concierne a los hebreos, así como los musulmanes, los protestantes y los católicos. Si a esto se agrega la fuerza omnicomprendensiva de la globalización, es evidente que queda poco espacio para grandes expresiones identitarias.

## **El desafío del relativismo cultural**

En este punto surge un problema crucial: ¿qué rol se le puede atribuir al relativismo cultural? ¿Se lo debe considerar un dato de hecho o una especie de adversario ideológico a combatir? ¿Y qué decir del multiculturalismo de las sociedades contemporáneas? La realidad es verdaderamente tan compleja que cada simplificación y dicotomización parece tan inútil como ineficaz, ya sea desde un plano descriptivo o desde el plano concreto de la acción.

En referencia a Europa, es claro que la religión civil aparece menos improbablemente como una connotación difusa. En todo caso, se puede hablar de una «religión de la laicidad», bastante perspicua en Francia. Queda de todos modos sin resolver el problema de una *abierta coordinación* entre las varias expresiones, entre las distintas experiencias.

Ni siquiera en los más altos estamentos de la Iglesia Católica, visto que dos exponentes como Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI, y el cardenal Martini se mueven por directrices diferentes, el punto de divergencia está representado por una diversa forma de encarar el relativismo. Para uno hay que combatirlo en cuanto existiría una «dictadura del relativismo»; para el otro, el relativismo obra en el interior mismo de la Iglesia. En realidad, el ex cardenal de Milán ni siquiera cita al Papa en modo explícito y directo, ya que el 8 de mayo 2005, en el Duomo de Milán, comenzó diciendo: «se dice, no sin razón, que hay demasiado relativismo», para después agregar: «pero existe también un relativismo cristiano», y finalmente concluir:

Lo que necesitamos es saber vivir juntos en la diversidad: respetándonos, no destruyéndonos recíprocamente, no encerrándonos en guetos, no despreciándonos. Sin la pretensión de convertir a los otros de buenas a primeras, lo que a menudo crea muros todavía más difíciles de ser superados. Ni siquiera limitándonos a la tolerancia: la tolerancia no basta.

---

<sup>6</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *L'identità*, Palermo, Sellerio Editore, 1980.

Efectivamente, la tolerancia es una forma de soportar, no de aceptar al otro. El relativismo cristiano consistiría en «leer todas las cosas que nos rodean “en relación”, siendo que es claro que toda la historia será objeto de juicio». Por lo tanto,

será entonces, cuando vendrá el Señor, que todos finalmente sabremos. Entonces se completará el juicio de la historia y sabremos quién tenía razón. Entonces las obras de los hombres aparecerán en su verdadero valor y todas las cosas se aclararán, se iluminarán, se pacificarán. [...] lo que Jesús nos ha encomendado no es más que el sermón de la montaña: un sermón en el que habla de regocijo, de lealtad, de moderación en el deseo de ganancia, de amor, de sinceridad. Así es: nuestra tentativa debe ser la de fermentarnos mutuamente, porque cada uno está llevado a alcanzar profundamente la propia autenticidad, la propia verdad.

En definitiva, «frente a palabras que hablan de sinceridad, de paz, de lealtad, ninguno puede decir “esto no es para mí”».

Si bien el contraste es evidente, aunque contenido en un contexto religioso tendencialmente prudente, en cambio es más explícito y vivaz en el terreno laico de la política, donde se enfrentan por ejemplo el pensamiento del presidente de la República italiana, Carlo Azeglio Ciampi, de ideas progresistas, con aquel del presidente del Senado, Marcello Pera, de ideas conservadoras.<sup>7</sup>

El problema no se resuelve por decir que

entre las razones de una manifiesta valoración de las raíces cristianas de Europa, a la par de aquellas laicas, liberales, socialistas, humanistas estaba también la exigencia de desmontar la secular tentación de utilizar la religión como instrumento de división ideológica y política, y no como fundamento de la concordia y la paz.<sup>8</sup>

también porque las resistencias y las vivaces reacciones surgieron antes de que se propusiese legitimar el primado de algunas raíces sobre otras. Por otro lado, si las raíces cristianas de Europa hubiesen sido reconocidas, ¿esto habría determinado un período de concordia y de paz? En fin, no parece el momento oportuno para invocar retóricamente que

en el contexto de la globalización y del potencial conflicto destructivo entre distintas culturas, es necesario elaborar nuevas formas de *interculturalidad*, que en relación con la convivencia civil sepan poner el poder al servicio de los derechos humanos, pero sepan también sustraer los derechos humanos del arbitrio de las mayorías.<sup>9</sup>

La distancia entre la política y la religión es una útil garantía para el mantenimiento de una laicidad no conflictiva, que reconozca a cada uno lo debido y pague el tributo al César, pero no deba necesariamente enfatizar la propia aversión hacia elecciones alternativas o no elecciones en materia religiosa.

---

<sup>7</sup> Marcello PERA, Joseph RATZINGER, *Senza radici*, Milán, Mondadori, 2004.

<sup>8</sup> Giancarlo ROVATI, «Istituzioni e costruzione dell'identità europea», ponencia en el seminario «Come cambiano le istituzioni sociali. Individui, norme, valori», Milán, 12-13 de mayo de 2005 (inérito).

<sup>9</sup> *Ibidem*, evocando así los discursos de Pera y Ratzinger, en 2004.

## La construcción histórico-ideológica de la laicidad

Demetrio Velasco\*

Al recoger el Premio Príncipe de Asturias de las Letras, en octubre de 2004, decía Claudio Magris que «la laicidad europea no está amenazada por ninguna religión, sino por los nacionalismos».<sup>1</sup>

Comienzo citando a un intelectual del prestigio de Magris, no porque comparta o deje de compartir su diagnóstico acerca de las amenazas que más pesan sobre la laicidad europea, sino porque su referencia al nacionalismo es ya un signo inequívoco de la polisemia de un concepto como el de laicidad que, en principio, parecería estar exclusivamente vinculado al hecho religioso institucionalizado y a sus relaciones con la sociedad secular.

En efecto, hoy sabemos que en los umbrales de la Europa moderna solamente una secularización de las pertenencias religiosas y una relativización de las consecuencias derivadas de sus formulaciones dogmáticas, llevadas a cabo en nombre de la nación, permitieron convivir a gente de diferente credo y asumir progresivamente el pluralismo social que, a la postre, se convertirá en el núcleo duro de la sociedad moderna. Pero, aunque la priorización de la pertenencia a una nación, como la que hicieron el grupo de «los políticos» en Francia, durante las guerras de religión, sirvió en un primer momento para posibilitar que convivieran católicos, hugonotes y judíos, formando parte de una misma nación francesa, fue el posterior proyecto de unificación nacional de la monarquía absolutista el que llevó a revocar el edicto de tolerancia y se convirtió en un proyecto de inclusión excluyente y sacralizado. Solo después de las revoluciones liberales se pondrán las bases de un adecuado reconocimiento de la laicidad, cuando el nacionalismo cívico priorice la categoría de ciudadanía igualitaria por encima de imperativos de pertenencia particularistas y posibilite la emergencia de una ciudadanía laica, de una laicidad tal como la concibe Magris. Por eso, cuando el nacionalismo se afirma de forma históricamente regresiva y muestra su dimensión etnicista y excluyente, cuando destrona a la religión dogmática e intolerante y se autoconsagra como «el dios de la modernidad» que impone su verdad y la salvación a la sociedad, entonces se convierte en la mayor amenaza a la laicidad.

La evolución semántica del concepto de laicidad ha sido reflejo del complejo proceso histórico en el que se han ido construyendo las sociedades modernas, seculares y plurales. Su polisemia da razón de esta historia y una mínima comprensión de ella obliga a echar una mirada retrospectiva y a valorar adecuadamente la pertinencia y plausibilidad de su uso en nuestros días. Me parece especialmente expresiva la forma en que una autoridad reconocida en la materia, como es E. Poulat, comienza su libro:

Si Kant volviera hoy, escribiría enseguida una *Crítica de la laicidad pura*, por oposición a una laicidad práctica. La primera existe en el cielo de las ideas, la segunda tiene los pies en la tierra y camina a paso humano... Las palabras y las cosas — *adaequatio rei et verbi*— es un problema que arrastramos desde el nominalismo. Lo que se ha venido llamando globalmente «a laicidad» es una noción compleja que remite a una

---

\* Universidad de Deusto, España.

<sup>1</sup> *El País*, Madrid, 17/X/2004. «El enemigo de la laicidad es el nacionalismo que sacraliza la nación y exalta “los valores calientes” de que hablaba N. Bobbio, en contraposición con un “valor frío” como el Estado. [...] Es un error típicamente fascista considerar que solo los valores cálidos son nobles». Para una aproximación a la polisemia de la laicidad, véase Yuki SHIOSE, Jacques ZYLBERBERG, «L’Univers flou de la laïcité», en *Social Compass*, vol. 47 (3), 2000, pp. 299-316.

realidad proliferante. Decir «a laicidad» como se oye con frecuencia, es hacer una abstracción y una simplificación; es hablar entre iniciados que convienen en un cierto número de opciones fundamentales o entre adversarios que se combaten a propósito de estas opciones.<sup>2</sup>

Por mi parte comenzaré haciendo unas breves observaciones sobre la génesis y evolución del concepto, que nos remite al estudio del contexto histórico-ideológico mencionado. Me centraré en los procesos iniciados con las revoluciones liberales, americana y francesa, ya que han supuesto dos formas diferentes de entender la secularización y, por tanto, la laicidad. Analizaré de forma preferente el proceso francés, ya que, como veremos, es el más importante para comprender el proceso español, al que también nos referiremos brevemente. En segundo lugar, abordaré la crisis de la laicidad republicana y los esfuerzos por su reformulación en un contexto tan cambiante como el de nuestros días. Analizaré brevemente algunas fórmulas que me parecen repetir los caminos equivocados del pasado. Finalmente, haré algunas consideraciones propositivas y dejaré abiertos algunos interrogantes sobre la laicidad, desde la perspectiva que nos ocupa.

### **La historia de un concepto**

El término *laico* se utiliza, en primer lugar, para denominar a quien no es *clérigo*. Así se seguirá utilizando todavía en los textos de las leyes escolares de la tercera república francesa, al excluir de la enseñanza en las escuelas públicas a sacerdotes, religiosos y religiosas y confiársela a un «personal laico». Sorprende que su uso para calificar como *laicas* a realidades de carácter general, educativas o sociopolíticas, no aparezca en Francia hasta la Constitución de 1946, cuando, en su artículo 1º se afirma que Francia es «una república indivisible, laica, democrática y social». Ni siquiera en la ley de separación de las Iglesias y el Estado, en 1905, se utiliza esta expresión. Posiblemente, la explicación esté en que, en Francia, la laicidad es la versión típicamente francesa de un proceso de secularización caracterizado por su carácter *polémico*. Las *guerras de religión*, primero, las posiciones de intolerancia e intransigencia, más tarde, vincularon la laicidad a una historia de clericalismo y anticlericalismo, que impidió un uso no partidista y no excluyente de esa laicidad. Difícilmente los católicos franceses habrían apoyado en otros momentos históricos un texto constitucional como el citado, como lo hicieron en 1946. La autocomprensión de una Francia laica solo será compartida cuando la sociedad en su conjunto acepte la laicidad como una fórmula incluyente que garantiza la convivencia plural.

En mi opinión, una forma adecuada de aproximación a la laicidad es intentar mostrar cómo sus diferentes acepciones y usos se corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas. Con cierta frecuencia suele confundirse la secularización con la formulación que de ella han hecho algunos teóricos sociales, que la han identificado con la progresiva y necesaria desaparición de la religión de la vida pública en las sociedades modernas, con el argumento de que las religiones públicas ponen necesariamente en peligro la posibilidad de construir esas sociedades. Hoy estamos en condiciones de poder distinguir adecuadamente que, en lo que llamamos procesos de secularización, conviven diferentes niveles y ritmos de la realidad social. Como dice J. Casanova,<sup>3</sup> no hay que seguir

---

<sup>2</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique. «La France est une République laïque»*, París, Berg International Edit., 2003, p. 11.

<sup>3</sup> José CASANOVA. *Religiones públicas en el mundo moderno*. (2000). PPC. Madrid

confundiendo tres proposiciones muy diferentes e inconexas: a) secularización como diferenciación y emancipación de las esferas seculares respecto a las instituciones y normas religiosas; b) secularización como descenso en las creencias y prácticas religiosas, hasta su definitiva desaparición; c) secularización como marginación de la religión en la esfera privada. Por el hecho de que en numerosos lugares de Europa estos tres procesos de secularización se produjeron simultáneamente, las teorías sociológicas dominantes establecieron la tesis de que estaban conectados no solo históricamente sino también estructural e intrínsecamente, a pesar de que no ha sido así en todo el mundo, ni tiene por qué seguir siendo así en Europa. Estados Unidos es el mentís de este razonamiento, como ya lo señalaron autores como Tocqueville o Marx, y como lo han subrayado en las últimas décadas muchos de los sociólogos norteamericanos de la religión. Hasta hace muy poco se hablaba del *excepcionalismo americano*, pero desde una perspectiva histórica global es evidente que la excepcionalidad es la europea.<sup>4</sup>

Esta forma de entender la secularización, como un complejo fenómeno que se refiere a procesos sociales muy diferentes y que no deben confundirse entre sí, nos permite asimismo comprender que también la laicidad debe entenderse en sus diferentes expresiones históricas y formulaciones teóricas. Ha habido una forma histórica para muchos paradigmática de entender la laicidad, como ha sido la francesa, que se ha plasmado como un necesario, indisoluble y triple proceso: de *distinción de dominios* (asegurando la libertad y soberanía respectivas del Estado, de las Iglesias y de los ciudadanos, cada una en su orden, lo que se traduce, por el Estado, como incompetencia en materia religiosa y, por la Iglesia, en materia política, en conformidad con el «*dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*»), de *sustracción de la influencia* de la Iglesia sobre el Estado y el individuo (desmantelando el régimen de cristiandad e impidiendo que la Iglesia influya en la vida y costumbres de la sociedad) y, finalmente, de *exclusión por sustitución* (tratando de generar un combate contra la religión, que se considera superstición, en nombre de una nueva y verdadera fe laica, racionalista y emancipada de toda tutela autoritaria). Este laicismo agresivo y militante, que busca eliminar la presencia de la religión en la vida pública, puede tener la forma de un racionalismo ateo o la de un deísmo humanitarista, pero siempre subrayará el carácter inmanentista de toda fe humana, que debe ser exclusivamente hija de la libertad humana. La fe laica, fruto de este triple proceso, exigiría, en cualquier caso, la exclusión de toda religión dogmática de la vida pública.

Pero esta forma francesa paradigmática de entender la laicidad como laicismo militante, empeñado en la desaparición de la religión de la vida social en nombre de la libertad, paralela al paradigma de la secularización, entendida como desaparición de la religión de la vida pública, no solo no es la única forma de entender la laicidad, sino que ni siquiera refleja lo que la historia francesa ha sido realmente. En esta forma paradigmática de entender la laicidad se confunden, de hecho, procesos diferentes y no se saben distinguir las diversas lógicas que los alimentan.

La laicidad tiene que ver no solo con formas jurídicas y políticas de organizar las relaciones entre religión y sociedad, o entre Iglesias y Estado, sino, sobre todo, con formas de pensar y vivir la libertad y la fe, el pluralismo y la convivencia. El citado Poulat lo formula así:

Expreso aquí mi convicción profunda, anclada en una larga reflexión y en la experiencia de toda una vida. La laicidad no es «todo al César, nada a Dios», ni siquiera

---

<sup>4</sup> Para una aproximación al tema, además del libro de Casanova, véase la obra de O. TSCHANEN, *Les théories de la sécularisation*, Ginebra, Librairie, 1992, y de G. ALONSO, «La secularización de las sociedades europeas», en *Historia social*, n.º 46, 2003, pp. 144-155.



«todo al hombre, nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres, llamados a vivir juntos a pesar de todo lo que les separa, opone o divide.<sup>5</sup>

Si la secularización y el pluralismo son rasgos definitorios de las sociedades modernas, la laicidad será uno de los test de la calidad moderna de aquellas.

Para poder comprender los debates que sobre la laicidad se dan en una sociedad y un momento histórico concreto, como en nuestro caso la española, hay que saber a qué modelo teórico paradigmático nos remiten y, lo que es todavía más importante, qué proceso de construcción de la sociedad moderna, pluralista y secularizada nos presentan. Abordamos, pues, el análisis del caso francés y norteamericano, que nos permitirán entender mejor el caso español.

## La laicidad a la francesa

La laicidad aparece, como ya mencioné, en la historia francesa de la mano de la secularización de la política y reconoce en ella un ámbito autónomo e independiente de lo religioso. Fueron *los políticos* quienes lograron que el edicto de Nantes viera la luz y con él la posibilidad en un mundo desgarrado por las guerras religiosas. Fueron ellos quienes afirmaron la soberanía del poder político y se opusieron a la pervivencia de un agustinismo político que era instrumentalizado tanto por los católicos como por los hugonotes. Al imponer el arbitraje del Estado por encima de las irreductibles oposiciones religiosas, afirmaron ya, aunque fuera de forma provisional e imperfecta, la tolerancia y la libertad de conciencia, pilares ambos de un naciente espíritu laico.<sup>6</sup>

Sin embargo, Francia fue durante mucho tiempo un lugar inhóspito para el progreso de dicho espíritu laico. El absolutismo monárquico y su exitoso galicanismo, por un lado, y el talante radicalmente intransigente del catolicismo francés, abonado tanto por los jansenistas como por los jesuitas, por citar dos de los grupos más influyentes y significativos en su oposición a la corona, por otro, hicieron especialmente difícil la recepción de las ideas ilustradas que ya tenían cierto grado de ciudadanía en otros países de Europa, como Inglaterra, al menos por lo que a su talante laico se refiere.<sup>7</sup>

Lo que alguien ha llamado, con acierto, «la refracción del canal»<sup>8</sup> explica la radicalidad y el apriorismo con que procedió la Ilustración francesa, al postular la libertad del individuo para ejercer como sujeto mayor de edad. Su proyecto emancipador se afirma en radical antagonismo con un imaginario católico socialmente hegemónico, al que se considera fuente de represión y de sumisión y, por tanto, legitimador de la minoría de edad del ser humano. Cuando esta ilustración se traduzca en revolución política y el imaginario liberal pretenda hacerse hegemónico, el choque frontal entre revolución e Iglesia Católica estará servido. Aunque es verdad que la revolución no se planteó inicialmente como anticatólica, como tampoco lo fue antimonárquica, las medidas secularizadoras de carácter galicano, como la Constitución civil del clero, que contaban con el apoyo de la *iglesia constitucional*, fueron tan hostilmente recibidas por la *iglesia refractaria* y por Roma, haciendo en esto causa común con los nobles contrarrevolucionarios y con los realistas, que acabaron

---

<sup>5</sup> E. POULAT, o. cit, p. 16.

<sup>6</sup> D. VELASCO, «La tolerancia en el pensamiento político de la modernidad», en *Iglesia Viva*, n.º 182, 1996, pp. 93-113.

<sup>7</sup> Véase J. M. COLOMER, «Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña», en F. VALLESPÍN, (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1991, pp. 11-96.

<sup>8</sup> G. SABINE, *Historia de la teoría política*, Madrid, F. C. E., 1974, pp. 402 y ss.

orientando la deriva revolucionaria hacia un rumbo cada vez más laicista y descristianizador. Y aunque las iniciativas más simbólicas de la revolución seguían teniendo un talante religioso, de hecho suponían la construcción de un Estado laico, ya que el poder revolucionario solo se legitimaba por la voluntad soberana de los ciudadanos y por su proclama de derechos y libertades, y no por la referencia a valores religiosos y, menos aún, a autoridades sagradas según el derecho divino.<sup>9</sup>

Pero la historia de Francia no iba a ser la que este proyecto revolucionario programaba. La reconducción de la revolución por fuerzas cada vez más conservadoras supondrá un debilitamiento del proceso secularizador de la sociedad y, con él, de la laicidad. El concordato bonapartista y sus ambigüedades, al querer garantizar con el sostén del Estado el ejercicio de los cultos reconocidos y al querer privilegiar al catolicismo como la religión de la gran mayoría de los franceses, dará lugar no solo a la consabida reacción de rechazo por el ultramontanismo católico más intransigente, sino también a una difícil posición de los defensores de un Estado coherentemente laico. Así, mientras una interpretación del concordato posibilitaba un galicanismo del poder político alérgico a la autonomía de la Iglesia, otra interpretación antagónica permitía justificar un clericalismo empeñado en instrumentalizar los servicios públicos para fines religiosos.<sup>10</sup> Los liberales laicos se veían, a su vez, apresados por este doble fuego cruzado y obligados a luchar contra adversarios de signo tan diverso, porque, para ellos, las medidas garantizadoras de un primer umbral de la laicidad, como posibilitaba el plan napoleónico, no serán suficientes.<sup>11</sup>

El destino de la laicidad francesa vendrá determinado por la relación de fuerzas entre quienes buscarán socializar al conjunto de la población francesa en el marco jurídicamente reconocido de un catolicismo mayoritario, que se mostrará con pretensiones de *religión civil*, y quienes buscarán imponer el ideal formalmente aceptado por todos del constitucionalismo revolucionario, en nombre del pluralismo y de los derechos y libertades fundamentales. Como dice Baubérot, el conflicto de las dos Francias será así limitado: un equilibrio inestable, en el que cada fuerza presente intentará imponerse. El movimiento clerical (restauración y segundo imperio) y el anticlericalismo disputarán su predominio (sobre todo, a partir de los años sesenta). La derrota de 1871 y la Comuna dramatizan el conflicto. Las dos Francias parecen irreconciliables. La *República de republicanos* supondrá para muchos católicos el ser «emigrados del interior». Con ella llega un *segundo umbral de laicización*, el de la *laicidad republicana* y su proyecto de república laica (escuela y moral laicas); el del proyecto de separación de Iglesias y Estado (Combes, 1904), que encontrará la oposición católica hasta prácticamente 1945, en que el episcopado aceptará la laicidad.<sup>12</sup>

El choque de estas dos Francias, que se agudiza tras la derrota francesa de 1870 en la guerra francoprusiana, es el combate entre dos patriotismos, dos sistemas de

---

<sup>9</sup> Los artículos 3 y 10 de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano así lo explicitan. Según R. Rémond, el texto del artículo 10 opera una «fractura de la conciencia nacional», una ruptura de la continuidad histórica con una tradición plurisecular y de la relación entre religión y Estado, aunque, para él, la revolución no tenía un propósito laicista. El lazo que seguirá uniendo la religión y la política se romperá más tarde, con la Tercera República. René REMOND, *Religion et société en Europe: la sécularisation au XIX et XX siècles (1789-2000)*, París, Seuil, 1998, pp. 55 y ss; pp. 171 y ss.

<sup>10</sup> Para una buena aproximación al régimen concordatario napoleónico, véase POULAT, o. cit., pp. 68 y ss.

<sup>11</sup> J. BAUBÉROT (dir.), *Religions et laïcité dans L'Europe des douze*, París, 1994. Syros señala tres «umbrales de laicidad» en la historia francesa: el napoleónico, el de la Tercera República y el actual.

<sup>12</sup> J. BAUBÉROT, «Republique laïque», o. cit., pp. 57 y ss.; POULAT, o. cit., pp. 113 y ss. Para lecturas de autores laicistas que cuestionan esta forma de entender la historia de la laicidad véase <www.europe-et-laicite.org>.

referencia intelectual y cívica, dos visiones de la historia nacional, dos cosmovisiones. Entre la Francia católica y los franceses herederos del ideal revolucionario no parece haber reconciliación posible.

El combate que se emprende entonces tiene como objetivo el poder, político y cultural, en la nación; es asimismo el choque entre dos sistemas ideológicos absolutamente incompatibles. No están en cuestión ni la creencia en Dios ni la existencia de las Iglesias —los ateos y anticristianos militantes, minoritarios, ejercen su influencia sin controlar durante mucho tiempo la acción gubernamental—, sino el lugar de la religión y de sus organizaciones en la vida nacional, regulada en adelante por el espíritu democrático [...] El partido republicano en el poder erige en veinticinco años una legislación que excluye, en primer lugar, a la religión de la escuela pública; después elimina las congregaciones religiosas y, finalmente, rompe la alianza concordataria: estas medidas caracterizarán el régimen francés de laicidad.<sup>13</sup>

El proyecto de república laica se concreta, pues, en tres frentes consecutivos que reflejarán las secuencias ya mencionadas de la secularización y de la laicidad a la francesa. La laicización de la escuela pública responde, en un primer momento, a una lógica secularizadora que, sin tocar formalmente el concordato, legisla a favor de las libertades modernas y toma medidas que desplazan progresivamente de la vida pública los ritos y creencias cristianas en que tradicionalmente se han socializado los católicos franceses y busca hacer de la escuela el lugar en que se forme a trabajadores útiles y a ciudadanos patriotas, para lo que es imprescindible apartar de ella a los clérigos que no estén autorizados por el Estado. En principio, tal como la formulan los republicanos menos beligerantes, esta lógica laicizadora busca una escuela pública *neutra*, que respeta la conciencia religiosa. Pero ninguna de las dos Francias aceptaría esta fórmula como lugar de encuentro y enseguida diferentes acontecimientos precipitaron una nueva figura de laicidad a la que nos hemos referido: la de la sustracción y la de la exclusión. En efecto, el fracaso de la política de *ralliement* de León XIII, la actuación de algunos religiosos en el caso Dreyfus y el espíritu beligerante de los republicanos maximalistas crearon un clima de intolerancia pasional que se reflejará en rigurosas medidas anticlericales que no solo no respetan las libertades recogidas en el concordato, sino que adquieren un tono de combate misional. La elección de Pío X, cuyas posiciones reaccionarias son conocidas, y la Ley de Separación de 1905, que explicita la ruptura unilateral del concordato, hacen que la situación alcance un punto de no retorno en el proceso de laicizar las relaciones entre Estado e Iglesia. La ruptura de las relaciones diplomáticas con el Vaticano será su manifestación más clara.

La situación creada obliga a los católicos más moderados a formular una estrategia que les permita mantener la coherencia en el plano dogmático, por un lado, y tolerar la situación sobrevenida, por el otro. Es la estrategia de «la hipótesis y de la tesis». A título de hipótesis admiten una tolerancia, que es una concesión puramente temporal y práctica ante una situación de hecho que viene impuesta, pero no se abandona ninguno de los principios inmutables de la tesis, que es la única fundada en la verdad y que se aplica en la medida de lo posible. Según esta tesis, solo la verdad tiene derechos y no el error. La verdadera religión debe gozar de plena libertad y del reconocimiento oficial del Estado.<sup>14</sup> Esta estrategia es permitida por la propia ley de

---

<sup>13</sup> B. COMTE, «Laïcité française et conscience nationale», en M. BARLOW et al., *Dieu est-il laïque? Recherche de sens et laïcité*, París, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 21-50.

<sup>14</sup> Es la estrategia que, remozada, mantendrá Juan Pablo II. Será aceptable una laicidad jurídica, que viene impuesta. Pero no lo será una laicidad simbólica, que pone en cuestión el orden jurídico que debería reconocer al orden simbólico sobrenatural.

separación, ya que al aceptarse que las asociaciones culturales pueden configurarse según las «reglas de organización general de cada culto», las asociaciones católicas se ajustarán al principio jerárquico, en lugar del democrático. Se trata, pues, de un Estado laico, que no reconoce ninguna verdad revelada o religión verdadera, pero que, por el contrario, reconoce la existencia de asociaciones con sus derechos específicos en el marco del pluralismo democrático, sin que este marco sea determinante en el funcionamiento de aquellas.

Paradójicamente, la intransigencia del papado, que prohíbe a los católicos franceses asociarse conforme a la ley establecida, genera una situación de vacío jurídico que obliga al Estado a hacerse cargo de los bienes eclesiásticos y a sufragar las infraestructuras necesarias para el ejercicio del culto católico. La administración del Estado, en nombre de la libertad de conciencia y de culto, se encarga de mantener capellanes retribuidos en los establecimientos públicos, tales como liceos, hospitales, prisiones, ejército, etcétera. Así, la teórica separación radical, de principio, además de incompleta se hace inaplicable en la práctica, y se llega a un compromiso equilibrado entre dos antagonistas irreductibles.

El clima de patriotismo que se generó con la guerra mundial posibilitó, en los años veinte, un nuevo clima de aproximación entre las dos Francias. Actos simbólicos como la canonización de la heroína nacional Juana de Arco, el establecimiento de las relaciones diplomáticas, la creación de *asociaciones diocesanas* cuyos estatutos fueron aprobados por Roma y declarados por París conformes a la ley, la práctica de la consulta secreta previa al nombramiento de los obispos, la condena de Action Française, en 1926, por Pío XI, posibilitarán el progresivo entendimiento entre la Iglesia Católica y el Estado. Aunque el contencioso de fondo siga vivo, y en algunas cuestiones como la del estatuto de las congregaciones religiosas o el papel de la Iglesia Católica en las escuelas, sigan siendo motivo de conflicto, la Francia católica acabará aceptando la laicidad, aunque obviamente esta aceptación vaya acompañada de matizaciones significativas, como lo hacen los obispos en 1945. Este clima favorable a la laicidad se verá influido tanto por una mayoría de católicos partidarios de la *laicidad abierta*, como por los *laicistas* que aceptan una iglesia que se adhiere a los principios de la democracia liberal.

*La laicidad hoy*, dice Baubérot, es a la vez el fruto de una victoria y de un compromiso. Victoria de la República (aceptada por todos y universalizados sus símbolos), pero persistencia de fiestas católicas obligatorias y reconocimiento de las Iglesias como parte de la sociedad civil, cuyos cultos y organizaciones son ayudados por la República con medidas legales y socioeconómicas. Algunas de estas medidas chocan a los laicos militantes y, sobre todo, sigue siendo problemática la cuestión de la enseñanza. Baubérot resume así los puntos esenciales de la laicidad francesa: el Estado conoce a las Iglesias (cultos) sin «reconocerlas»; se reconoce la igualdad jurídica del agnosticismo respecto a las otras creencias; la ayuda del Estado a los diferentes cultos es indirecta (deducciones de impuestos y subvenciones); no existe enseñanza pública confesional de la religión; pleno reconocimiento de la libertad de conciencia y de culto, y para participar en los debates públicos, comités, etcétera.

La laicidad francesa es, pues, en sus realizaciones prácticas una realidad compleja y, desde el inicio, en constante evolución. Intenta articular tres grandes principios: unidad republicana, respeto al pluralismo de las tradiciones filosóficas y religiosas, y libertad de conciencia. El consenso sobre esos principios no evita el debate sobre su interpretación y alcance.

## Laicidad a la americana

La connaturalidad con que los primeros colonos americanos vivieron el proceso de construcción de su república, sin tener que cuestionar el hecho de que una buena parte de ellos lo hicieron apelando a sus convicciones cristianas, explica que el talante laico que entre ellos ha tenido la secularización de la sociedad, no haya mostrado apenas la dimensión laicista y excluyente que hemos visto en el proceso de laicización de la sociedad francesa. Parece obvio que el pluralismo religioso encontraba un suelo abonado, sustentado en una experiencia tan determinante para la génesis y ulterior configuración de la nación norteamericana, como la de que muchos de los colonos fundadores eran disidentes huidos de la persecución, que valoraban la libertad de conciencia por encima de fidelidades y pertenencias. Esto no quiere decir que no surgieran también teocracias, nativismos y fundamentalismos de inspiración religiosa, que amenazaban la convivencia democrática. Pero el paradigma moderno de separación de los diferentes ámbitos de la realidad, que se traduce jurídicamente en la separación del Estado y de las Iglesias, no va a estar allí lastrado, como en Francia, por la lógica irreductible de la oposición entre religión y revolución.<sup>15</sup>

Tocqueville dedicó numerosas páginas de su obra a describir la importancia decisiva de la religión en la fundación de América y en la constitución de la democracia. Según él hay una doble raíz en la fundación de la nación americana: la bíblica y la filosófica, cuya coexistencia, gracias al principio ilustrado revolucionario de separación de Iglesias y Estado, explica la pervivencia de la política democrática. La convivencia del espíritu de la religión y del espíritu de libertad, traducía para Tocqueville algo muy profundo en el corazón humano, como es el deseo de armonizar cielo y tierra. Aunque el ser humano se puede alejar de su fe religiosa sólo lo hará a costa de violentar su naturaleza humana y social (familiar, sobre todo). América será un caso singular de esta tendencia universal.<sup>16</sup>

Históricamente, los seres humanos han manifestado su religión de forma muy diferente. Tocqueville, como comenta Tessitore,<sup>17</sup> se refiere a tres grandes manifestaciones históricas, en cuyo marco sitúa y explica el caso de América. Dos de ellas son extremas y patológicas. La primera, la de las *edades de fervor*, en las que el riesgo más grave es el cisma provocado por el fanatismo y la intolerancia, y en las que no hay lugar para la indiferencia religiosa. La segunda es la propia de la Europa revolucionaria (Francia) frente a la Unión del Trono y del Altar del Antiguo Régimen. Se caracteriza por la renuncia a la fe y por el ataque a la religión, aunque se dé una reformulación de la religiosidad natural del ser humano encarnada en la causa revolucionaria. Finalmente, está la religiosidad generalizada en América, que no es lo que parece a primera vista y que manifiesta una paradójica combinación de observancia práctica de la religión y de gran tolerancia e incluso indiferencia hacia su formulación dogmática. El protestantismo hegemónico en América es una forma de compromiso entre razón y fe, entre salvación cristiana y prosperidad terrenal que en el fondo del alma conviven con una especie de duda sobre la verdad religiosa, que aunque no se explicita abiertamente no es menos real y eficaz para garantizar la aceptación del pluralismo democrático. Esta especie de indiferencia respecto a las cuestiones profundas

---

<sup>15</sup> Véase Ch. F. MOONEY, «La libertad religiosa y la revolución americana», en *Concilium*, n.º 221, 1989.

<sup>16</sup> A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963. Son numerosísimos los textos en los que Tocqueville aborda la cuestión.

<sup>17</sup> A. TESSITORE, «Alexis Tocqueville on the Natural State of Religion in the Age of Democracy», *The Journal of Politics*, vol. 64, n.º 4, nov. 2002, pp. 1137-1152.

de la dogmática, además de facilitar la convivencia entre creyentes explícitos e increyentes respetuosos, posibilita una opinión pública favorable a la religión y se manifiesta como un recurso valioso para vigorizar la salud política de la nación. Aunque Tocqueville reconoce que hay una gran dosis de hipocresía en esta religiosidad americana, subraya que precisamente por eso es en América en donde la religión tiene más poder sobre las almas, en donde más influye en las leyes y las costumbres, y, sobre todo, en donde los radicalismos peligrosos (como los que nacen tanto del catolicismo como del secularismo cuando se traducen en religiones políticas) son evitados.

La laicidad americana, más allá de los avatares históricos que con frecuencia la hipotecarán a la lógica de la intolerancia y el fanatismo de diverso tipo, es expresión de una secularización de la vida social, entendida como diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares (política, economía, ciencia) respecto a la esfera religiosa, que nada tiene que ver con el fenómeno de la privatización de la religión y, mucho menos, con su falta de significatividad para la vida pública. No cabe, pues, pensar en un laicismo secularista y enemigo de la religión, a la francesa.

La forma en que la Iglesia Católica norteamericana ha afrontado este modelo de laicidad ha venido determinada por las tres diferentes fases históricas que, según J. Casanova, ha pasado el catolicismo norteamericano y que denomina como *fase republicana*, *fase inmigrante* y *fase conciliar*.<sup>18</sup>

La fase republicana refleja un estilo de catolicismo compatible con el espíritu del constitucionalismo, que estaría representado por «laicos católicos, leales a su iglesia pero plenamente a gusto en el mundo, quienes habían aprendido a separar rígidamente, en la tradición liberal, sus papeles políticos, económicos y religiosos. Urgían a la Iglesia a *ceñirse a la religión*, mientras ellos se ocupaban de la vida política y económica sin referencias directas ni indirectas a la fe religiosa». Casanova cita parte del discurso que el obispo de Charleston, John England, pronunciaba en el Congreso en 1826, contestando a las críticas protestantes, legitimando el republicanismo liberal y asumiendo para la Iglesia Católica un lugar compartido con las demás sociedades religiosas en la república americana.<sup>19</sup> Esta concepción republicana apenas si tuvo vigencia, dificultada tanto por la hostilidad del mundo protestante como por la masiva inmigración de irlandeses, que determinarían una nueva autocomprensión eclesial y una nueva forma de rechazo de la laicidad americana, como el que supuso la iglesia inmigrante.

La fase inmigrante, que se inicia hacia 1840, es la de una Iglesia Católica que se siente perseguida y marginada y que bajo un fuerte liderazgo episcopal personalizado en la figura del obispo de Nueva York, John Hughes, refleja «un estilo católico basado en la premisa de la organización colectiva y en la movilización de los católicos como grupo, distinguible de los demás grupos por su religión, su clase y su etnia, con el fin de hacer progresar sus intereses de grupo particulares. [...] Mantener la fe de los emigrantes, protegiéndolos al máximo de la América protestante y ayudarles a ocupar su lugar legítimo en la sociedad americana como un grupo étnico y religioso “separado pero igual”, fueron los objetivos prioritarios de la iglesia de los inmigrantes».<sup>20</sup> El objetivo más inmediato fue conseguir que la escuela pública dejara de ser un instrumento de socialización en manos de la mayoría protestante y, ante la negativa de los demócratas a secundar su petición al Estado para que financiara con fondos públicos a las escuelas católicas, decidió crear un sistema de escuelas parroquiales católicas independientes que fuera el lugar privilegiado de socialización de los emigrantes

---

<sup>18</sup> J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, o. cit., pp. 232 y ss.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 238-239.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 240-241.

católicos. Con esta fórmula, única en el mundo, la Iglesia Católica manifestaba sus planes propios de americanización y su proceso de guetización se fue acentuando, especialmente, cuando el nativismo protestante convertido en partido político amenazó a los católicos con programas racistas y excluyentes (Segundo Gran Despertar) y la posición vaticana se manifieste de forma reaccionaria, condenando *el catolicismo liberal*, el *modernismo* y, de forma explícita, la llamada «herejía americana» (1899) y apoyando las posiciones más conservadoras del episcopado americano, frente a quienes luchaban por una postura más abierta e integradora.

Una época dorada de «orgullosa y glorioso aislamiento», que convirtió al catolicismo americano en un gueto cultural separado y que, como dice Casanova, persistió hasta mediados de siglo XX, cuando el cambio estructural era tan grande que esta forma católica de subcultura americana se hizo inviable.<sup>21</sup> La posición del presidente Kennedy, que representaba la de la primera etapa republicana, la de la separación radical entre las esferas religiosa privada y la pública secular, sería el ejemplo más claro de que la fase inmigrante había acabado. Pero tampoco la posición de Kennedy iba a convertirse en la posición oficial del catolicismo americano. El concilio Vaticano II impulsaba un nuevo estilo, diferente de los dos anteriores: el del *catolicismo público*.

Como es sabido, el Vaticano II planteaba el reto de actualizar y modernizar un viejo catolicismo, pero la pragmática fórmula de ser a la vez católico tradicional y americano moderno, separando rígidamente las esferas religiosa y secular, tal como la veía Tocqueville, no era ya válida.<sup>22</sup> Ya no valía la postura acomodaticia de la tesis y la hipótesis, que, de hecho, reflejaba una visión católica tradicionalista que solamente podía conformarse con un Estado confesional católico. Los americanistas, se piensa ahora, habían fracasado no por su acendrada defensa de las verdades republicanas, sino por no haber podido defender teológicamente la democracia, la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado. Su silencio ante la condena vaticana de la «herejía americana» que contribuía a sepultar la verdad, sólo lo romperían en el catolicismo americano un siglo después hombres como J. C. Murray, a quien apoyaron los obispos americanos, los que, como es conocido, influyeron decisivamente en la *Dignitatis Humanae*, uno de los textos más relevantes para la asunción eclesial de la laicidad abierta. Como dice Casanova,

cuando el *aggiornamento* romano llegó a las costas americanas, se hizo evidente que ambos tipos de catolicismo eran desafiados por una nueva interpretación de la relación entre la religión y el mundo. Se pusieron en tela de juicio tanto el muro de la separación liberal como la fusión de la religión civil. La fe privada ya no podía desentenderse de las materias seculares. Tampoco podían las verdades espirituales ignorar los «signos de los tiempos» o permanecer inmunes a la libertad de investigación. Pero una dimensión escatológica también avisaba para no identificar ningún orden social con el reino de Dios. Surgió una nueva tensión, esta vez voluntaria y decidida, entre el catolicismo y el americanismo. Por primera vez, la fe católica se atrevía a desafiar los

---

<sup>21</sup> «La contracultura y la contrasociedad católicas se construyeron alrededor de la parroquia étnica de barrio con su distintiva forma de “catolicismo devocional”, el sistema de escuelas católico (desde el grado elemental hasta la universidad), una visión del mundo católica distinta basada en una restauración del “neotomismo” y una visión mítica de la Edad Media católica, unos medios informativos propios y una miríada de asociaciones católicas de voluntarios (religiosas profesionales y recreacionales)» (CASANOVA, o. cit, p. 241).

<sup>22</sup> A. TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, t. I, segunda parte, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 287 y ss.

asuntos públicos americanos. Al obrar así, la fe católica ya no podía evitar exponerse al examen público, al debate público y a la controversia pública.<sup>23</sup>

Las intervenciones de la conferencia episcopal americana en el debate público con sus cartas pastorales sobre la guerra, la economía y el aborto, son un ejemplo de cómo se puede mantener una posición religiosa coherente y defenderla públicamente sin que, por ello, se pretenda imponer un dogma o una moral particular a la sociedad en su conjunto. Estas intervenciones permiten desautorizar con los hechos el laicismo de talante secularista que niega a la religión sus virtualidades sociogenéticas y que no ve en ella otra cosa que fanatismo y despotismo. Se puede intervenir en la vida pública desde la convicción de que las propias tradiciones normativas son fuentes necesarias para generar los recursos morales y éticos que la sociedad necesita, simplemente sometiendo esas tradiciones a las reglas de juego del debate democrático público y abierto, y disponiéndose a dinamizar el debate. Pero hay que estar dispuesto, para ello, a renunciar a modelos propios de *Iglesia oficial* y a una movilización de masas que pretendan conquistar parcelas de poder a costa de otros.

Hoy, el peligro para la laicidad americana viene de un cristianismo conservador que pretende invadir la esfera pública de la sociedad americana y cuestionar el núcleo estructural de la necesaria secularización, como es una adecuada diferenciación y emancipación de las esferas seculares. Una forma encubierta e ideológicamente muy elaborada de esta colonización de la vida pública norteamericana por la religión cristiana es la que postula Huntington, en su obra *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*.<sup>24</sup>

### **La laicidad en España. Una historia marcada por el «doble frenesí»**

Aunque la historia de la España contemporánea presenta singularidades inimaginables en el contexto francés, creo que es pertinente mantener la tesis de que, desde la perspectiva histórico-ideológica, la construcción de la modernidad en España refleja un proceso de *radicalización inducida* por el paradigma francés.

El liberalismo español en ninguna de sus versiones alcanzó el talante secularizado que tuvo en Francia. El decisivo peso del pensamiento reaccionario y de la Iglesia tradicionalista, que se consolidó con la *crusada* contra los franceses invasores, creó una persistente imagen de que el liberalismo era antiespañol.<sup>25</sup> El esfuerzo que los liberales españoles tuvieron que hacer para sacudirse este estigma explica que intentaran legitimar el constitucionalismo en una tradición autóctona y que, por tanto, reivindicaran como propia una tradición de laicidad que, por regla general, no llegó a ser antirreligiosa, aunque sí profundamente anticlerical. Así, el «doble frenesí», de patente francesa, que reflejaban las posiciones revolucionaria y reaccionaria, estuvo

---

<sup>23</sup> J. CASANOVA, o. cit, p. 254.

<sup>24</sup> Recientemente se constató el curioso fenómeno de un aumento del ateísmo como reacción frente a la política de Bush y la creciente confusión entre clericalismo y religión. Véase *El País*, Madrid, 20/01/2005.

<sup>25</sup> Para ilustrar esta cuestión me parece ejemplar el ya clásico texto de Javier HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo-Edicusa, 1973. Para abundar en el tema de la *revolución tradicional*, véase Luis SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, CEC, 1984, especialmente pp. 32-39; de reciente aparición, la obra de Santos JULIÁ, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 29 y ss.; 93 y ss.



determinado en España por una sobredosis de clericalismo y de anticlericalismo, que explicará, en gran medida, el devenir histórico de la laicidad hasta nuestros días.<sup>26</sup>

El «liberalismo posible», como define Negro Pavón<sup>27</sup> al *liberalismo doctrinario español*, que será políticamente hegemónico en la mayor parte de la España contemporánea, firmará un concordato con la Iglesia católica que no solo impedirá alcanzar cualquier umbral de laicidad excluyente, como el francés, sino que hará explícita y especialmente relevante la presencia de la religión católica en todos los ámbitos de la vida pública. Análisis tan solventes como los de Diez del Corral o Sánchez Agesta, dan fe de la importancia de la religión católica en el discurso legitimador del liberalismo doctrinario.

Si hay algún botón de muestra del dramático destino que tuvo la laicidad como expresión del proceso de secularización de la sociedad española, es el del *catolicismo liberal español*, que estuvo protagonizado por una importante nómina de krausistas de conocido prestigio intelectual. Leer, por ejemplo, *La memoria testamentaria* de Fernando de Castro<sup>28</sup> u otros textos autobiográficos de G. De Azcárate o de Giner de los Ríos, es la mejor aproximación al drama de la construcción de la laicidad a la española. Es una expresión de drama de las «dos Españas» y de su trágico desenlace en las diferentes guerras civiles de la España moderna, que dan fe del imposible proceso de secularización de la sociedad española y del difícil destino de la laicidad.

Sin embargo, a pesar de esta tremenda hipoteca histórica que ha lastrado la secularización de la sociedad española, desde los años sesenta del pasado siglo, España ha sido uno de los países que ha padecido un proceso secularizador más rápido, no sé si más profundo —y, en todo caso, pendiente aún de clarificación.

El triunfo del nacionalcatolicismo consagró de forma anacrónica la pervivencia de un imaginario antilaico y alérgico a la secularización, que hizo especialmente difícil la recuperación de la tradición liberal en sus diferentes versiones.<sup>29</sup> Pero, de forma sorprendente, desde los años sesenta se fue quebrando el régimen franquista y el proceso de secularización fue sorprendentemente acelerado. Casanova dice que lo que hizo posible que la Iglesia católica abandonara su «organicismo reaccionario tradicional y adoptase, por primera vez en su historia moderna, una estrategia racional orientada hacia el futuro de adaptación a las circunstancias cambiantes» fue «una conjunción de tres procesos interrelacionados»: la transformación interna del catolicismo español, las transformaciones estructurales del régimen y las transformaciones externas del catolicismo.<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Para una síntesis de la interpretación histórica del anticlericalismo español y del proceso de secularización en España, véase G. ALONSO, «La secularización de las sociedades europeas», en *Historia social*, n.º 46, 2003, pp. 144-155.

<sup>27</sup> D. NEGRO, *El liberalismo en España. Una antología*, Madrid, Unión Editorial, 1988, pp. 75 y ss.

<sup>28</sup> Edición de J. L. ABELLÁN, Madrid, Castalia, 1975. Para una buena aproximación al krausismo véase J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, vols. IV y V.1, V.2, V.3, Madrid, Espasa Calpe, 1979-1991.

<sup>29</sup> Elías DÍAZ ha estudiado este proceso en un texto ya clásico: *El pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*, Madrid, Tecnos, 1983.

<sup>30</sup> Casanova se refiere, en primer lugar, a la transformación interna del catolicismo español, en el que aparecen intelectuales católicos laicos de prestigio, que tienden puentes entre las dos Españas, y movimientos religiosos modernos que fueron críticos con el régimen franquista (HOAC, JOC). Las transformaciones estructurales del régimen llevan a Franco a optar por el tecnocratismo del Opus Dei, lo que provocó el distanciamiento progresivo de la Iglesia y de otras élites, que se sintieron desplazadas y adoptaron una postura de oposición semidesleal y semidemocrática al régimen. La represión contra los elementos más críticos de la Iglesia trajo consigo una creciente oposición al régimen, no solo de una parte importante de la misma Iglesia sino de toda la sociedad civil. Respecto a las transformaciones externas del

Sin abundar en el análisis pormenorizado de cada uno de estos procesos, creo que basta con señalar la importancia decisiva que tiene el momento conciliar. Como ocurriera en el caso americano, el concilio vino a respaldar a quienes protagonizaban la clara ruptura generacional en el catolicismo español de los años sesenta, que posibilitaría el importante papel de la Iglesia española en la transición democrática, apoyando discretamente tanto la militancia de los opositores al franquismo, como los procesos de reconciliación nacional. La aceptación de los principios doctrinales de libertad religiosa y de la no interferencia directa en la política partidista impedirá patrocinar la iniciativa de un partido «católico» (democratacristiano).

En cierto sentido, la neutralidad política de la Iglesia española no solo había aceptado su separación del Estado, sino que también había abandonado sus esfuerzos tradicionales por entrar en la sociedad política a través de la movilización del laicado católico. En definitiva, todo el proceso equivale al reconocimiento del principio voluntario de afiliación religiosa. La Iglesia española ha aceptado el hecho de que ya no es una Iglesia en el sentido weberiano de ser una comunidad de fe obligatoriamente monopolística y con la misma extensión que la nación. La fe católica ha dejado, de hecho, como en principio una fe nacional [...] Al reconocer tanto el hecho como el principio de que la sociedad se organiza de manera plural, la Iglesia se ha convertido en una denominación más, al fin y al cabo, que funciona dentro de la sociedad civil.<sup>31</sup>

Quizá hoy, a medio siglo del concilio y tras décadas de hegemonía conservadora en la Iglesia española, este talante de aceptación sincera de la secularización, entendida no como privatización de la fe sino como su adecuada expresión en la esfera pública de la sociedad, está siendo cuestionado. La tentación de querer magnificar el carácter mayoritario del catolicismo español exigiendo un especial reconocimiento, que se traduce en una peligrosa interferencia con la esfera política, pone en peligro la posibilidad de afirmar una laicidad abierta.

### **La crisis de la laicidad republicana**

Si la laicidad, tal como la hemos visto construirse, ha sido una realidad vinculada a los procesos de secularización de las sociedades modernas, es una obviedad reconocer que está siendo sacudida por los mismos cambios y retos que afectan a esos procesos. La creciente afirmación del pluralismo social que, a su vez, agudiza la lógica de la complejidad de lo real, nos obliga a reformular buena parte de nuestras teorías y análisis, entre ellas las de la secularización de nuestras sociedades y, por tanto, los discursos sobre el significado y alcance de la laicidad republicana que, como sabemos, ha estado históricamente vinculada a un concepto de autonomía excesivamente individualista y a un Estado nación excesivamente centralista y uniformizador. La forma en que religiones, ideologías y humanismos del más diferente signo están abordando las cuestiones relacionadas con el sentido de la vida humana en sociedad, ha puesto en crisis el sentido emancipatorio de la razón, de la ciencia, del progreso y de los grandes relatos ilustrados, de los que, en buena medida, el Estado moderno, tal como lo ha entendido el discurso laico y republicano francés, por ejemplo, había tomado a su cargo.

---

catolicismo, se refiere obviamente al Concilio y a la legitimación que este supuso para presionar a la jerarquía eclesiástica y luchar contra el régimen. La Asamblea Conjunta de sacerdotes y obispos y la elección de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal Española serán ejemplos del nuevo rumbo eclesial español. Véase CASANOVA, o. cit., pp. 118 y ss. Véase, también, el número monográfico sobre el laicismo español de la revista *Temas para el debate*, n.º 83, oct. 2003.

<sup>31</sup> CASANOVA, o. cit., p.129.

El cuestionamiento de la vocación emancipadora y educadora del Estado, desde ideologías hoy hegemónicas —como el neoconservadurismo— lleva a hablar de la muerte metafísica de la República y, por tanto, a cuestionar el ideal laico que la ha inspirado. Cada vez más, el Estado republicano se ve supeditado a la lógica liberal de la sociedad civil, conforme a la cual los individuos se resisten a ser socializados como ciudadanos laicos.

Es verdad que ninguna de estas crisis es tan original que no haya tenido ya manifestaciones explícitas desde el primer contexto revolucionario y republicano moderno, como lo hemos podido comprobar al analizar los diferentes procesos francés americano y español, pero hoy alcanzan un grado de plausibilidad social que las convierte en especialmente relevantes y que nos obliga a tematizar nuestras propias convicciones y actitudes al respecto.

La laicidad afronta hoy una situación paradójica que, por un lado, ya no se define, al menos de forma hegemónica, como una afirmación polémica de la propia identidad frente a enemigos beligerantes como el catolicismo ultramontano o el fundamentalismo religioso, sino por el papel que debe cumplir la laicidad republicana en sociedades seculares y plurales, cuyo principal problema es la anemia ética que aqueja a sus sistemas democráticos. No se trata tanto de defender la democracia y sus valores de enemigos que los cuestionan frontalmente, sino de revitalizarla en sus elementos constitutivos en un clima de indiferencia y de relativismo moral preocupantes. Porque, paradójicamente, es este mismo clima el que está provocando de nuevo rebrotes de fundamentalismos y de dogmatismos que se formulan en clave identitaria y que se proyectan con políticas del mismo talante identitario.

El francés Gauchet<sup>32</sup> es uno de los autores que ha interpretado con originalidad y lucidez la forma en que el laicismo republicano habría llegado al límite de sus contradicciones internas. Con el advenimiento de la era de las identidades, hemos entrado en un proceso de liquidación, al menos parcial, del proyecto identitario emancipador republicano, que exigía para la realización individual desprenderse del estigma de los particularismos generadores de dependencia y explotación y alcanzar una mayoría de edad solo garantizada mediante la participación como ciudadano en la vida pública. En adelante, importa mucho más cultivar la identidad como expresión de una diferencia y de una forma particular de ser valiosa por sí misma y de relacionarse que no se pueden compartir con los demás sino solamente con aquellos que uno quiere, porque esto es precisamente lo que da «identidad». La esfera pública tiende a ser más una pantalla amplificadora de las identidades originales e irreductibles y pierde su capacidad socializadora y emancipadora de los individuos. Importa garantizar a los individuos sus derechos privados, entre los que se encuentran amalgamados los derechos fundamentales y los nacidos de la sociedad de mercado. El sagrado social tiene patente civil y privada, mientras que el Estado y la esfera pública se reducen a un papel instrumental, importante mientras sea imprescindible para garantizar el imperativo de la coexistencia en un mundo cada vez más plural y diverso.

Entramos en el terreno de una historia aún sin escribir, la historia del ingreso de las teorías del derecho natural en la realidad de nuestras sociedades [...] Como si el estado natural y el estado social de los filósofos del contrato —el estado original de

---

<sup>32</sup> M. GAUCHET, *La religión en democracia: el camino del laicismo*, Madrid, El Cobre Ediciones y Ed. Complutense, 2003.

independencia de los individuos y el estado de unión contractual— se hubiesen convertido mutua y simultáneamente en estados de hecho.<sup>33</sup>

En esta nueva fase, las creencias se convierten en identidades —dice Gauchet— pero las identidades ya no se vivirán a costa del pluralismo, ya que este se ha instalado también en la cabeza del creyente, lo que le lleva a relativizar íntimamente sus creencias. Las tradiciones valen en tanto sirven para alimentar la propia creencia y para constituir la singular identidad de cada uno. Pero la secularización de las creencias es expresión de que el inmanentismo que impone la subjetividad del creyente a la objetividad de la tradición le lleva, por un lado, a un consentimiento tácito de que la comunidad de cada uno es solo una entre otras y, por otro, a desterrar la posibilidad de proselitismo, ya que se reconoce una legítima pluralidad de comunidades. Hoy importa la demanda subjetiva de sentido más que la oferta objetiva de ortodoxia, por lo que las Iglesias no acaban de encontrar su lugar y se sienten menospreciadas.

La laicidad se enfrenta hoy a un nuevo escenario que ya no es el de la oposición a una Iglesia que negaba el ideal emancipador moderno, pero que tampoco es el del Estado republicano emancipador, que había tomado a su cargo la socialización de los individuos en el proyecto de la república laica. Para esta nueva fase no sirven ya las fórmulas nacidas de los procesos revolucionarios. Ni el laicismo francés que adjudica al Estado la vocación magisterial y normativa, ni el laicismo americano que traslada a la esfera pública la religión civil, que es expresión de un cristianismo sociológico convertido en común denominador de la sociedad americana, tal como sigue reivindicando Huntington, son fórmulas que puedan reflejar el actual momento de secularización de nuestras sociedades.

Ante la novedad de nuestro tiempo, no podemos aplicar los modelos periclitados del pasado para articular adecuadamente las relaciones entre religión y sociedad y, más en concreto, entre Iglesias y poder político. Ni la idea de cristiandad, sustentada en la confusión entre religión y sociedad y con una necesaria vocación totalitaria de lo religioso y de sus expresiones; ni la idea agustiniana de las dos ciudades, que, aunque se haya planteado con gran originalidad en San Agustín, al final ha derivado también tanto hacia la confusión como hacia la radical oposición entre Iglesia y poder político; ni la síntesis concordataria que se ha traducido en una lucha por compartir el poder y que sigue generando colusión entre lo espiritual y lo temporal, y confusión entre lo absoluto y lo relativo; ni ninguna de las otras fórmulas que han tenido que ver con la negación de la autonomía y la libertad del sujeto humano concreto son, hoy, una respuesta adecuadamente laica.<sup>34</sup>

Hoy, profundizando en las líneas abiertas por el Concilio Vaticano II y asumiendo coherentemente la constitutiva y creciente pluralidad de nuestras sociedades, se trata de repensar las relaciones entre lo espiritual y lo temporal desde una lógica diferente a las de la confusión, la disyunción o la conjunción entre dos mundos representados con sus respectivos poderes, pues en todas ellas ha primado la dimensión jurídico-política de la relación y han acabado negando la perspectiva escatológica adoptada por el concilio o la perspectiva de la búsqueda axiológica propia del ideal laico moderno. La laicidad sigue teniendo delante el doble reto que le dio identidad en los inicios de la modernidad, aunque ahora la forma de afrontarlo no deba ser ya polémica, sino dialógica. Por un lado, debe perseguir una mayoría de edad responsable para cada ser humano frente a poderes e ideologías liberticidas y, por otro, debe garantizar la libertad y la igualdad, en un clima de verdadero pluralismo, para que cada ser humano pueda dar sentido a su vida

---

<sup>33</sup> M. GAUCHET, o. cit., pp. 93-95.

<sup>34</sup> Véase M. BARLOW, «Eglise et société», en *Dieu est laïc?*, o. cit., pp. 201 y ss.

como mejor le parezca, utilizando su autonomía para recorrer el ineludible camino del desarraigo y arraigo democráticos. Nadie puede ya pretender imponer el sentido de su vida a nadie, en una sociedad pluralista y secular, en la que se reconoce a todos la capacidad para buscarlo y encontrarlo, aunque sea a través del error. No olvidemos que lo contrario a la verdad humana no es el error sino la violencia. Ni el Estado con su laicismo de combate, ni la Iglesia con su ortodoxia salvadora, están legitimados para intervenir en los procesos de socialización de los individuos.<sup>35</sup>

Si el objetivo de la laicidad es reconocer la dignidad de la conciencia moral de la persona humana y garantizar el ejercicio de su libertad, el reto para creyentes y no creyentes, para Estados e Iglesias, no será ya imponer a los demás lo que la propia lógica religiosa o axiológica le exige a uno mismo, por muy convencido que se esté de que es la más valiosa y humanizadora. El reto será saber ofrecer lo mejor que cada uno tenga para que quien quiera pueda servirse de ello y enriquecerse. Pero para actuar así, ni el Estado puede mantener como un monopolio la pretensión emancipadora de convertir al individuo en el santo laico de la ciudadanía rousseauiana, ni la Iglesia puede mantener su pretensión de ser una sociedad perfecta que tiene en exclusiva la potestad de ser la *Mater et Magistra* de la humanidad. Ya no vale la estrategia de la hipótesis y de la tesis, de tiempos pasados.

Quienes de verdad se quieran laicos, creyentes o no, deben renunciar, como dice Poulat, a ver en la laicidad un credo dogmático establecido o a considerarla un trofeo o una herencia disputada, y deben atreverse, como dice P. Ricoeur,<sup>36</sup> a pasar de la laicidad de *abstención* a la laicidad de *confrontación* constitutiva de las sociedades modernas, que son deliberativas y en las que nada que sea importante para el sentido de la vida de los seres humanos debe ser sustraído al debate y menos aún debe ser impuesto autoritariamente. Comparto la convicción de Poulat:

La laicidad pública no es «todo al César y nada a Dios», sino todo a la conciencia y a la libertad de los hombres llamados a vivir juntos, a pesar de todo lo que les separa, opone y divide.<sup>37</sup>

### Algunos interrogantes

Si la laicidad es, como hemos venido diciendo hasta ahora, por un lado, una expresión singular de los procesos de secularización de las sociedades modernas que se ha traducido en una forma concreta de entender y de organizar las relaciones entre la religión y la sociedad o de la Iglesia y los Estados, y, por otro, como acabamos de ver, es un «espacio de libertad pública, abierta a todos y cada uno, cualesquiera que sean sus convicciones y creencias», que nos obliga a pasar del *paradigma de los poderes* al *paradigma de las libertades públicas*, el reto principal que nos plantea es el del sentido último de la secularización, de un lado, o el de los límites en el ejercicio de las libertades públicas, del otro.

Casi todos los autores especialistas en el tema plantean de una forma u otra la preocupación por el devenir de un proceso de secularización que puede acabar negando cualquier vestigio de *sagrado social* o de *coto vedado*, sin los que es imposible

---

<sup>35</sup> Véase P. VALADIER, «Morale pour temps de nihilisme», en A. GESCHE, P. SCOLAS, (dirs.), *Et si Dieu n'existait pas?*, (2001). París, Du Cerf-Univ. Catholique de Louvain, pp. 95-109.

<sup>36</sup> P. RICOEUR, *Crítica y convicción. Entrevista con F. Azouvi y Marc Launay*, Madrid, Síntesis, 2003.

<sup>37</sup> POULAT, o. cit. p. 16.

garantizar una vida humana cargada de sentido.<sup>38</sup> La emancipación de la conciencia de cualquier tipo de control nos obliga a plantearnos si al final de un recorrido tan largo no nos volvemos a reencontrar con la presencia de lo *intolerable*. Hemos hecho el camino de la verdad a la tolerancia, de la tolerancia a la libertad y, de nuevo, de la libertad a lo intolerable, simbolizado, como dice Poulat,<sup>39</sup> en el crimen contra la humanidad y en su apología. Ya no podemos repetir las estrategias intransigentes del clericalismo y del laicismo, pero estamos obligados a afirmar una cultura de la libertad que no puede aprobar todo lo que se hace en nombre de la misma libertad. La sociedad laica está dinamizada por unas energías que son más fáciles de desencadenar que de controlar, pero que es imprescindible saber encauzar.

La cuestión está, pues, en alcanzar no solo el imprescindible consenso sobre los recursos axiológicos que toda sociedad necesita para garantizar la laicidad —es decir, el consenso sobre el *umbral* de secularización, que no deberíamos traspasar si queremos que nuestras sociedades no se condenen al nihilismo—, sino que también hay que ponerse de acuerdo en lo que hay que priorizar y, sobre todo, lo que hay que calificar como intolerable para ese objetivo. Tanto el Estado como las Iglesias se deben replantear sus estrategias a la luz de estos objetivos. El Estado, obligado en nombre del individualismo de los derechos a no inmiscuirse en la vida de las conciencias, ¿está obligado en nombre de ese mismo derecho a intervenir y controlar la vida de las Iglesias o asociaciones constituidas en nombre del derecho a la libertad religiosa, cuando estas ejercen prácticas liberticidas y antidemocráticas (caso de las sectas o de los abusos sexuales en la Iglesia Católica)? ¿Qué hacer cuando una aceptación generosa de la libertad religiosa acaba traducándose en las asociaciones e Iglesias que la ejercen en un desprecio profundo de esta libertad? El Estado no puede ya mantener su proyecto englobante y emancipador de socializar a los individuos en la laicidad republicana, pero tiene la obligación de controlar el ejercicio de la libertad religiosa y de las libertades públicas para que no se instrumentalicen de forma perversa y no se generen conductas delictivas susceptibles de ser penalizadas conforme a criterios democráticos.

En el caso de las Iglesias, titulares de un derecho a la libertad religiosa, ¿la laicidad les exige que renuncien a convertirse en últimas definidoras de la forma en que deben ejercer dicho derecho, como ha ocurrido históricamente con el reconocimiento del derecho de asociaciones propio de los contextos concordatarios, que respeta su lógica organizativa interna, aunque esta no sea democrática? En mi opinión, las Iglesias deben asumir como horizonte hermenéutico de su ejercicio de los derechos públicos el de los derechos fundamentales, tal como la lógica democrática los ha interpretado, y más en concreto, en consonancia con el concepto de libertad republicana: libertad como no dominación.

En mi opinión, la laicidad bien entendida no puede confundirse con la *neutralidad* del Estado, tal como la ha entendido el liberalismo convencional, es decir, como no interferencia del Estado en el ámbito privado y como privatización de cualquier tradición particular, religiosa o ideológica. Si el Estado quiere evitar caer en el doble defecto del paternalismo que invade la vida privada o de la irresponsabilidad que consiente lo intolerable, tanto en el ámbito público como en el privado deberá interferir siempre que se den situaciones de dominación, ya que esta no es legítima en ningún caso. La dominación arbitraria que niega la libertad, aunque sea en nombre de la libertad religiosa o ideológica, debe ser perseguida por un Estado que debe garantizar el

---

<sup>38</sup> Véase P. VALADIER, *L'Anarchie des valeurs*, París, Albin MICHEL, 1997; *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander, Sal Terrae, 1990; D. VELASCO, *Pensamiento político contemporáneo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 76 y ss.

<sup>39</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique*, o. cit., cap. X, pp. 281 y ss.

ejercicio de los derechos fundamentales. La laicidad no debería vincularse ya con la privatización de la religión y mucho menos con su marginación, siempre que la religión cumpla con las exigencias de la no dominación. La razón es sencilla: necesitamos de todas las fuentes de recursos morales para construir sociedades más libres e iguales.<sup>40</sup> Soy consciente de que esto es problemático en casos como el de la Iglesia Católica, ya que su particular concepción jusnaturalista, premoderna y sacralizada de los derechos humanos no parece adecuarse a las exigencias democráticas de la laicidad moderna. Paradójicamente, la Iglesia acostumbrada a ser la garante de la moralidad se ve sometida a un tribunal secular que juzga la moralidad de sus prácticas y que puede llegar a penalizarlas cuando no se ajusten al código de los derechos democráticos. Pero es lo que hace que la Iglesia pueda convertirse en un lugar de humanización, al pasar el test de la libertad como no dominación.

Concluyo estas páginas citando, de nuevo, a uno de los autores que mejor ha reflexionado sobre la laicidad, E. Poulat, quien dice:

Nuestra laicidad pública aparece así como el resultado de una sabiduría política y de un sutil equilibrio que no obliga a nadie a sacrificar sus principios, pero que propone a todos un nuevo arte de vivir juntos.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Véase F. AGUIAR, «El velo y el crucifijo. Liberalismo, republicanismo y neutralidad del Estado», en *Claves de razón práctica*, n.º 144, 2004, pp. 36-43; J. HABERMAS, «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», en *Claves de razón práctica*, n.º 129, 2003, pp. 4 y ss.

<sup>41</sup> E. POULAT, *Notre laïcité publique*, o. cit., p. 13.

## Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal

Dr. Roberto Blancarte\*

Con algunos colegas de Francia, Canadá y otros países tratamos de construir un concepto, una definición, de laicidad que permitiera a todos trabajar con el tema y entender lo que definimos como tal y lo que aplicamos bajo ese concepto en el análisis y en las investigaciones en los distintos países que trabajamos en esto.

A lo largo de los últimos cinco años, algunos colegas y yo hemos trabajado para tratar de tener un mínimo denominador común. En particular, como producto de ese intercambio, en los últimos meses redactamos una Declaración Universal sobre la Laicidad en el Siglo XXI. En particular, los últimos redactores fuimos Michelin, Jean Baubérot, de Francia, y un servidor —trabajo junto con ellos, como profesor asociado extranjero con el profesor Baubérot, en el grupo de Sociología de las Religiones y de la Laicidad, en Francia.

Hace cinco años, después del 11 de setiembre [de 2001], me invitaron al Parlamento europeo a dar una plática sobre laicidad. La preocupación venía de algunos parlamentarios, y particularmente europarlamentarias, con el tema del papel de la religión en la escena pública; del impacto que tienen la religión y las políticas de la Santa Sede en el contexto. Allí, en una sesión abierta, una especie de seminario, empecé a hablar del tema de la laicidad y me di cuenta de que empecé a hablar en inglés, y no podía decir las cosas que quería decir, en inglés, porque la propia noción de laicidad es intraducible, hasta cierto punto. Esto es porque responde a un área cultural distinta que la de los países anglosajones y de los países latinos. Entonces, tuve que cambiar al francés, porque había más cosas que quería decir, y podía usar el término *laïcité* para hablar de lo mismo. Los americanos o los ingleses no lo entienden. No hay una palabra que se traduzca directamente. Está la palabra *secular*, *secularization*, pero no significa lo mismo.

Ya de entrada empecé a darme cuenta de que hay un problema hasta de áreas culturales, hay un problema lingüístico que traduce también concepciones distintas de las relaciones Iglesia-Estado y del papel del Estado, de lo que llamamos el Estado laico, en estas sociedades. Después de la plática me di cuenta, también, de que muchas de las reacciones partían de una falta de comprensión del fenómeno de la laicidad porque, en el contexto europeo, la laicidad está identificada con Francia. Y muchos de los países ahí presentes: Grecia, Dinamarca, Inglaterra o Alemania, simple y sencillamente les parecía que la discusión sobre laicidad podía ser muy interesante y aplicarse para el caso francés pero que a ellos no les concernía. ¿Por qué? Porque identificaban el fenómeno de la laicidad con la noción de laicidad; al mismo tiempo, estaban identificando el fenómeno de la laicidad con una experiencia histórica particular, la francesa. Entonces decían: «bueno, a nosotros ese asunto no nos concierne». «Nosotros, en Dinamarca, somos una monarquía», o «nosotros, en Holanda, somos una monarquía», o «nosotros, en Dinamarca, no conocemos la separación Iglesia-Estado». Ahí empecé a entender que la noción de la laicidad, tal como nosotros la estábamos empezando a trabajar, no podía circunscribirse a una realidad específica, sino que teníamos que tratar de abstraernos para encontrar los elementos de lo que nosotros llamábamos laicidad y ver si en algunos otros casos también la tuvieran, aunque la llamaran de otra manera.

Hay países que pueden definirse como laicos aunque no conozcan la palabra o nunca la hayan utilizado; por ejemplo, Estados Unidos. Cuando Baubérot y yo

---

\* El Colegio de México.



estuvimos yendo a Estados Unidos, utilizamos el término *laicity*, que está inventado completamente porque ellos ni lo conocen. Les tenemos que explicar qué es eso y tratar de hacerles entender que no es lo mismo que *secular* o *secularization*. De todas maneras, trato de explicar los orígenes de la palabra laicidad, secularización, y cómo en el propio contexto latinoamericano en particular (pero también francés) se utilizaba más la palabra secularización hasta que los franceses inventaron la palabra laicidad, allí por 1870.

Sin embargo, todo eso genera más de una confusión por lo que tenemos que empezar limpiando el asunto. ¿Qué quiero decir con esto? Hay muchas maneras de definir la laicidad. Entonces, ¿cómo definimos la laicidad para que le sirva a todo el mundo?, ¿cómo tratamos de entender la laicidad para saber si en efecto es una cosa que nada más les sirve a los franceses y, eventualmente, a algún país latinoamericano muy afrancesado o con una tradición de cercanía ideológica o si, por el contrario, utilizamos una noción que nos permita encontrar elementos comunes a distintos países y distintas experiencias históricas?

Primero hay que distinguir entre el concepto y el fenómeno. El concepto lo inventaron los franceses y toda la culpa —yo lo digo con toda la simpatía e ironía, al mismo tiempo— la tienen los franceses, porque precisamente creyeron y nos hicieron creer que era lo mismo el desarrollo del concepto que el fenómeno histórico, el fenómeno social. Y hay que distinguir entre el fenómeno y el concepto, porque sucede que la noción de laicidad puede haberse construido a partir de 1870, pero hay laicidad desde antes. Hay elementos de laicidad en muchas sociedades previas a 1870. Y si vamos entendiendo esto, vamos entendiendo que esos elementos pueden ser distintos en cada país, pueden haberse alimentado de manera distinta y alimentado de la propia experiencia francesa, y eso no tiene nada que ver con la manera en que la noción de laicidad específicamente se ha venido desarrollando.

¿Por qué es necesario hacer esto? Porque lo primero es separar el modelo de laicidad de la experiencia francesa. No porque sea malo, sino porque para poder abstraer un concepto universal necesitamos quitarle la especificidad histórica de Francia y ver cómo estos elementos han aparecido en otros países y la propia experiencia francesa se ha alimentado de otras experiencias de laicidad. Por ejemplo, el profesor Baubérot ha descubierto en los últimos cinco años, con estas experiencias comunes que hemos tenido y nos hemos compenetrado en las experiencias de laicidad, que la separación en Francia se hizo después de que los personajes centrales que intervinieron (se hizo en 1905) tomaron el caso de México como uno de los modelos a seguir. Y ha encontrado incluso estudios específicos que se mandaron a hacer para conocer cómo se había dado el caso de lo que ellos llamaban la laicidad y la separación en México —que se hizo cincuenta años antes que en Francia—, para desarrollar su propio modelo de separación. Estos elementos son importantes para ir identificando la noción como algo que nos sirva a todos.

Un punto esencial es entender que la laicidad no tiene por qué ser identificada de manera exclusiva, en todo caso ni con la separación Estado-Iglesia ni con la forma republicana de gobierno, que era como se conocía, se conoce y ha tenido forma la experiencia francesa. Por eso digo, un poco en broma, que la culpa es de los franceses, porque ellos (y no hablo de los especialistas, aunque estos, hasta hace poco, estos así lo tomaban) identificaban la laicidad con la separación y con la república. ¿Por qué? Porque para ellos así había sido. Ellos construyen el concepto de laicidad en el momento en que empiezan a desarrollar la escuela laica. Pero, en realidad, identifican la laicidad con la separación que llega en 1905 y la identifican, al mismo tiempo, con la república, porque esa fue la experiencia francesa. La laicidad surge como parte de la

propuesta republicana de sociedad, frente a la propuesta monárquica, frente a la propuesta conservadora, frente a la propuesta del imperio de Napoleón III. En la construcción de una tercera república viene la construcción de una propuesta laica. La consecuencia de ello es que se identificó. Prueba de esta identificación en la cultura francesa es que el informe que redactó la comisión Stassi, se llama «Laicidad y república»; no le pusieron «Laicidad y democracia» ni «Laicidad y derechos humanos». Esto generaba el problema de que muchas personas decían: «a nosotros ese asunto no nos concierne».

¿Cómo, entonces, construir un concepto que tenga validez universal? El problema de los países latinoamericanos es que nuestra experiencia es muy cercana a la francesa porque, en efecto, en casi todas las experiencias latinoamericanas se da un proceso similar. Se da un proceso de creación de repúblicas y un proceso de separación entre Estado e Iglesia. Para nosotros era difícil tomar distancia de ello, porque asumíamos igualmente que la laicidad está identificada con esta separación y con la República: casi todas nuestras naciones son republicanas. Había que ver otras realidades en Europa y en otras partes del mundo para entender que había cosas que se parecían mucho a la laicidad y que, sin embargo, no se llamaban así ni seguían el mismo modelo. Pensándolo bien, uno se podía dar cuenta de que la explicación del asunto estaba en la propia experiencia francesa (de cómo no tenía por qué haber separación para que hubiera laicidad).

Si uno se fija en la experiencia francesa, la laicidad surge antes de que exista la separación, porque el desarrollo de la escuela laica se da en la tercera república, desde 1870. Esto quiere decir que podía haber laicidad —por lo menos, laicidad educativa— a pesar de que no hubiera separación. Ahí ya uno podía entender que no se requiere un régimen de separación para que haya elementos de laicidad. Entonces yo propuse, a partir de eso, una definición de laicidad que es la siguiente: *la laicidad como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos*. Lo que me puse a pensar es: ¿cuándo se crea lo que nosotros llamamos el Estado Laico? Este Estado puede no tener que ver, como dije, con la separación; puede tener que ver o no con tolerancia, porque hay Estados laicos que tienen tolerancia y otros que no la tienen. Por ejemplo, el propio caso francés nos mostraba cómo podía haber un régimen de cultos públicos reconocidos y, sin embargo, no había laicidad en ese momento. ¿Cuál era el punto de quiebre? Desde mi punto de vista, el punto de quiebre se da cuando se pasa de un régimen cuyas instituciones políticas están legitimadas por lo sagrado, a un régimen cuyas instituciones políticas —el Estado; no nada más el gobierno, sino los partidos, todo el entramado político que constituye un régimen político— ya no tienen una forma de legitimidad sagrada. Cuando se da este paso hacia una forma de legitimidad, llamémosle democrática, hay verdaderamente paso a un Estado laico.

¿Qué quiere decir esto y cuál podría ser una de las ventajas del asunto de definirlo de esa manera (centrándolo en torno a la legitimidad de las instituciones políticas)? Nos permite entender varias cosas. En primer lugar, que la laicidad, de la misma manera que la democracia, no es una cosa que aparece un día por decreto o por razones históricas, que un día nos levantamos y ya tenemos un Estado laico. Es una construcción social, igual que la democracia, que además de que no aparece de un día para otro, tampoco está acabada. No hay ningún país que pueda decir: «somos un país absolutamente democrático», porque la democracia se construye todos los días y siempre tiene nuevos retos. Lo mismo sucede con la laicidad. Siempre hay nuevos retos, siempre tiene que enfrentar eso, y la laicidad se está construyendo.

¿Cuál es la segunda ventaja de no ver este asunto nada más que como un proceso inacabado? Que nos permite entender esa transición, que es una transición de formas de legitimidad sagrada a formas de legitimidad «democráticas» —así, entre comillas, porque hay muchas formas de democracia y es muy importante referirnos a formas de legitimidad basadas en la voluntad popular—; nos permite entender que lo que llamamos Estado laico se fue construyendo... pero este Estado pudo haber tenido y tiene muchos elementos de sacralidad. Es decir, el Estado Laico no surge de un día para otro, y va sustituyendo formas de legitimidad, pero eso nos permite entender cómo en algunos lugares hay incluso una especie de sustitución de sacralidad. Aquí, el nuevo Estado sustituye lo que antes existía, pero también existe una forma de sacralidad de la laicidad. Por ello se habla (y es importante tenerlo muy claro) de que es necesario laicizar a la laicidad. ¿Por qué? El Estado laico viene arrastrando muchas formas de sacralidad y es necesario que se laicice su propia sacralidad.

¿Cuál es la ventaja adicional de una definición de este tipo? Nos permite entender que hay Estados que nunca han conocido esa palabra y, sin embargo, en ellos vemos estas formas de sustitución de legitimidad. Podemos entender que en Dinamarca, a lo mejor, nunca hubo una separación Estado-Iglesia y, sin embargo, hay formas de legitimación de las instituciones políticas que dependen cada vez menos de las instituciones religiosas. Dependen cada vez menos de lo sagrado. Y podemos identificar los tres modelos de cristiandad en la Europa misma: el modelo católico, el modelo protestante y el modelo ortodoxo. En cada una de estas experiencias se dan formas distintas de construcción de la laicidad, porque en cada uno de estos modelos hay dependencia diversa (o sujeción) de las instituciones religiosas a las formas de legitimación política.

¿Cuál es la otra ventaja? Que entendemos muchas de las cosas que pasan en América Latina. Por lo menos a mí me ha servido mucho entenderlo a partir de la construcción de la legitimidad política; entonces sí se entiende lo que pasa en Uruguay, México, Brasil, Chile, bajo el mismo concepto. Si quisiéramos medirlo —es algo difícil, pero se puede intentar— cómo en algunas sociedades podría decirse que la laicización de las instituciones políticas ha llegado a un mayor grado que en otros lugares (y no depende nada más de que si mueven la estatua de aquí para allá, puede depender de eso pero no es lo central; lo central es que si ese acto forma parte de una legitimación política). Lo mismo se le puede aplicar a Francia; el problema del *foulard*, del velo en la escuela pública (que es muy particular) se puede explicar del mismo modo: ¿representaba el velo islámico un problema para las formas de legitimidad republicana, para las formas de legitimación de la república francesa? ¿Sí o no y por qué, precisamente, fue tratada como una amenaza? Si uno lo ve así, entonces, ¿cómo no entender que hay sociedades en América Latina que han tenido que construir una laicidad con mayores dificultades que otras? Podemos entender por qué en Chile hasta el 2004 hubo una ley sobre divorcio, porque las instituciones y el régimen político chileno todavía dependen de formas de legitimación sagrada (de formas de legitimación de instituciones eclesiásticas). Una prueba de ello es que Pinochet, cuando no la tuvo de la Iglesia Católica, la pidió de los evangélicos. Y obviamente, si metemos toda esta discusión y este rollo sobre la crisis del modelo de la modernidad, de la utopía y de lo que significaba, también entendemos cómo en ese esquema lo religioso regresa como una forma de legitimación. Sucede que, en América Latina, las instituciones políticas van minando sus bases democráticas cuando acuden nuevamente a formas de legitimación sagradas o eclesiásticas, buscando una nueva forma de consolidar su hegemonía política.

Para terminar, creo que esta definición nos permite llegar a una serie de elementos de validez universal que, más allá del concepto, permiten explicar realidades. Y es eso, finalmente, lo que uno busca como investigador: tener un concepto que sirva a todos y que nos permita explicar lo que está sucediendo en distintos lugares al mismo tiempo. Estos elementos que hemos encontrado son: *el progreso de la libertad de conciencia y la autonomía de lo político* —que no significa un régimen legal de separación, necesariamente— *respecto a las formas de legitimación*. Luego, ciertamente, un esquema que pueda servir en una sociedad plural, como suele suceder en los países del mundo. Pero hay que recordar que cuando tomamos un modelo de este tipo lo tenemos que tomar de manera crítica. Es decir, en nuestras sociedades latinoamericanas, la laicidad no surgió como un producto de la pluralidad religiosa. La laicidad surgió como producto de una determinación política para construir formas de legitimación diversas. Eso explica también parte del conflicto en casi todas las sociedades de hegemonía católica, de predominio de la Iglesia Católica; explica por qué la laicidad también se convierte en un elemento de combatividad y por qué, finalmente, la laicidad es vista (incluso ahora) como un elemento que significa más bien anticlericalismo, combate a la Iglesia, etcétera, cuando originalmente no es así.

Parte de la comprensión de la laicidad debería ser el hecho de que en el régimen de laicidad es donde realmente se generan las libertades civiles y las propias libertades religiosas de la mayor parte de nuestras poblaciones. Por eso tengo un proyecto que después puedo comentarlo a quienes quieran, que se llama «Libertades laicas», porque creo que a las libertades religiosas deberíamos llamarles *libertades laicas*, porque no se generan realmente esas libertades hasta que no existe un Estado laico —o algo así, aunque no se llame de la misma manera. Los derechos humanos pueden tener, en efecto, origen divino o natural —yo no lo voy a discutir—, pero hasta que no haya un régimen constitucional que los garantice, ellos no pueden existir. Y es ese régimen constitucional el que decide cuáles son los derechos humanos que realmente se van a respetar y difundir.

Para terminar menciono que Michelin, Baubérot y yo hicimos una especie de Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI, a partir de lo que hemos estado trabajando conjuntamente. Esta declaración la vamos a presentar en el Senado de Francia (para regresar a la centralidad francesa del asunto) con motivo de la conmemoración de los cien años de la separación entre Iglesia y Estado en ese país.

## La idea del fin de la religión en la filosofía contemporánea

Vincent Delecroix\*

La idea del fin de la religión tiene una larga historia tras de sí, una historia que a grandes rasgos hasta se podría hacer coincidir con la historia de la propia filosofía y, quizá, hasta con la de la misma filosofía de la religión. Esta última idea, por otra parte, la de una coincidencia entre el fin de la religión y el desarrollo de la filosofía, forma parte de un paradigma contemporáneo al que volveré a hacer referencia más adelante. Evidentemente no se trata de retomar esta historia en sí misma, lo que constituiría un trabajo particularmente rico e interesante, sino más bien de ver la evolución de este concepto en el desarrollo contemporáneo de la filosofía.<sup>1</sup>

Esto supone varias cosas. Por una parte, que la filosofía tiene que confrontarse con una época (contemporánea) en la que el fenómeno religioso ha tomado una o varias formas determinadas, que evidentemente no son ya las mismas que hace un siglo o veinte siglos. El problema se plantea entonces en la pertinencia de los paradigmas que ella utiliza para pensar lo que llama «fin de la religión», paradigmas que, como ya mencioné, tienen una larga génesis histórica y pueden haberse originado en contextos sociohistóricos que no corresponden ya a la situación actual. ¿Se pueden acaso utilizar esquemas heurísticos que tal vez (y tampoco se puede asegurar) eran válidos solo en determinados momentos de una historia ya concluida?

Pero el problema es más amplio, precisamente en vista de la situación actual y en particular teniendo en cuenta lo que dicen de esta situación las otras ciencias, principalmente las ciencias sociales de lo religioso. Siendo radical, uno puede concebir, por ejemplo, que la idea misma de «fin de la religión» es completamente obsoleta y falsa respecto de la interpretación sociológica o antropológica del fenómeno religioso en la modernidad y, por lo tanto, que la filosofía, y en particular la filosofía de la religión, debería lisa y llanamente abandonar una idea semejante.

Esta última observación incita claramente a preguntarse lo que la filosofía contemporánea de la religión entiende precisamente por religión —más precisamente, *cuál* es la religión cuyo fin o desaparición se pretende declarar—, antes aun de preguntarse, o al mismo tiempo de hacerlo, qué es lo que ella entiende por fin de la religión. Nuestra pregunta es entonces: *¿qué es lo que se muere?* Visiblemente no es lo religioso propiamente (la filosofía no es tan ciega como para llegar hasta ese punto), sino tal vez lo que la propia filosofía concibió como religión o esencia de la religión, con un trasfondo claramente etnocentrista, para no decir occidentalista, en la determinación de esta esencia. Podría decirse entonces que lo que la filosofía señala como fin de la religión sería más bien «fin de la idea filosófica de religión». Es decir que, usando ese término, la filosofía abandona el ídolo que ella misma ha forjado a lo largo de los siglos. Dicho de otro modo, el paradigma contemporáneo de «fin de la religión» nos informa al mismo tiempo respecto de lo que la filosofía puede pensar aún sobre ese objeto llamado *religión*, y si, por sus instrumentos y métodos, ella tiene aún los medios para pensarlo o si debe simplemente abandonarlo, pasando la posta a las

---

\* Ecole Pratique des Hautes Etudes, París.

<sup>1</sup> Es necesario, de una vez por todas, precisar un punto fundamental: aquí se trata de la posición de la filosofía sobre la cuestión de la religión. En ningún caso nos abocamos aquí al estudio de la reelaboración o la crítica contemporánea del concepto de Dios. Nos ubicamos con mucha precisión en la perspectiva propia de la filosofía de la religión y no de la reflexión filosófica sobre la idea de Dios, aunque eventualmente debamos aludir a ella.

ciencias sociales y ocuparse de otros asuntos. Por lo menos, este estado de cosas la obliga a precisar su campo de investigación y, por tanto, a relativizar su alcance, es decir, el alcance del concepto de «fin de la religión», que puede serle de utilidad a la hora de pensar la modernidad y el lugar de lo religioso en la modernidad.

Por otra parte, la filosofía y la filosofía de la religión, debido entre otros factores a la emergencia de las ciencias sociales de lo religioso, pero además debido a la historias de su propio desarrollo, pasó por un período de crisis y refundación (por ejemplo con el famoso *cambio lingüístico* o por el enfoque desconstruccionista) que necesariamente influye a su vez sobre la forma que pasa a tener una idea semejante. La idea de fin de la religión no puede escapar a esta historia interna de la filosofía.

Teniendo en cuenta estas observaciones puede observarse desde un principio que la idea común de estos paradigmas es que la historia de las religiones produce religiones que deshacen la religión, lo que relativiza aunque sea en un grado menor la sospecha de etnocentrismo: si se insiste en el monoteísmo, y en particular en el cristianismo, es porque vemos en ellos un ejemplo en el que, precisamente, el fin de la religión se da en la religión misma. Hay por supuesto una teleología oculta y sospechosa detrás de todo eso (un hegelianismo, finalmente, implícito o incluso invertido), pero que nos permite por lo menos hacer explícitas las operaciones específicas que dichas religiones efectúan sobre el concepto filosófico de religión en sí mismo. La historia de las religiones, finalmente, juega aquí un rol epistemológico en la construcción y la ruina del *concepto* de religión, más que en la construcción y la ruina de la religión misma.

Hay que ver con la mayor precisión qué es lo que esta historia ha legado a la filosofía como concepto de *fin* o de decadencia. Lamentablemente aquí no es posible entrar en el análisis semántico detallado. Podríamos tomar algunas interpretaciones aisladas (más que algunos significados) como las de *finalización*, la de *disipación de la ilusión*, la de *agotamiento*, *desaparición histórica necesaria* (por necesidad histórica). Pero el punto que puede ocuparnos aquí, en el marco de este seminario, es tal vez otra acepción subyacente (que, por otro lado, se articula con las que acabo de mencionar): la de *separación*. Yo no me ocupo entonces más que de un solo componente de esta idea, pero quizás el más interesante para pensar la articulación entre religión, sociedad y política.

Sin embargo, se debe precisar todavía más esta idea de separación. Nadie duda de que, en el marco de lo que nos ocupa, la idea de laicidad lleva en sí misma esta acepción, y de ahí, como es lógico, se deduce la idea de que la laicidad es el signo o el síntoma del fin de la religión, el de una separación que deja autónomo al mundo humano y principalmente da autonomía a lo político.

Esta idea no es nueva, y por dos razones: ella se establece en virtud del desarrollo de la filosofía misma, pero quizá lo que interesa más a la filosofía moderna y contemporánea es que la propia idea de esta separación radica en el corazón de las religiones monoteístas. Si admitimos (aunque sea de manera algo rápida y transitoria) que la idea de «fin de la religión» se interpreta según el esquema que rige la separación, diremos entonces que la muerte de la religión radica en la religión misma: que ella no se derrumba (o no solamente se derrumba) debido a los golpes que recibe desde un ámbito exterior a ella (y contra el cual, sin duda, pudo luchar durante siglos), sino por una lógica *interna*. Dicho de otro modo, la religión (el monoteísmo en su desarrollo institucional occidental) lleva en sí misma, *por definición*, la causa de su desaparición. Si el monoteísmo se construye a sí mismo a partir de la idea de separación (de dos órdenes, lo visible y lo invisible, lo mundano y lo celestial, del fundamento y de lo que sobre él se funda), de la cual secularización y laicidad serían la culminación, y la

culminación político-institucional, su desaparición está dada por su misma definición. Monoteísmo, teísmo y ateísmo convergen en la extinción de la religión.

Pero me parece que primero hay que señalar un punto fundamental que, en cierta forma, unifica estos paradigmas o estos modelos, a pesar de su diferencia, y que caracteriza justamente al pensamiento filosófico del fin de la religión en la era de la ultramodernidad. Lo que sucede es que esta idea, precisamente, incluye en sí lo que el resto de las ciencias sociales de lo religioso constatan (con una interpretación más o menos fina): la idea de fin de la religión es compatible con la idea de una supervivencia de *lo religioso*, o más aún, de su resurgimiento o de la recomposición de lo religioso. Esa es la diferencia entre los modelos de fin de la religión que provienen de la *modernidad* y de los modelos que vienen de lo que la sociología llama la *ultramodernidad*. Ni el neopositivismo lógico, ni la tradición más dura o más obtusa de la filosofía analítica, que además fue duramente criticada desde fines de la década del cincuenta, pueden concebir el fin puro y simple de lo religioso a través de la idea de un fin de la religión. Ninguno de los modelos referidos a la ultramodernidad piensa lo religioso como un simple residuo destinado tarde o temprano a desaparecer. De esta manera, podríamos decir que, paradójicamente, la idea de «fin de la religión» en este contexto es un instrumento filosófico que permite comprender lo religioso en la ultramodernidad, en la medida que además ella no participa ya de ningún profetismo o mesianismo invertido, como los que han influido en los modelos modernos, hegelianos, marxistas o positivistas, por ejemplo.

Sin embargo, esta idea no entiende a la ultramodernidad (aun cuando constate su existencia) como *simplemente* el momento de decadencia de los regímenes de las religiones institucionales y de la desregulación de la creencia. Ella la entiende precisamente como fin de la religión. Quiero decir con esto que no se limita a afirmar una simple recomposición de lo religioso: es justamente la religión la que desaparece.

En fin, desde el punto de vista interno de la filosofía, tales modelos introducen en su cuestionamiento lo que la salida de la religión deja en suspenso o, más precisamente, lo que ella deja para pensar: no es suficiente con declarar la muerte de la religión, queda todavía por pensar qué es *lo que deja* esta muerte, no el cadáver<sup>2</sup> sino el principio a partir del cual ella vivió y que tiene grandes posibilidades (o riesgos, según) de estar, él mismo, bien vivo. La posición de la filosofía contemporánea es, desde este punto de vista, particularmente interesante. Ella ha roto efectivamente, o trata de romper, con los paradigmas críticos o destructivos que, desde el siglo XVIII han florecido, hasta el positivismo más cerrado. Es evidente que la filosofía de la religión insiste en tomar distancia del legado de la Ilustración, del que se había nutrido hasta entonces más o menos explícitamente. Para no citar a propósito del cristianismo más que un autor sobre el que luego hablaré en profundidad, «lo importante es, al contrario, que el cristianismo está presente allí mismo —y quizá más que nada allí— donde ya no es posible reconocerlo».<sup>3</sup> Sin embargo, no se trata de volver a ser una teología escondida, como se ha sospechado —y con razón— que lo hizo cierta fenomenología. Al parecer, un nuevo principio crítico (si es que se puede usar aún ese término, tan cargado históricamente de connotaciones) ha reemplazado al de la denuncia de las ilusiones o de los engaños de la religión: él emana ahora de la propia inquietud que suscita la pérdida de la herencia de la religión, la cual favorecería al contrario un resurgimiento desordenado o fanático de lo religioso o hasta dejaría en el abandono, por su desaparición, un elemento de sentido

---

<sup>2</sup> Y tampoco solamente «la sombra de Dios», que Nietzsche ve permanecer aun después de la muerte de Dios.

<sup>3</sup> J.-L. NANCY, *La desaparición* (Deconstrucción del cristianismo, 1), París, Galilée, 2005.

fundamental. La tarea sería entonces asumir lo que la religión ya no asume más y que, sin embargo, la mantenía viva.

Me conformaré aquí, para ilustrar estas tendencias, con presentar tres paradigmas contemporáneos que unen en su interpretación de lo religioso las categorías de fin y de separación, tal cual las acabo de describir. Los he agrupado, un poco artificialmente, en tres términos: delimitación, deconstrucción, salida, e insisto particularmente en los dos últimos.

## 1. La delimitación

Primero hay que tener presente que la idea de separación no es unívoca. La emergencia de un terreno político neutro (neutralizado con respecto a lo religioso) que por otra parte, desde mi punto de vista, es una concepción sumamente teórica o más precisamente un *principio* fundamental cuya puesta en práctica nunca está libre de las fuerzas religiosas que siguen jugando su papel, no significa tal vez, sino al contrario, la decadencia necesaria de la religión, y puede tener un efecto opuesto. Se puede incluso empezar por esta paradoja, que tiene sus raíces profundas en la filosofía. Para decirlo en pocas palabras, el cuestionamiento del agustinismo como confusión de lo religioso con lo político *puede emanar de una visión religiosa del mundo* y de una voluntad de salvar, si se puede decir así, la religión. Encontramos claramente esta idea en Pascal —la separación de los ámbitos y la autonomía del terreno político considerados no solo como verdad de la religión sino, al mismo tiempo, como respuesta a la *exigencia* de la religión.<sup>4</sup> Por supuesto que no todo está tan compartimentado, pero la idea de un rey cristiano por ejemplo, o de un Estado cristiano, para Pascal, agrega muy poco a un orden cuyo sedimento es esencialmente (y eso no plantea ningún problema) pagano o incluso neutro, y está muy bien que así sea. «Mi reino no es de este mundo», y lo que se podría llamar un principio de laicidad, corresponde perfectamente en este caso a un regreso a la verdad del cristianismo.

Otro ejemplo significativo: Kierkegaard. Acentuando y radicalizando la oposición de los dos órdenes sobre la base de la afirmación cristiana de que la verdad es necesariamente perseguida en este mundo y que el cristianismo es el odio del mundo, la idea de una religión institucionalizada, una religión social, es para él el signo efectivo de una decadencia de la religión (oponiendo, por ejemplo, iglesia militante e iglesia triunfante, es decir triunfante en este mundo): la confusión político-religiosa, en que la religión informa a la totalidad de la vida social pero, por esa misma vía, ella se diluye en lo social, es el destino catastrófico de la historia de la religión: la paradoja es que cuanto más triunfa la religión, más gana adeptos, más se muere.<sup>5</sup> Sólo podría cambiar ese destino catastrófico el regreso a un cristianismo primitivo, que declare un principio de separación estricta.

Si evoco estos paradigmas relativamente viejos es porque ellos podrían reactivarse hoy con bastante vitalidad, sobre todo en Francia, en las opciones filosóficas como las que se expresan, por ejemplo, en la revista *Espíritu*. En una palabra, uno allí encuentra los más ardientes defensores de la laicidad, por razones religiosas.<sup>6</sup> La laicidad

---

<sup>4</sup> Sobre el detalle de esta idea, cf. en especial G. FERREYROLLES, *Pascal y la razón de lo político*, París, PUF, 1984.

<sup>5</sup> Un coloquio internacional, organizado por la Sociedad Kierkegaard, tuvo lugar hace poco en París precisamente sobre este tema, con el título «Pascal, crítica de lo religioso», Maison du Danemark, 25 y 26 de noviembre de 2005. Presenté en esa ocasión una reflexión titulada «Kierkegaard y la idea de fin de la religión» (próxima a publicarse).

<sup>6</sup> Cf., por ejemplo, G. COQ, *La laicidad, principio universal*, París, Le Félin, 2005.



representa entonces una chance única de *sobrevivencia* y aun más de *revivificación* de la religión. Pero el llamado del «dad al César», sin embargo, no desemboca esta vez en el abandono de la esfera social y política a su propia suerte, precisamente porque en la interpretación moderna no se trata de oponer dos órdenes: el reino no es contrario al orden, homólogo o simétrico al orden político; es de otra naturaleza y no se opone como un orden a otro. De manera que la religión, inclusive en su desinstitucionalización (en su fin institucional), sigue a través del testimonio individual ejerciendo un poder informativo y un principio de juicio con respecto al orden político. Sea como sea, entonces, hay que tener en cuenta esta interpretación y si la incluyo, obviamente en contra de quienes defienden esta interpretación, en los paradigmas de un «fin de la religión», es claramente para complejizar la idea misma de separación sobre la cual se considera que están basados.

## 2. La deconstrucción

Sin embargo, evidentemente se puede pensar el principio de Separación como la causa efectiva de la muerte de la religión, por razones que ya vamos a analizar: la idea de una muerte necesaria para la lógica interna del monoteísmo y especialmente del cristianismo, pero articulada con el concepto de que esa muerte produce a su vez un efecto de liberación de lo religioso o, más precisamente, de la *fe*. Esta idea pertenece a mi juicio al paradigma deconstruccionista de una parte de la filosofía francesa contemporánea.

Pero este paradigma tiene dos caras: la de una disolución de lo religioso en el espacio mundializado al que ella informa de punta a punta, la modernidad como globalización *religiosa*,<sup>7</sup> y la de un punto en el que evidentemente la religión se autodestruye.<sup>8</sup> Insistiré sobre todo en la segunda pista, que, contrariamente a lo que se podría pensar en principio, no es una simple prolongación de la ideología emancipadora de la Ilustración. Es tal vez incluso lo contrario.<sup>9</sup>

Esta pista establece de entrada una asimilación entre Occidente, monoteísmo, cristianismo y ateísmo. ¿Qué revela la historia del Occidente? El ateísmo no es solamente invención del Occidente; es aquello en que el Occidente se inventa.<sup>10</sup> Y el mundo moderno es el devenir mismo del cristianismo en la desaparición (o su autosuperación) del propio cristianismo. Esta invención se sostiene en el hecho de que se cambie de paradigma: pasando de un orden dado y recibido a modo de destino (orientación), a un orden dividido en elementos y principios: «el mundo ya no se divide entre presencias de calidad y estatus diversos (mortal-inmortal, alta-baja, pura-impura), sino entre la totalidad de lo dado y el orden de las condiciones que dan razón de ello». Es así que *dios* se fundamenta en una posición axiológica y no sobre el alejamiento de su naturaleza. J.-L. Nancy descubre una lógica semejante en la invención del *théos* de Platón («En el *théos* platónico está permitido decir que los dioses desaparecen»<sup>11</sup>): no

---

7 Cf. J. DERRIDA, «Fe y saber: las dos fuentes de la “religión” en los límites de la simple razón», en J. Derrida, G. Vattimo (dirs.), *La religión*, París, Seuil, 1996, pp.9-86. Cf. además J. DERRIDA, *Dar la muerte*, París, Galilée, 1999. Para un comentario de estas posiciones, cf. J. GREISCH, «Pensar la religión: preguntas a Jacques Derrida», en *Revista del Instituto Católico de París*, n.º 57, enero-marzo 1996, pp. 57-69 y, sobre todo, J. CAPUTO, *Ruegos y lágrimas de Jacques Derrida: religión sin religión*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

8 J.-L. Nancy, *La desaparición*, o. cit.

9 *Ibidem*, p. 19: «Tal vez hay que saber emanciparse también de cierta concepción de la emancipación que vea en ella la cura de una enfermedad vergonzosa».

10 *Ibidem*, p. 27.

11 *Ibidem*, p. 28.

más nombre, no más imagen, simple medida de la distancia ontológica. Así, teísmo (o *théos*) y ateísmo nacen al mismo tiempo.

Dios se vuelve así *principio*, es decir, a la vez «alteridad radical (dios y el hombre ya no están juntos en el mundo) y relación del mismo al otro (el hombre es llamado hacia dios)». <sup>12</sup> Esta reducción de lo divino al principio se opera en una lógica de la dependencia del mundo y en esa medida da soporte a la condición teológica del ateísmo: «de poder o persona presente, el monoteísmo convirtió la divinidad en principio, en fundamento o en ley, siempre por definición ausente o retirado en el fondo del ser». <sup>13</sup>

Se constata, entonces, que hay una conjunción de esencia o, aun más, de filiación necesaria entre monoteísmo y ateísmo (y teísmo), el segundo procedente del primero. Dios, o el fundamento, se unifica y se ausenta, se vacía. La ausencia es justamente lo que constituye su divinidad. Eso es precisamente lo que significa, para J.-L. Nancy, la *deconstrucción* del monoteísmo (o más precisamente, una autodeconstrucción): el monoteísmo como ausencia. En el monoteísmo, finalmente, se descubre el principio de un mundo sin Dios, que tiene como consecuencia fundamental la sustitución de la creencia religiosa por la *fe*, en la medida en que fe es fidelidad a una ausencia y en ausencia de toda seguridad. <sup>14</sup> El ateísmo, así como un cristianismo realizado, que realiza efectivamente el borrado intencional, propio del cristianismo, de todo signo religioso distintivo: el cristianismo ha procedido a una desmitificación para dar paso a una simbología de la condición humana (libertad, razón, dignidad, relación con el prójimo). <sup>15</sup>

El cristianismo debe entonces entenderse como una autosuperación. Surge de esto que el cristianismo es superado *porque* él mismo es un estado de superación: él levanta las otras tradiciones, las otras religiones y se levanta a sí mismo; su identidad se define a partir de lo que él niega, supera y conserva, sin embargo, en su tensión: «la antigua ley por la ley nueva, el logos por el Verbo, la *civitas* en la *civitas Dei*». Al final, «tal vez sigue vivo, pero dejó de dar vida. [...] Ha dejado de dar vida en el ámbito del sentido, si es verdad que no hay nunca sentido para uno solo. Si el sentido pertenece al ámbito de lo “común”, entonces sin duda el cristianismo ha dejado de dar vida». Solo existen experiencias individuales y fragmentadas, lo que en ningún caso constituye sentido. Pero, precisamente, esta desaparición radica en la lógica interna de la religión así entendida: es inútil entonces tratar de volver a lo religioso: ya salimos de allí.

Ahora surge el peligro: el «ateísmo deja desprovisto de defensa o amenazante al orden de lo común, de la cultura, del conjunto». <sup>16</sup> De esta manera, «lo común es huérfano de toda religión, religiosa o civil». El problema planteado por el ateísmo es entonces el de la clausura del mundo, de manera que surgió una necesidad nueva: «Ya no se puede tratar de tener que salir del mundo: pero eso no es una razón para considerarlo como un horizonte [...] La finitud no limita lo infinito, sino que, por el contrario, ella debe darle su expansión y su verdad». <sup>17</sup> Es necesario entender el origen mismo del ateísmo para que este sea más consecuente. «Sólo puede ser actual un ateísmo que contempla la realidad de su origen cristiano», es decir, que también va a buscar en el fondo del cristianismo «un origen del cristianismo más profundo que el propio cristianismo, otro recurso». Esta es la tarea que se le presenta desde ahora al filósofo de la era del fin de la religión.

Pero, ¿cuál es este origen, ubicado en la génesis misma del cristianismo, que desde ahora debe ser asumido por el filósofo? La religión no es una enfermedad infantil,

---

12 *Ibidem*, p. 29.

13 *Ibidem*, p. 36.

14 *Ibidem*, p. 56.

15 *Ibidem*, p. 57.

16 *Ibidem*, p. 30.

17 *Ibidem*, p. 32.

sino la expresión de una naturaleza ilimitada de la razón que la razón lleva en sí y que debemos asumir. Asumir significa como vemos superar a la vez religión (afirmación del principio) y ateísmo (negación del principio), para no quedar cautivos del principio — más precisamente, de lo *principlal*—, apartarse de él, descubrir un principio que se exceptúe a sí mismo. Pero el monoteísmo lleva en sí mismo este rechazo (y no esta negación) del principio, entonces en cierto modo lleva en sí mismo la fuente de superación de la religión y del ateísmo. La lleva en la medida que reemplaza el orden principio-consecuencia o condición-condicionado por un esquema creador-criatura que es relación a la vez de alteridad (y no de identidad o de inherencia) y de contingencia. Él aporta la idea de una ausencia de necesidad, en la cual la existencia de lo donado es sin razón accesible, sin fundamento, sin principio: en una palabra, él inventa la idea de la creación *ex nihilo* y esta idea no tiene otro significado que no sea el reconocimiento de una ausencia de fundamento. Traducida al lenguaje no religioso, tal concepción reconoce que la razón no se basta a sí misma: por sí, ella no es razón suficiente. La razón por ella misma excede el fantasma de dar razón de sí misma. Tal es la operación de destrabamiento a la que la propia religión procede, y en especial el cristianismo: J.-L. Nancy ve una manifestación flagrante de debilitamiento en la argumentación de San Agustín en la famosa prueba, entendida como una prueba existencial del pensamiento. Este consiste, en efecto, en pensar al propio exceso del pensamiento como capaz de pensar en el hecho de que hay algo que excede su poder de pensar. El destrabamiento, con su fundamento religioso es, como vemos, la exigencia que lleva al pensamiento fuera de sí mismo (motivo de superación del hombre dentro de su propia naturaleza humana). Por el pensamiento entramos en el régimen de lo anárquico.

### 3. La salida

En fin, es la propia idea de separación la que hay que afinar si pretendemos comprender un nuevo paradigma interpretativo de «fin de la religión». Voy a hablar de trabajos, un poco antiguos ya, de M. Gauchet. Este paradigma interpretativo justamente no es concebible sino a partir de una *historia política de la religión*, es decir, a partir de las tendencias contrarias que movilizan lo religioso y lo político. La emergencia del segundo como tal es la que marca el fin de la era del primero, en la recuperación mundana de un fundamento social religiosamente instituido como fuera del alcance.<sup>18</sup> En una palabra, la historia política de la religión significa la historia del fin de lo religioso:

De una forma general podría decirse que con el Estado se entra en la edad de la interacción entre religión y sociedad, en lugar de la antigua conjunción que unía religión y sociedad. Su nacimiento marca el inicio de un proceso lento, complejo, desigual, pero claramente orientado, de reapropiación del fundamento, de reducción de la alteridad religiosa, de recuperación por los hombres del poder instaurador, inicialmente delegado a los dioses.<sup>19</sup>

Aquí asistimos a un cambio de perspectiva especialmente interesante. Yo me conformaré con subrayar solamente alguno de sus puntos.

Primero, una perspectiva semejante significa que la comprensión de la historia de las religiones debe revertirse: lo que tomamos como un afinamiento histórico de la

---

18 Cf. M. GAUCHET, «¿Fin de la religión?», en *La democracia contra ella misma*, París, Gallimard, 2002, p. 42: «una historia de las religiones escrita desde el punto de vista de la historia de la diferencia del fundamento social y de la reducción de su alteridad».

19 *Ibidem*, p. 45.

religión, es decir, un avance hacia una religión cada vez más *religiosa* debe interpretarse, por el contrario, como una decadencia de la religión —o más precisamente, como una salida de la religión. Puede resultar muy interesante confrontar esta interpretación con el esquema hegeliano en filosofía de la religión, el de una historia orientada hacia la producción de una *religión absoluta*, esquema que no cesa, a pesar de todo, de limitar la comprensión filosófica de la religión.

El concepto de separación, luego, debe entenderse dentro de un nuevo marco: lo que inventa el monoteísmo es, en realidad, una separación que paradójicamente hace posible la articulación entre los órdenes y *esta articulación es la que provoca la salida de la religión*. Hay entonces dos acepciones de la separación. Una separación que funda la *religión pura*<sup>20</sup> pero que, en realidad, desemboca en una confusión radical o en hacer presente lo divino en el conjunto del orden mundano, mientras sitúa el fundamento en un afuera radicalmente inaccesible. Es el régimen de una separación radical respecto del origen, de un orden recibido (y no deseado) que impone *su dictadura pura* por la ausencia y el carácter radicalmente inalcanzable del origen, estando el fundamento instaurador radicalmente separado de lo instituido: «Religión: el rechazo por parte del hombre de su propio poder de creador, la negación radical de ser (existir) para algo en el mundo humano tal cual es».<sup>21</sup> La religión se caracteriza así por una operación de despojo total de lo social y el establecimiento de un orden estrictamente incuestionable. «No somos nada en este mundo».<sup>22</sup> De ahí que, en el *tiempo* de la religión pura, no hay ni siquiera historia; esta es enteramente reconducción de lo inmutable. Y la pureza de esta separación, por otra parte, implica que no haya siquiera principio jerárquico real en el orden de lo viviente-visible y, por lo tanto, que no haya Estado. A la inversa, entonces, es el Estado que va a servir de *transformador sacramental*, en un nuevo principio de separación.

Hay otra acepción de la separación o, mejor, una evolución que corresponde a una *metamorfosis de la alteridad*, más exactamente «una reducción práctica de la alteridad del fundamento»<sup>23</sup> (incorporación de la alteridad) y es la evolución de la articulación-desarticulación entre visible e invisible la que lleva la religión a su fin. Toda la historia es la de una reapropiación. Para resumir, se trata de una reducción de la alteridad secretamente determinada por la dinámica de la diferencia de Dios. M. Gauchet lo resume en estos términos:

Los dioses se alejan, este bajo mundo se escinde del otro mundo que lo determina y lo abarca pero, al mismo tiempo, lo incuestionable instaurado entra más y más en el terreno de lo cuestionable, al afirmarse la capacidad de los hombres de tomar en sus manos la organización de su propio universo.<sup>24</sup>

La paradoja es entonces la siguiente: el desarrollo pone el acento sobre la separación, pero una separación que *une* el fundamento a lo que es fundado (idea de creación, por ejemplo) y en el acto permite acceder al fundamento. Lo incuestionable se vuelve cuestionable, lo recibido se vuelve virtualmente comprensible, el lugar del sentido virtualmente accesible. El alejamiento de lo divino, su trascendencia, nutre esta

---

20 M. GAUCHET, *El desencanto del mundo*, París, Gallimard, 1985, p. 11: «La esencia de lo religioso consiste en esta operación: el establecimiento de una relación de despojo entre el universo de los vivientes-visibles y su fundamento». Hay que agregar que en la mente de M. Gauchet este establecimiento es instituido: «una manera de institucionalizar el hombre contra sí mismo» (p. 10). Cf. «¿Fin de la religión?», o. cit., p. 33: «estamos en presencia de un no poder instituido y no de una impotencia soportada».

21 M. GAUCHET, «¿Fin de la religión?», p. 32.

22 M. GAUCHET, *El desencanto del mundo*, o. cit., p. 13.

23 *Ibidem*, p. 27.

24 *Ibidem*.

reapropiación: «la acentuación de la diferencia divina parece ir de la mano con la ampliación del poder de los hombres sobre sí mismos y el orden al que obedecen».<sup>25</sup> Es la paradoja, entonces, de una separación radical, que da autonomía, pero que establece una relación que poco a poco va a embretar lo religioso en lo político, separación que toma la forma del Dios único, creador, ciertamente separado pero en contacto con aquello de lo que está separado (y por tanto susceptible de ser inteligible), creando de esa forma un espacio político cuya pendiente natural es la autonomización: «refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social [...] habrá en adelante en el corazón de lo visible y de lo accesible un garante del más allá instaurador».<sup>26</sup> Los dioses al actuar a través de sus representantes se vuelven cuestionables y *socialmente impugnables*.<sup>27</sup> Es «el comienzo de una toma de posesión colectiva sobre el orden que se considera sustraído a dicha toma».<sup>28</sup> De esta manera, la separación da una autonomía cada vez más radical al terreno político. En una palabra, en esta separación, cuanto más se desarrolla lo político, más decae la religión, a pesar de y porque ella concibe un Dios todopoderoso y trascendente. El orden recibido pasa a ser el orden querido y entramos en la historia (y la religión con ella): más precisamente es el hecho de que la religión entra en la historia (es decir, en el movimiento) lo que la lleva a su fin. La *historia* de la religión es así necesariamente, *porque ella es historia*, historia de su decadencia.

Esta historia cuenta cómo las grandes religiones proceden a la invención de la trascendencia, de la separación de los mundos y de la articulación *problemática* entre los mundos (ley divina-ley de la ciudad, desvalorización de la vida aquí en la Tierra, etcétera). La distancia se acrecienta y es imposible franquearla. Pero es justamente radicalización de la alteridad que abandona la empresa religiosa y crea lo político:

Una mayor alteridad figurada o vivida corresponde a una menor alteridad efectivamente practicada, aumento del peso de la imagen del otro, que cubre en realidad la apertura de la dependencia existente en relación con él.<sup>29</sup>

La omnipotencia del Dios único, en lugar de aplastar el orden político-social, de esta manera lo libera. La perspectiva clásica de un servilismo de los hombres hacia la omnipotencia de los dioses supremos debe ser revertida completamente: «cuanto más grandes son los dioses, más libres son los hombres»,<sup>30</sup> de modo que «la diferencia de Dios deja a la comunidad de los hombres rigurosamente librada a sí misma». Se ve claramente, en esta interpretación, lo que cambia entre este paradigma contemporáneo y la evaluación clásica, heredada del iluminismo y llevada a su extremo por las empresas críticas-destructivas del siglo XIX, como la de Feuerbach o la de Marx.

Esta diferencia se vuelve bastante más evidente cuando se trata justamente de analizar la relación entre lo político y lo religioso. La perspectiva de Gauchet, en efecto, permite establecer que incluso, y más que nada, cuando el fundamento del Estado pretende obtener su legitimación del más allá, es en realidad una forma de alienar el más allá aquí en la Tierra, de aprisionar la trascendencia dentro de lo político: «repatriación de la fuente y de las razones del ser, ambas al alcance de los actores sociales».<sup>31</sup> Con el tiempo, la sociedad recupera su principio de constitución en ella misma.

La idea fundamental es entonces que «es desde el interior de lo religioso que se ha salido fuera de la determinación religiosa, ya que la grandeza de Dios engendra la

---

25 *Ibidem*.

26 *Ibidem*, p. 30

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*, p. 31

29 *Ibidem*, p. 53.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*, p. 65.

libertad del hombre».<sup>32</sup> El aprehender *laico* de la realidad del mundo y del vínculo social se ha constituido esencialmente en el interior del campo religioso.

Pero esta idea modifica entonces considerablemente la idea de «fin de la religión», ya que en cierta forma la autonomía de lo político procede, tal como se afirma (y por lo tanto, procederá siempre), de lo religioso: «Si salimos de lo religioso, en todos los sentidos del término, lo religioso no nos ha abandonado, y quizá, por más que su carrera eficaz haya terminado, nunca habremos terminado con él». El fin de la religión —o más bien, su salida— no es entonces la disipación de una ilusión (paradigma clásico): «no se trata de que nosotros hayamos simplemente salido fuera de la religión, como saliendo de un sueño del cual hubiéramos terminado por despertarnos; de él venimos; nosotros nos explicamos aún y siempre por ella».<sup>33</sup> Lo religioso está siempre ahí, en y a través de la propia salida de la religión: «eso no significa que lo religioso deba dejar de hablar a los individuos»<sup>34</sup> pero, ¿bajo qué forma? La respuesta de Gauchet es simple, tal vez escueta: «ya no quedan de él más que expresiones singulares».<sup>35</sup>

Ahora bien, son precisamente las formas de esta *sobrevivencia* o la fenomenalidad de lo religioso en la era de la salida de la religión lo que interesa de ahora en más al filósofo. Y, a propósito de esto, el propio término de *sobrevivencia* es inadecuado: no se trata de un residuo histórico, sino seguramente de un fenómeno nuevo. Precisamente, la tarea de la filosofía de la religión es pensar esta fenomenalidad.<sup>36</sup>

---

32 *Ibidem*, p. 67.

33 *Ibidem*, p. 136.

34 *Ibidem*, p. 292.

35 *Ibidem*, p. 133.

36 Dejo aquí voluntariamente de lado las figuras filosóficas contemporáneas del pensamiento de Dios. Para un punto de vista especialmente interesante de este asunto, véase en particular la revista *Crítica*, n.º 704-705, «Dios», París, Editions de Minuit, enero de 2006.

## Libertad religiosa: ¿un derecho de las iglesias o de los individuos?

Pablo da Silveira\*

En este seminario que habla de la laicidad, mi idea es centrarme en un tema más antiguo que la laicidad: la libertad religiosa. Este es un tema que, por lo menos de manera muy reconocible, aparece con mucha fuerza en el siglo XVI. El tema de la laicidad es bastante posterior y aparece en un contexto más estrecho que el contexto en el que se discute la libertad religiosa. La libertad religiosa fue discutida desde Spinoza en la Europa continental, en Holanda, hasta John Locke, en Inglaterra y algunos autores franceses importantes, en distintos momentos.

Se puede incursionar en el tema de la laicidad desde varios puntos de entrada. He preferido centrarme en el tema de la libertad religiosa porque creo que ese es el núcleo de la discusión. El tema de la laicidad está directamente asociado a ese asunto, pero uno lo puede ver con mayor claridad si lo aborda como un capítulo de la discusión más amplia, sobre la libertad religiosa.

Lo que quisiera decir sobre esto es lo siguiente: no me voy a concentrar en los argumentos a favor o en contra de la libertad religiosa. Asumo que para todos los que estamos aquí no tiene mucha relevancia el tema de si tiene que haber o no tiene que haber libertad religiosa. Asumo que todos los que estamos aquí somos claramente favorables a la libertad religiosa.

Me importa señalar que cuando uno mira la literatura, los argumentos, las construcciones institucionales que se hicieron a propósito de la libertad religiosa hay dos grandes vertientes. Una que consiste en ver a la libertad religiosa como una libertad de las Iglesias, de las instituciones; la otra consiste en ver a la libertad religiosa como una libertad de los individuos.

Voy a tratar de explicar muy brevemente en qué consiste esta distinción y a tratar de argumentar por qué pienso que la mejor respuesta es la segunda, la que consiste en ver la libertad religiosa como una libertad de los individuos. Pero por supuesto es una opinión personal. Hoy, por ejemplo, en la doctrina constitucional contemporánea podemos encontrar estas dos respuestas. Tal vez el paradigma más claro de ver la libertad religiosa como una libertad de las Iglesias es el derecho constitucional alemán. Este derecho asume que no hay ninguna *iglesia del Estado* dirigiendo, pero hay algunas que califican como *iglesia del pueblo*, como una iglesia que tiene una fuerte vinculación histórica con el pueblo específico, que es el pueblo que se da esa constitución. Típicamente, en Alemania, las iglesias católicas y las iglesias reformadas responden a esta descripción. No así por ejemplo el Islam, pese que tiene muchos millones de adeptos en la Alemania contemporánea. Un modelo bastante puro extremo es el derecho constitucional estadounidense, con la célebre cláusula de no establecimiento, esa idea de que el Estado no puede apoyar a ninguna iglesia constituida como parte de sus políticas o de sus definiciones.

¿Cómo se perciben estas dos cosas? El hecho de ver la libertad religiosa como una libertad de las instituciones significa básicamente un tipo de institución particular, a saber, las Iglesias, a las que se les reconoce dos libertades fundamentales. Una es la libertad de poder funcionar en el contexto de esa sociedad: celebrar sus cultos, sus festividades, tener sus ministros, etcétera. La otra es una libertad esencial, desde todo punto de vista cuando se habla de libertad religiosa, que es la libertad de hacer proselitismo, es decir, la libertad de captar adeptos. Una religión determinada disfruta

---

\* Universidad Católica del Uruguay.

de un determinado estatuto de libertad en una sociedad, según este punto de vista, cuando puede hacer esas dos cosas. Puede celebrar sus liturgias, puede tener sus ministros, puede tener su calendario de festividades y además puede hacer proselitismo, es decir, puede intentar captar adeptos. Entonces, las Iglesias como tales están en condiciones de plantear reivindicaciones o exigencias al Estado en la medida en que ellas puedan justificarse sobre la base de este argumento.

Es una manera posible de ver las cosas; es una manera que puede conducir a asegurar márgenes importantes de libertad religiosa. A mi juicio, es también una manera de ver las cosas que tiene un par de dificultades importantes.

Una dificultad es que le cuesta lidiar con la inercia histórica. Cuando ocurre — como a veces ocurre en las sociedades— que las fidelidades religiosas cambian con cierta velocidad, a las instituciones políticas les cuesta reaccionar frente a eso, caso típico de la Alemania de hoy con el Islam. No hay duda de que los cristianos reformados y los cristianos católicos hace siglos que están por ahí, pero ocurre que hoy hay una población muy grande de musulmanes por ahí. Hay muchos más musulmanes en Alemania que habitantes en Uruguay. Y las instituciones tienen cierta dificultad para reaccionar frente a este hecho. Hoy, por ejemplo, hay líderes de las Iglesias islámicas en Alemania que dicen: «estamos frente a una situación de discriminación». Por ejemplo, el Estado alemán acepta recaudar impuestos a nombre de las Iglesias que son consideradas tradicionalmente asociadas con el pueblo alemán. Eso significa que cuando yo hago una declaración de impuestos, si no me declaré católico, luterano o lo que sea, puedo deducir una parte de mis impuestos que va a ir directamente a la Iglesia que yo confeso. Si yo soy musulmán no puedo hacerlo. Hay ciertas dificultades para reaccionar frente a los cambios sociales que ocurren con cierta celeridad.

Luego hay una segunda dificultad, que tiene su remedio, pero que es una dificultad importante: es esa manera de ver la libertad religiosa como la libertad de las Iglesias. Protege a las Iglesias y a las confesiones religiosas respecto del Estado, pero tiene un poco más de dificultades para proteger a los individuos respecto de las Iglesias. Supongamos, por ejemplo, una confesión religiosa que haga muy difícil la salida. Yo nazco o decido incorporarme a cierta confesión religiosa y en cierto momento decido romper con esa confesión religiosa. Hay maneras de vivir la religión y organizar la vida religiosa que pueden hacer que esa salida sea extremadamente difícil. Y si funcionamos en el terreno de los derechos de las Iglesias, no tenemos en ese nivel lenguaje que pueda proteger a los individuos que quieran salir. O por poner, si ustedes quieren, el ejemplo más radical de todos, imaginemos una Iglesia que decida practicar sacrificios humanos. Tenemos un lenguaje en el que podemos discutir si es Iglesia o no, pero tenemos que cambiar radicalmente de lenguaje para hablar del pobre individuo cuyo corazón está siendo requerido para hacer un cierto rito religioso.

Hay algunos desarrollos teóricos que responden a este problema pero yo creo que lo hacen por un camino un poquitito complicado, por ejemplo, por citar un autor contemporáneo extremadamente influyente en esta materia, el canadiense Will Kymlicka, que distingue entre i) derechos que las comunidades, sean religiosas, sean étnicas, pueden reivindicar frente al Estado, y ii) derechos que las comunidades puedan reivindicar hacia sus miembros. Entonces, la idea de Kymlicka es que hay que ser tolerantes y abiertos en el reconocimiento de los derechos que las comunidades puedan reivindicar hacia el Estado, pero hay que ser extremadamente restrictivos en los derechos que las comunidades puedan reclamar hacia sus miembros. Es un camino posible, un camino que obliga a cambiar de lenguaje, que obliga a tener una teoría en dos pisos para discutir esta clase de problema.



La otra manera de enfocar el asunto consiste en decir: «a mí, la verdad, no me preocupa si hay Iglesias o no hay Iglesias, si los fenómenos religiosos que existen en una sociedad dada están asociados a religiones fuertemente institucionalizadas con autoridades reconocibles y cosas por el estilo, o si son fenómenos más o menos espontáneos o poco institucionalizados». «Lo único que importa es el individuo». «Hay gente que no tiene convicciones religiosas y que quiere vivir en función de esa ausencia de convicciones religiosas, hay gente que tiene convicciones religiosas y que quiere vivir en función de esas convicciones religiosas».

Creo que este es un centro conceptual sobre el que gira buena parte de toda la discusión, no solo sobre el problema general de libertad religiosa, sino en particular sobre el problema de laicidad. ¿Pueden existir ciudadanos racionales, responsables, capaces de ser dueños de sus propias decisiones, capaces de cumplir con sus deberes hacia la sociedad, capaces de ejercer sus derechos y que además tengan convicciones religiosas? ¿Eso es una decisión normal? O, como por ejemplo muchos autores pensaban el siglo XVIII e increíblemente todavía muchos autores piensan hoy: tener convicciones religiosas es una especie de anomalía, es una falla de la racionalidad del individuo que hay que tratar de recuperar.

Si pensamos lo segundo, entonces, no hay espacio para la libertad religiosa y hay espacio para un Estado educador que trate de eliminar las prácticas religiosas de la sociedad y educar a aquella gente que se descarriló y que tiene una falla grande en su racionalidad, que le hace creer que es posible tener convicciones religiosas y al mismo tiempo ser un ciudadano confiable.

Pero si, en cambio, pensamos que es posible ser un ciudadano confiable, un individuo mínimamente racional, alguien capaz de ser responsable de sus decisiones y además tener convicciones religiosas, y si aceptamos que para esa clase de individuo las convicciones religiosas son una parte importante de su vida personal, entonces hay motivos para preservar una esfera de libertad para que esa persona pueda vivir en función de sus convicciones religiosas, del mismo modo que la gente que piensa que tener una familia es importante, y hay motivos para proteger una esfera de libertad en la que esa persona proteja su vida familiar, en lugar de secuestrarle los hijos y ponerlos en una dependencia del Estado, etcétera.

Si vemos a la libertad religiosa como un derecho del individuo, entonces los dos derechos que veíamos originalmente atribuidos a las Iglesias ahora pasan a ser atribuidos a los individuos. Cualquier individuo tiene derecho a tener las prácticas religiosas que considere que sean las más adecuadas, o a no tener ninguna. Cualquier individuo tiene derecho, en la medida que tiene prácticas religiosas, a intentar reclutar a otros individuos para las prácticas religiosas con las que se identifica, siempre y cuando respete los derechos individuales de todos los otros miembros de la sociedad. Por ejemplo, si parte de su práctica religiosa consiste en hacer sacrificios humanos, no importa si pertenece o no a una religión, o si esa religión está instituida o no instituida, lo único que importa es que está violando un derecho fundamental de otros individuos: el derecho a la vida, el derecho a la integridad física. Si sus métodos de reclutamiento son métodos que incluyen lavado de cerebro o presiones psicológicas indebidas, no importa si lo está haciendo en nombre de una religión, lo que importa es que está violando los derechos de otro individuo.

La segunda vertiente no se preocupa por definir cuántas religiones hay en una sociedad, cuáles nuevas aparecieron, qué es una religión y qué no es una religión, lo cual es un problema empíricamente muy complejo. En el Uruguay de hoy todos estamos de acuerdo en que el judaísmo, el protestantismo, el catolicismo son religiones. El culto a Iemanjá, ¿es una religión o no?, ¿cómo lo definimos?, ¿cuáles son los criterios? Si por

religión entendemos una religión instituida, con autoridad reconocible, la respuesta es no. Si por religión entendemos un conjunto de prácticas y creencias compartidas, de ritos colectivos que involucran mucha gente, entonces la respuesta es sí.

¿Cuál es la distinción entre secta y religión? Algunos dicen que *secta* es la palabra que usan las viejas religiones para referirse a las nuevas. Es probable que haya algo de eso; igualmente es difícil saberlo. ¿Cosas como el lavado de cerebro son lo que las distinguen? No, porque puede haber sectas que no hagan lavado de cerebro y viejas religiones que incurran en eso, como históricamente ha ocurrido. Meteros en ese terreno es meterse en un terreno sociológicamente complicado y exponernos a inercias históricas que pueden llevarnos a prácticas de discriminación.

Poner el centro de libertad religiosa en el individuo, en las convicciones del individuo, en las prácticas individuales, nos ahorran esa clase de problemas, nos permite respetar una esfera de libertad que es extremadamente importante para mucha gente, nos impide tener un Estado que avasalle esa esfera de libertad y no compromete al Estado con ninguna religión establecida. Al Estado no le preocupa saber cuál es la religión, quiénes son sus autores. Puede hacerlo por buenos modales, por razones diplomáticas, pero no es el punto esencial. El punto esencial es lo que yo quiero respetar, es la libertad de los ciudadanos de vivir en función de sus convicciones en el terreno religioso, sean esas convicciones que no hay ninguna religión a la que merezca la pena adherirse o que haya religiones a las que merezca la pena adherirse.

Y desaparece buena parte de la relación del Estado y las religiones constituidas. Insisto, el punto central para que esta distinción tenga sentido consiste en responder la pregunta: ¿es posible que alguien sea una persona racional, responsable de sus actos, un ciudadano confiable y que además tenga convicciones religiosas, o eso es una anomalía que debemos intentar sanear? Si lo vemos como una anomalía que necesita sanear, en primer lugar esta discusión no tiene sentido; en segundo lugar, creo que salimos por fuera del Estado de derecho y caímos en una especie de jacobinismo rampante, muy incompatible con lo que puede ser el pluralismo y la diversidad de las sociedades contemporáneas.

Si aceptamos que esa combinación es posible, racionalidad, responsabilidad, confiabilidad en materia cívica, más creencias religiosas, entonces, desde mi punto de vista, lo mejor es ver a la libertad religiosa como un atributo de los individuos.

**Capítulo 2.**  
**La laicidad sobre el mapa**

## Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI

Fortunato Mallimaci\*

### Introducción

Trataremos de realizar una mirada histórica y sociológica que muestre la amplia diversidad de situaciones en las múltiples relaciones entre grupos religiosos, sociedad civil y Estado en Argentina. Preferimos las realidades históricas y las construcciones sociológicas a las definiciones abstractas. La construcción de la laicidad ha seguido diversos caminos en América Latina. Aristide Briand ya reconocía en 1905 —cuando se vota en Francia la ley de separación entre la Iglesia Católica y el Estado— que la «laicidad existía fuera de Francia». Recordaba que la ley mexicana de 1874 ya había promulgado la separación entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano. Al mismo tiempo, entre los países de *media laicidad* recordaba a la mayoría del resto de los países de América Latina.

Por eso será importante clarificar algunos términos, tener en cuenta las diversas concepciones históricas sobre el Estado y las experiencias religiosas, los procesos histórico-sociales que construyeron laicidades diferenciadas y los principales desafíos en la actualidad.

Recordemos que es importante tener en cuenta la diferenciación entre *secularización* y *laicidad*. El primer término muestra el largo proceso social, simbólico y cultural de recomposición de las creencias con la consiguiente pérdida de poder de los especialistas religiosos y un crecimiento de la individuación. El segundo analiza los cambios (rupturas, continuidades, avances y retrocesos) en los procesos institucionales de construcción de las libertades modernas (especialmente la libertad de conciencia y de expresión) entre actores estatales y religiosos, en sentido amplio, en cada Estado nación. En países de dominación católica como son la mayoría de América Latina, la laicidad significa el paso conflictivo, con idas y venidas, de una sociedad donde la verdad católica es tomada como ley, a otro donde la libre conciencia afirma sus derechos y estos son reconocidos políticamente.

En esta exposición analizaremos el proceso histórico de laicidad aunque sabemos que el tipo dominante de secularización<sup>1</sup> también impacta sobre los procesos de laicización. En tal sentido, el concepto de *nivel de laicización* es muy útil dado que, construido a partir de la noción weberiana de tipo ideal, es un concepto que permite comparar y medir diversos elementos de la realidad concreta.<sup>2</sup> Lo importante es tener en cuenta que esos niveles no son necesariamente acumulativos o irreversibles y que se puede avanzar, retroceder y volver a comenzar en distintos momentos históricos.

---

\* Universidad de Buenos Aires - CONICET, Argentina.

<sup>1</sup> Véase una lectura histórica sobre las relaciones de las diferentes modernidades religiosas latinoamericanas en F. MALLIMACI, «Catholicisme et libéralisme: les étapes de l'affrontement pour la définition de la modernité religieuse en Amérique Latine», en J. P. BASTIÁN (comp.), *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe Latine- Amérique Latine*, París, Karthala, 2001.

<sup>2</sup> Noción tomada de Jean BAUBEROT, *La laïcité, quel héritage? De 1789 à nos jours*, Ginebra, Labor et Fides, p. 30.

## Las relaciones históricas entre Estado y grupos religiosos

Es importante analizar desde una perspectiva amplia este tipo de relaciones. Por Estado no solo entendemos el gobierno o los aparatos de control y disciplinamiento que utilizan la violencia legítima, sino que lo extendemos a la sociedad política, a sus múltiples vínculos con la sociedad civil y a los numerosos movimientos sociales que dinamizan nuestras sociedades. Al hablar de grupos religiosos, si bien es importante recordar que en América Latina la principal institución que controla, modela, racionaliza e impacta sobre comportamientos y valores es la Iglesia Católica, no debemos perder de vista otras experiencias: afros, evangélicos, judíos, islámicos, cultos originarios indígenas, mágicas, etcétera. A su vez, cuando hablamos de Iglesia Católica nos interesan tanto los dirigentes como grupos, movimientos, redes y experiencias comunitarias que hacen del «catolicismo un mundo» donde los vínculos con el Estado (tal cual lo definimos) y la sociedad civil son múltiples.

Por otro lado, desde hace siglos, los vínculos entre religión y política perduran y son de múltiples vías pasando tanto por el accionar de la sociedad política en búsqueda de legitimidad religiosa como de la *sociedad religiosa* en relacionarse con el Estado para ampliar su presencia en la sociedad. No olvidemos que el Patronato, institución creada por España para que la autoridad política regulara la actividad religiosa nombrando a sus obispos continuó en las nuevas repúblicas latinoamericanas ahora en manos de los «dueños del Estado nación». En el caso argentino, por ejemplo, el patronato, es decir la posibilidad de nombrar obispos por el Senado de la República, siguió vigente hasta el año 1966 cuando fue cambiado por el concordato. La presentación de la terna que permitía conocer los nombres de los candidatos a obispos por el conjunto de la sociedad pasó a ser resorte sólo de la insinuación eclesial. Como vemos, la autonomía total de la Iglesia en el nombramiento de sus dirigentes locales es una construcción reciente.<sup>3</sup>

Es importante clarificar que en el largo proceso histórico de Argentina —se lo puede extender al resto de América Latina— no hay un actor social único que cumpla un rol emancipador en el largo plazo. Esta tarea emancipadora puede ser cumplida «desde arriba o desde abajo», «desde arriba y desde abajo», por el Estado, los partidos políticos o los movimientos sociales o la sociedad civil. Lo importante a investigar son los vínculos y las articulaciones *realmente* existentes.

Desde el punto de vista histórico, fue durante el Estado liberal, luego llamado oligárquico, conservador, autoritario, de democracia restringida (entre 1870 y 1930) donde se originaron las relaciones entre el Estado que se consolida como tal y los nacientes catolicismos nacionales. Numerosos bienes eclesiásticos pasaron a manos de los nuevos Estados y la soberanía *del pueblo* reemplazó a *los designios divinos*. Surgió la mayoría de las constituciones liberales que regirían los destinos de las nuevas naciones. Se dio allí un nivel de laicidad que buscó diferenciar la institución católica (asociada al Estado Vaticano) con el nuevo Estado nación (se estatizaron registros civiles, escuelas, cementerios), hubo un reconocimiento legal de la libertad religiosa y una mayor presencia de otros grupos religiosos no católicos en los vínculos con los dirigentes estatales. Más que lazos rotos, es la complejidad de relaciones mantenidas y entretenidas entre los diversos actores lo que caracteriza el período. Al eje catolicismo-anticatolicismo, se suma el de libertad de expresión versus verdad católica. Los diversos

---

<sup>3</sup> F. MALLIMACI, *Catolicismo, religión y política: las relaciones entre la Iglesia Católica y el actual gobierno del Dr. Kirchner*, suplemento especial del diario *Página 12*, Buenos Aires, del sábado 26 de marzo. Reproduce con algunas modificaciones el artículo publicado por la Universidad de Toulouse-Le Mirail a fines de 2004.

grupos toman posición en unos y otros. Socialistas, sindicalistas, anarquistas, liberales integrales, masones y protestantismos varios forman un gran frente anticatólico. Mientras todos estos grupos anticatólicos coinciden en la libertad religiosa, la divergencia surge y se amplifica entre ellos al plantear la libertad sindical, de reunión o de oposición.

La llegada a los nuevos Estados nación en este período de múltiples congregaciones católicas europeas dedicadas prioritariamente a la educación de las elites, es un simple ejemplo de la multiplicidad de relaciones. El campo religioso busca ser regulado por las nuevas clases dominantes en que lo religioso es vivido en el ámbito privado. El débil espacio público aparece neutro o con influencia de un catolicismo burgués que separa lo político de lo religioso. *Se trata entonces de una laicidad construida bajo la hegemonía liberal.*

Este tipo de Estado liberal será cuestionado y en varios países suplantado por otras alianzas que avanzaron en la democratización, respondieron a las necesidades de los pobladores de la ciudad y trataron de *nacionalizar* los recursos naturales en manos del capital de las grandes potencias de la época (Inglaterra y los Estados Unidos). Se amplían también los derechos de ciudadanía especialmente a los sectores urbanos. Este proceso abarca desde 1930 hasta los sesenta o setenta, según los países. La Iglesia Católica, que en el primer nivel había estado a la defensiva, ahora ocupa un lugar privilegiado, a la ofensiva, en la nueva hegemonía donde se busca vincular identidad nacional con identidad católica, subordinando y tolerando al resto de los cultos. El movimiento católico encuentra posibilidades de *penetrar* el Estado en su fase llamada popular o populista o de democracia ampliada o de bienestar o dictatorial, impulsando leyes, no que restauran situaciones del pasado dado que la libertad de conciencia va haciendo su camino, sino que imponen una modernidad católica. Partidos políticos, sindicatos, escuelas, universidades, hospitales y movimientos sociales católicos se expanden por el continente. El espacio público se *catoliciza*.

El campo religioso es regulado por el vínculo entre el nuevo Estado y la institución católica según las tensiones civicomilitar-religioso. En el caso argentino, por ejemplo, con el golpe militar de 1943 se implantó la enseñanza religiosa-católica obligatoria en las escuelas estatales, que luego el gobierno democrático de Perón aprobó en las Cámaras legislativas. Esto funcionó entonces entre 1943 y 1955. Se creó también en 1943 un primer registro de cultos no católicos, que obligó a la inscripción a todo grupo religioso no católico que deseara establecerse en el país. Con el gobierno del Dr. Frondizi (1958-62) se cambió la legislación educativa, como resultado de huelgas y de amplias manifestaciones públicas, donde unos reclamaban educación libre (es decir, la posibilidad de abrir escuelas pertenecientes a grupos religiosos financiadas por el Estado) y otros exigían educación laica (es decir, que toda la enseñanza fuera pública y sin educación religiosa). El movimiento de los *libres* triunfa social, política y simbólicamente sobre el movimiento de los *laicos*. Se votaron leyes que reconocen y financian establecimientos católicos (de primaria, secundaria y por primera vez universitarios) como asociados al servicio público de enseñanza.

Una característica central es la fuerte presencia *antiliberal* del movimiento católico y las numerosas posibilidades que se le presentan para relacionarse con múltiples actores políticos. El antiliberalismo militante forma parte de las concepciones dominantes de aquellos católicos de acción que entienden su *misión* como preocupación moral y social y continúan con lo político para plantearse —en algunos casos— el acceso al Estado como parte integral de su concepción de construir el *reino de Dios* aquí y ahora. Hay un triple rechazo: al liberalismo religioso, al político y al económico.

Lo importante para quienes investigamos estos temas es que este antiliberalismo católico posee diversas vertientes según grupos, contextos y posibilidades de llegar a la acción. Puede ser antiimperialista, anticapitalista, antisemita, antiprotestante, anticomunista, antiyanqui, negar a la democracia tildada de *formal* y oponerse a las políticas del Banco Mundial y al Fondo Monetario Internacional (FMI) porque empobrece los pueblos, destruye valores y raíces *criollas*, promueve el aborto y destruye la familia. La matriz común se encuentra en el documento papal del Syllabus de 1864, con su rechazo a la modernidad burguesa, liberal y comunista, a fin de construir una *modernidad cristiana*, una democracia de origen cristiano. Los ejes que dividen ahora son entre lo nacional y lo extranjero; entre la justicia social con Estado fuerte y la libertad; entre lo popular y lo elitista. El catolicismo juega fuerte en los tres registros, deslegitimando a sus adversarios tanto en lo político como en lo religioso. *Se construye una laicidad con fuerte hegemonía católica antiliberal en el espacio público que regula las relaciones entre los grupos religiosos y el Estado.*

Las dictaduras militares que dominaron a América entre 1964 (golpe de Estado en Brasil, pasando por Chile y Argentina, en 1973 y 1976, respectivamente) y fines de los ochenta consolidaron los modelos de acumulación hegemónicos en cada país y eliminaron a sangre y fuego todo intento de ampliación de la vida democrática. Recordemos que los golpes militares fueron legitimados y apoyados por grupos religiosos (por los evangélicos a Pinochet, los católicos a Videla, los umbandistas en Brasil, los pentecostales en Guatemala) y por diversos sectores sociales que buscaban estabilidad y orden. En esos años también crece, se desarrolla y diversifica la *radicalidad cristiana*, expresada en la inserción social, política y guerrillera de numerosos *cristianos liberacionistas*<sup>4</sup> que desde su *opción por los pobres* retoman —según países, memorias e imaginarios sociales dominantes— propuestas utópicas, milenaristas, nacionalistas, socialistas, etcétera.

Además, el Estado argentino, a diferencia de otros países democráticos, financia directamente el culto católico. Es decir, el dinero del conjunto de los argentinos —ateos, agnósticos o de cualquier religión— subvenciona a un culto en especial. Y esto no viene «de toda la vida» sino que se hizo ley con un decreto del dictador Videla, de asignación mensual a dignatarios católicos (ley 21.950, firmada en 1979 junto a Martínez de Hoz), con la ley 22.161, de 1980, sobre asignación mensual a curas párrocos de frontera y la ley 22.950, de octubre de 1983, firmada por el dictador Bignone a fin de apoyar el «sostenimiento para la formación del clero de nacionalidad argentina». Además, y esto es central como parte del control social y del disciplinamiento de las creencias, la dictadura con la ley 21745 de 1978 creó el Fichero (*sic*) Nacional de Cultos no católicos. Esto formó parte de las «relaciones carnales» con la dictadura pero que ningún gobierno democrático hasta la fecha ha eliminado. Más aún, la década menemista amplió estos subsidios a los grupos religiosos con dinero proveniente de los ATN (Aportes del Tesoro Nacional) que se repartieron discrecionalmente en un toma y daca de favores escandalosos.

Las democratizaciones han sido ambivalentes en la región. Existe un consenso generalizado sobre la importancia de vivir en democracia pero una sensación creciente de angustia y riesgo sobre un presente que no satisface plenamente. Por un lado, ellas no han logrado mejorar sustancialmente la situación social, laboral, educativa y sanitaria destrozada por las dictaduras. Más aún, las privatizaciones, desregulaciones y flexibilidades de los noventa ampliaron la brecha entre la mayoría empobrecida y los

---

<sup>4</sup> Luis M. DONATELLO, *Ética católica y acción política de los Montoneros 1966-1976*, tesis de maestría, Buenos Aires, Facultad Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2002, mimeo.

enriquecidos por esos procesos. La distribución más igualitaria de las riquezas producidas sigue siendo un asignatura pendiente en casi todos los países del área.

Al mismo tiempo, es época de ampliación de otros derechos que son reconocidos por leyes y nuevas Constituciones. Se amplía la ciudadanía a mujeres, grupos indígenas, niños, homosexuales y lesbianas y grupos afros, al interior de sociedades donde la distribución del ingreso es escandalosamente injusta. La discriminación positiva llega a la vida política (cupos para mujeres en los cargos) y a la educación (cupos para sectores históricamente dominados como afros e indígenas). La discusión pública, por ejemplo, sobre salud reproductiva y despenalización del aborto muestra nuevas voces —y renovados argumentos contrarios de viejos actores cristianos— y posibilidades de transformaciones desde el Estado, con la creación de leyes que democratizen relaciones ancestrales y patriarcales de dominación.

Estos años son también de surgimiento y consolidación de un mercado religioso activo donde el catolicismo pierde la hegemonía (especialmente en el nivel popular) y surge un movilizadísimo movimiento evangélico en todo el continente. En la mayoría de los países se votan leyes de ampliación de la ciudadanía religiosa y se discute la igualdad entre los grupos. Lo nuevo es que el movimiento evangélico no es prescindente de lo estatal sino que busca tener los mismos privilegios (donaciones, recursos, subvenciones, salarios a capellanes, etcétera) que la Iglesia Católica. Además, junto a la individualización y el cuentapropismo religioso mayoritario crece un proceso de comunitarización que recrea memorias, fidelidades y nuevos espacios de socialización.<sup>5</sup> Las oposiciones se dan entre libertad de conciencia y verdad católica; entre derechos universales y mercado desbocado, y entre Estado que garantice libertades ciudadanas a todo nivel y la Iglesia Católica que reclama el monopolio moral. *Se vive una laicidad desregulada que busca salir de la hegemonía católica, donde prima la discusión sobre la ampliación de derechos individuales y sociales y la construcción de un espacio público plural.*

Un tema que permite analizar en profundidad estas complejas y diversas relaciones es el relacionado con la educación. La laicidad es un problema institucional que encuentra en los debates sobre la educación expresiones culturales, ideológicas y simbólicas que muestran el espesor de la discusión: pluralidad, universalización, gratuidad, contenidos, responsabilidad del Estado y la sociedad civil, etcétera. Francia, presentada a veces como modelo total de separación y de control estatal de la educación, al ser analizada en perspectiva histórica toma formas concretas que a veces desconciertan a unos y otros.<sup>6</sup>

En América Latina, la extensión, calidad y democratización de la enseñanza pública fue y es un claro índice del tipo de sociedad en la que se vive. Los índices de analfabetismo, de personas que finalizan los ciclos primarios, secundarios y universitarios no son iguales entre países y son uno de los mejores correlatos del tipo de acumulación social y económica dominante. Muestran también las profundas diferencias al interior de los Estados nación y el proceso de mercantilización que también ha llegado a este sector.

Países empobrecidos como Haití y Bolivia tienen los mayores índices de analfabetismo. Países poderosos en la región, como México y Brasil, mantienen aún hoy profundas y escandalosas diferencias sociales, étnicas y de género en el acceso a la educación de calidad. Uruguay y Costa Rica, países pequeños que muestran los mejores

---

<sup>5</sup> Verónica GIMENEZ BELIVEAU, *Société, religion, identités: les recompositions du catholicisme dans la société urbaine en Argentine*, tesis de doctorado, París, UBA-EHESS, 2004, mimeo.

<sup>6</sup> Véase un estudio vasto, completo, de «una revolución del pensamiento que se inscribe en nuestras instituciones», en Emile POULAT, *Notre laïcité publique*, París, Berg International Edit., 2003.



estándares de vida en el continente, son de los que más han invertido en educación. El gobierno argentino acaba de decidir pasar del 4 al 6% del PBI la inversión en educación continuando con una tradición de enseñanza pública gratuita y universal en todos los niveles. Recordemos que en Argentina el acceso a la universidad es irrestricto y la educación pública (todavía la mayoritaria y de mejor calidad) es gratuita en todos los niveles. Una educación de calidad para todos y todas sigue siendo una asignatura pendiente.

¿Cómo es vivida la laicidad en estas situaciones? Un histórico y largo debate se dio sobre el papel de las escuelas impulsadas por la institución católica. Algunos países impusieron el monopolio estatal en la enseñanza impidiendo cualquier otro tipo de educación. México fue durante años un ejemplo de este tipo. Otros dejaron abierta la posibilidad a otros grupos pero se diferenciaron en el grado de apertura y en el tipo de financiamiento otorgado desde el Estado. Hay un contínuum de experiencias que van desde las de Uruguay, donde las escuelas religiosas no reciben ningún tipo de subsidio estatal, a las de Argentina, Colombia o Chile, donde el subsidio a los establecimientos privados puede llegar hasta el cien por ciento.

El sector universitario fue otro lugar de *negociación*. En países de América Central, Ecuador o Chile, las universidades católicas tuvieron un amplio desarrollo y fueron sinónimo de calidad educativa ante universidades públicas en decadencia. Por el contrario, en Argentina o Uruguay, durante décadas se impidió la creación de universidades religiosas y se establecieron sistemas públicos de gran calidad y apertura. En Brasil, los sectores dominantes desarrollaron un sistema universitario público altamente elitista y permitieron el crecimiento de universidades confesionales.

Otro debate que atravesó el continente y vuelve periódicamente es el de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Mientras un tipo de catolicismo conciliador con la modernidad liberal crea escuelas, colegios y partidos católicos, otro, el catolicismo integralista, exigió al Estado incluir la enseñanza católica en las escuelas públicas a fin de llegar al conjunto de la población.

Las órdenes religiosas expulsadas de Francia a principios del siglo XX y de China a mediados de siglo, respondieron masivamente a la demanda de los Estados latinoamericanos aportando su experiencia y sus concepciones ideológicas en la creación de colegios católicos que formarían generaciones de varones y mujeres. El «laico» Estado francés colaboró activamente, por ejemplo, en esa expansión vista como prolongación de la cultura e influencia francesas.

Los catolicismos de integración nacional y popular con fuerte influencia de movimientos del tipo de la Acción Católica se encuentran entre los más dinámicos en impulsar la presencia del catolicismo en la amplia red educativa pública.

Hoy, como fruto del avance neoliberal que mercantiliza el conjunto de las relaciones sociales, la rentabilidad prima en la educación, en todos los niveles. Aparecen nuevos grupos empresarios-educativos nacionales e internacionales invirtiendo en esos sectores. La educación se ha transformado en una mercancía altamente rentable y mucho más cuando desde los Estados nacionales, el Banco Mundial y los organismos internacionales se desfinancia, privatiza y debilita la educación pública o cuando, faltos de recursos, se decide focalizar los recursos públicos en sectores pobres y se privatiza la educación para sectores medios y altos. La educación pública solo para pobres se transforma en educación pobre que reproduce la dominación y fragmentación del mercado.

## La compleja situación actual

Hoy, a cien años de las leyes de separación entre Iglesia y Estado en Francia, vemos que en el mundo la laicidad sigue siendo un proyecto a seguir construyendo. La declaración universal<sup>7</sup> firmada por numerosos académicos y profesionales muestra a la laicidad como un valor democrático al interior de los derechos humanos. Laicidad significa que todos los seres humanos tienen derecho a su libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva, que se fomente la autonomía de lo político y de la sociedad civil con respecto a normas religiosas y filosóficas particulares y la no discriminación directa o indirecta hacia ningún ser humano.

Las crisis de las últimas décadas, si bien no pusieron en tela de juicio el modelo democrático, produjeron la crisis del Estado social y el surgimiento de un Estado mínimo al servicio del *partido de los negocios* que penalizó y criminalizó las protestas sociales y empobreció a sectores urbanos y campesinos, así como el debilitamiento de las promesas emancipadoras de los partidos políticos tradicionales y cierta angustia y descreimiento que recorrió el continente ante el fracaso de las oposiciones.

Vivimos los últimos años un cambio de tendencia y otro clima de época. Los nuevos gobiernos en Brasil, Argentina, Venezuela, Uruguay, Bolivia, Chile han accedido al control del Estado y se han propuesto modificar los modelos de acumulación dominantes. Se hace posible rehacer un rol emancipador desde allí. Brindan mayor importancia a las mayorías ciudadanas y a la integración regional, fortalecen el Estado y sus políticas inclusivas, regulan el mercado de capitales y toman distancia de las propuestas hegemónicas del Banco Mundial y del FMI. Acceden al gobierno por primera vez líderes campesinos provenientes de comunidades indígenas y nuevas dirigentas y dirigentes que buscan distanciarse de los poderes hegemónicos. Son también el resultado de luchas y resistencias que profundizan la vida democrática. Pero debemos ser cautos; se trata de un proceso que es más fruto del fracaso estrepitoso del *neoliberalismo y del mercado desregulado* que de nuevas hegemonías sociales, simbólicas o culturales creadas en el largo plazo. Expresan más deseos de *dignidad nacional* ante procesos salvajes de entrega del patrimonio que de *revolución social*. Estas experiencias se sostendrán en el largo plazo si logran revertir la injusta distribución de la riqueza en la región y logran ampliar los derechos de ciudadanía.

La situación de pérdida de credibilidad de la dirigencia partidaria ha sido aprovechada en la escena pública por grupos religiosos para también aparecer como dadores de sentido moral y ético *desde arriba y desde afuera* de los conflictos sociales. El actual cardenal de la ciudad de Buenos Aires, Jorge Bergoglio, desde posturas neointegralistas, lo repite cotidianamente: «ante la profunda crisis, la Iglesia debe ponerse la patria al hombro».

Este intento de monopolizar el discurso moral ha impulsado a las dirigencias cristianas (católica y evangélica) a ocupar un lugar importante en el espacio público y mediático. La desprivatización de la vida privada o, si se quiere, la posibilidad de discusión pública de dominaciones ancestrales en las relaciones de género, etarias, religiosas y sociales forma parte de los nuevos procesos de individualización. Esto lleva a que las instituciones religiosas presionen sobre el Estado y la sociedad política para cumplir con sus fines, dado el proceso existente de desinstitucionalización y de cuentapropismo en las creencias. Los grupos religiosos se movilizan para impedir campañas masivas y públicas de distribución de preservativos o para imposibilitar que se enseñe educación sexual en las escuelas o para vetar leyes que democratizen la salud

---

<sup>7</sup> Declaración universal sobre la laicidad, presentada a los cien años de la separación de la Iglesia y el Estado en Francia. Véase el texto completo y adhesiones en <[www.libertadeslaicas.org.mx](http://www.libertadeslaicas.org.mx)>.

reproductiva o para enfrentarse a la ampliación de derechos para las minorías sexuales. No se trata del enfrentamiento de la sociedad religiosa con la sociedad civil o la esfera religiosa con la profana. Por el contrario, el éxito de tales campañas dependerá de las articulaciones que logren con sectores empresarios, mediáticos, políticos, sindicales y culturales. En aquellos países que imponen su hegemonía, se debilita el pluralismo, la libertad de conciencia y de expresión.

Profundizar la laicidad en el ámbito educativo enfrenta hoy en América Latina ya no *el absolutismo de lo religioso* sino el *fundamentalismo de mercado* que intenta mercantilizar todo el proceso educativo. El capitalismo sin Estado social, su cultura donde *todo tiene precio* y el mercado desregulado como utopía de vida, aparece como fuente de dominación y una nueva religión. ¿El dios mercado debe imponerse en todos los aspectos de la vida individual y colectiva de una sociedad? ¿Todo es mercado?

Profundizar la laicidad es hoy profundizar la democracia, la libertad y la justicia en Argentina y en América Latina. Para ello es indispensable tener la libertad de conciencia y de expresión que posibilite deslegitimar y blasfemar a ese nuevo dios mercado que se expande por el continente. Tenemos una doble tarea: por un lado, hacer memorias de todos aquellos que colaboraron en hacer de cada hombre y mujer una persona digna y con derechos. Socialistas, liberales, comunistas, cristianos, anarquistas, que fuesen ateos, religiosos o agnósticos, fueron perseguidos, asesinados, exilados y desaparecidos en América Latina por soñar sociedades justas e igualitarias. Por otro, desde esas memorias, construir nuevas relaciones y articulaciones entre Estado, sociedad política, sociedad civil, familias e individuos que amplíen libertades e integraciones, que luchen contra todo tipo de discriminaciones, estigmatizaciones y empobrecimientos y vuelvan a crear nuevas utopías solidarias.

## Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público

Verónica Giménez Béliveau \*

### Introducción: la Iglesia argentina en la posdictadura

La reflexión sobre las articulaciones entre el campo político y el campo religioso, centro de las consideraciones en torno de la laicidad, remite directamente a la problemática de la modernidad en América Latina y a la construcción del espacio público moderno. Para intentar comprender el proceso de desarrollo de esta modernidad *a la latinoamericana*, que ha sido llamada incompleta, inacabada, dependiente, es indispensable pensar los roles de ciertos actores que jugaron papeles fundamentales en la construcción de las identidades y las instituciones de la región. El proceso de diferenciación de las esferas de acción social, que caracteriza el desarrollo de la modernidad occidental, solo se realiza parcialmente en Latinoamérica, dando lugar a una modernidad compleja, en el seno de la cual coexisten formaciones sociales premodernas, modernas, posmodernas.<sup>1</sup>

Desde la Iglesia Católica argentina, diferentes sectores han cuestionado las definiciones de la modernidad y la separación entre las esferas de acción, base de la laicidad en otras latitudes. Durante los años sesenta y setenta la problemática de la intervención social de los católicos cuestionó las fronteras entre lo religioso, lo social y lo político: llevados por la lógica del catolicismo de acción, grupos de militantes (especialmente laicos) se comprometieron en los distintos medios sociales y asumieron frecuentemente posiciones opuestas a las adoptadas por las jerarquías eclesiásticas. El ejemplo de las acciones católicas en Argentina es muy claro. El trabajo en los medios obreros, estudiantiles, campesinos llevó a los militantes a sobrepasar los límites del compromiso social admitido por las jerarquías y a deslizarse en el terreno del compromiso político. Las afinidades electivas entre los sectores católicos y los sectores de la izquierda nacionalizada garantizaron el pasaje, y la Iglesia perdió una buena parte de sus cuadros mejor formados. Frente a esta politización de los núcleos de jóvenes militantes católicos, los sectores más conservadores de la institución se volvieron cada vez más intransigentes. La lógica política se impuso a la lógica eclesiástica y la sombra de la ruptura interna amenazó a la institución. La Iglesia nunca había enfrentado una tensión interna tan fuerte y tan poco manejable para las jerarquías, superadas por esta disputa, que apuntaba al centro del mito de la indivisibilidad católica y nacional. El horror de las dictaduras militares (1966-1973 y 1976-1983) profundizó esta fractura, puesto que tanto los movimientos sociales como las fuerzas armadas que ocuparon el Estado, reivindicaban el catolicismo como una fuente de inspiración para la acción. El compromiso de ciertos miembros del episcopado en el sostén activo de la dictadura generó un fuerte descrédito de la institución en la sociedad.

La unidad institucional y la reconquista del consenso se transformaron en los ejes prioritarios de la Iglesia luego de la traumática crisis de los años setenta y estas preocupaciones incluyeron el renunciamiento a la implicación directa en la escena

---

\* Universidad de Buenos Aires y Centro de Estudios e Investigaciones Laborales - Programa de Investigaciones Económicas sobre Tecnología, Trabajo y Empleo (CEIL-PIETTE - CONICET), Argentina.

<sup>1</sup> Cf. el artículo de Pierre SANCHÍS, «Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro», en P. SANCHÍS, *Fiéis & Cidadãos. Persursos de Sincretismo no Brasil*, Río de Janeiro, Ed. UERJ, 2001.

política pública. Se instaló en el episcopado una nueva hegemonía, a través del paulatino reemplazo de los obispos comprometidos con las fuerzas armadas por otros políticamente más moderados, más fieles a las directivas del Vaticano. Estas transformaciones en el seno del episcopado trajeron aparejada una redefinición del discurso público de las jerarquías eclesiásticas. La adopción de posiciones éticas sostenidas por Juan Pablo II llevaron a los prelados argentinos a incentivar la oposición al neoliberalismo, en nombre de los valores cristianos. La crítica a los efectos del capitalismo salvaje, la lucha por el no pago de la deuda externa en los países subdesarrollados, se efectuaron en el marco de la afirmación de los ejes de la cristiandad: la familia centro de la sociedad, una moral sexual rígida, la lucha contra la modernidad. Ciertos sectores del catolicismo vieron en este movimiento una respuesta, una resistencia deseable a lo que consideraban el fracaso de los postulados científicos y utilitarios de la modernidad. La identidad católica se presentaba como la solución a los problemas de un mundo demasiado materialista, «la condena del capitalismo neoliberal es tanto socioeconómica como cultural, y ofrece de nuevo la identidad católica como portadora de una solución al “mal liberal”».<sup>2</sup>

Así, la Iglesia adopta un rol de «guardiana ético-moral» de la política a partir de una matriz neointegral, que le permite garantizar la cohesión hacia el interior de la institución. El episcopado no es, por supuesto, un cuerpo homogéneo, pero en los últimos años se verifica un lento declinar de los obispos progresistas y un renovado auge de los obispos neointegrales, que consideran que «la solución de las crisis sociales depende de la armonización de los intereses entre los pobres y los ricos, arbitrados por la Iglesia».<sup>3</sup> Ganando legitimidad frente al descrédito que afecta a los políticos y a la política, la Iglesia se apoya sobre este consenso para mantener espacios en los campos de la moral familiar y la educación.

Este catolicismo debe, sin embargo, enfrentar el desafío que le impone una sociedad plural cada vez más alejada de las regulaciones institucionales y profundamente trabajada por otras opciones comunitarias que proponen pertenencias nuevas en el seno de un mercado religioso diversificado. La unidad entre pueblo y catolicismo es hoy fuertemente cuestionada por el crecimiento de grupos protestantes pentecostales.<sup>4</sup> Este nuevo paisaje se presenta complicado para la pastoral católica.

Las jerarquías católicas enfrentan también el desafío de la privatización de la sociedad: una Iglesia que se ha desarrollado fuertemente ligada al Estado nación, como fuente de legitimidad, tiene que recomponerse cuando el Estado abandona su rol de dador de sentido, de estructurador del lazo social. Aparentemente, las jerarquías católicas han decidido continuar pensándose como eje de la nacionalidad, pero se han retirado de la confrontación política directa y aspiran a reservarse el rol de mediadoras de los conflictos, imponiendo una regulación ética externa. Frente al agudo desprestigio de los sectores políticos, la Iglesia no renuncia a ocupar espacios sociales, pero adapta sus estrategias en una sociedad fragmentada y poco dispuesta a someterse a regulaciones institucionales.

---

2 Fortunato MALLIMACI, «Catholicisme et libéralisme: les étapes de l'affrontement pour la définition de la modernité religieuse en Amérique Latine», en Jean Pierre Bastian (ed.), *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe latine- Amérique latine*, Clamecy, Karthala, 2001, p. 75.

3 María Laura LENCI, «¿Qué Nación quiere el Episcopado?», *Le Monde Diplomatique*, n° 27, setiembre de 2001, p. 13.

4 F. MALLIMACI, «Catholicisme et libéralisme...», o. cit., p. 75.

## Génesis de los comunitarismos en el campo católico

Las estrategias de reposicionamiento de las estructuras eclesiales son paralelas al proceso de pluralización en el interior del campo católico. En efecto, la liberalización de las normas organizadoras de las relaciones sociales a partir de la instalación del régimen democrático de gobierno en 1983 evidencia no solo la ruptura del monopolio católico en el ámbito de las creencias: acarrea también una dinámica de crecimiento de los movimientos dentro de la Iglesia. Es posible identificar en los movimientos católicos algunas características comunes, aunque sus objetivos y sus inserciones teológicas, ideológicas y doctrinales sean diversas. Su surgimiento, en principio, muestra el rasgo común de originarse en los márgenes de la Iglesia Católica, fundados por religiosos o laicos que lo presentan como una inspiración personal y no institucional. Otro rasgo común es la clara tendencia a ubicar a los laicos en el centro de su trabajo. Los movimientos revalorizan la relación personal con lo trascendente y en sus prácticas resaltan los momentos de fuerte intensidad emocional. Finalmente, uno de los puntos centrales tiene que ver con la posición frente a la Iglesia y dentro de ella: las comunidades se reivindican católicas, pero reclaman espacios de autonomía en la institución.

La crisis de la Acción Católica Argentina durante los años setenta contribuye sin dudas a abrir nuevos espacios de expansión para estos movimientos. Ciertamente el proceso de migración de los cuadros de la Acción Católica hacia los movimientos especializados: Juventud Obrera Católica (JOC), Juventud Universitaria Católica (JUC), Juventud Estudiantil Católica (JEC), y luego hacia opciones de militancia social y política, marcan el principio de la crisis del movimiento *oficial* de laicos de la Iglesia argentina. Las discusiones internas, así como el choque provocado por el documento del episcopado de 1970, que establece claramente los límites del compromiso de la institución frente a las tendencias radicalizantes de sectores importantes del laicado, provocan una de las crisis mayores de las acciones católicas. Más tarde, es la dinámica misma de la represión que produce un movimiento de retracción de espacios de militancia percibidos como peligrosos. Así, grupos católicos militantes se refugian en formas de apostolado parroquial, lo que supone además un movimiento *de regreso* bajo la protección de las autoridades eclesiales.

Los laicos expanden sus posibilidades de asociarse y los grupos en el seno de la Iglesia crecen. Los espacios más institucionales, ligados al episcopado (las Ligas de Madres y Padres de Familia, el Movimiento Familiar Cristiano, por citar los ejemplos más importantes), se presentan como movimientos, y a estos se agregan grupos fundados con objetivos particulares y centrados en los laicos. Es el caso de los movimientos de Scouts, la Legión de María, el Opus Dei, los Cursillos de Cristiandad, los Encuentros Matrimoniales, Focolari, el Movimiento Apostólico de Schoenstatt, Comunión y Liberación, la Renovación Carismática Católica (RCC).

A partir del modelo de los movimientos internacionales, estos grupos locales surgen en diferentes regiones del país, con objetivos variados. La franja de edad de los jóvenes es un espacio particularmente rico en experiencias: un gran número de grupos nacen con el carisma particular de trabajar con los jóvenes. Es el caso del Movimiento Puente y del Movimiento de la Palabra de Dios, de la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA), del Instituto del Verbo Encarnado (IVE).

Desde de los años ochenta, entonces, la diversificación de las sociabilidades de los católicos se vuelve visible y los fieles ven multiplicarse las modalidades de pertenencias posibles. Esta eclosión de los grupos se inscribe en la doble dinámica de la fragmentación de las pertenencias sociales y de las nuevas reglas planteadas por el

Concilio Vaticano II. En el cruce de estas dos tendencias, el florecimiento de las comunidades católicas muestra un contexto renovado en la Iglesia argentina y plantea nuevos desafíos a las relaciones entre Iglesia y Estado: la recomposición de las pertenencias ubica al modo de sociabilidad comunitaria en el centro de las definiciones identitarias católicas.

### **Las comunidades, una reinversión identitaria al interior del catolicismo**

Los circuitos de circulación católica en Argentina son plurales: el catolicismo constituye un terreno fértil para la aparición de manifestaciones de adhesión y de pertenencia variadas. Estos espacios de circulación pueden superponerse, intercalarse o repelerse. La construcción de referencias identitarias toma imágenes y estructuras de la reserva de símbolos y de formas de sociabilidad católica, que dan lugar a configuraciones sociales diferenciadas. La definición de estos espacios como católicos abre pasarelas que los creyentes toman para transitar de un movimiento a otro, de la militancia parroquial a la inserción en un movimiento eclesial, de una organización social de inspiración cristiana a un curso de formación bíblica de la diócesis, de los estudios en una escuela católica al compromiso profundizado en un grupo determinado. Estos circuitos se organizan en los límites impuestos por el marco del catolicismo, fronteras que son, históricamente, flexibles y negociables, y más recientemente, cada vez menos reguladas por las jerarquías de la Iglesia. La circulación de los fieles se construye, sin embargo, siguiendo condicionamientos de clase, de adhesiones políticas, de género, de localización geográfica, de nivel de educación, de posicionamiento en el campo católico. Los creyentes que participan en las comunidades provienen de estas redes de circulación intraeclesiales y no del exterior del catolicismo.

Los recorridos de los creyentes insertos en los grupos católicos muestran relaciones de larga duración con el catolicismo. En efecto, se trata de fieles que han frecuentado una escuela católica parroquial o una congregación, o cuya familia participa activamente de las manifestaciones del catolicismo popular de origen rural; puede tratarse también de personas con una larga historia de militancia en las estructuras parroquiales en los movimientos sociales ligados a la Iglesia, o aún de miembros ya comprometidos en otras comunidades (Legión de María, Acción Católica, Focolari, Exploradores Salesianos, por citar solo algunos ejemplos). Los fieles de las comunidades estudiadas han accedido a los sacramentos (bautismo, comunión, confirmación), en general antes del ingreso al grupo. Los miembros de las comunidades no son, por lo tanto, *externos*, fieles de otras religiones o de otros cultos, ni no creyentes o no practicantes, sino católicos *de carrera*, que muestran una experiencia durable y profunda de militancia dentro de espacios eclesiales. Circulan en el interior de circuitos católicos hasta el momento en que fijan su pertenencia en una comunidad determinada. Más tarde, según las características de esta comunidad, la frecuentación de otros espacios católicos es más o menos practicada y estimulada.

He aquí una primera caracterización del fenómeno del crecimiento comunitario: no se trata de una expansión fuera de los límites del catolicismo, sino más bien de una reinversión identitaria dentro mismo del catolicismo. Las comunidades estudiadas no reclutan sus fieles fuera de las fronteras de la Iglesia y casi ni siquiera entre los católicos *nominales* o *periféricos*, sino en ese nudo neurálgico de los católicos que, por su historia de compromisos anteriores con la institución y por los medios en los que se desarrolla su sociabilidad, están dispuestos a comprometerse activamente en un movimiento comunitario. Se trata de una recarga de determinadas características y principios (muy

diferenciados según los grupos) que se desarrollan en el interior del catolicismo y ocupan cada vez más espacio dentro de las estructuras eclesiales.

Las comunidades ofrecen más sentido, y un sentido más profundo y durable, a los católicos ya comprometidos en la institución; estas son alternativas de pertenencia presentadas a los católicos comprometidos, como otros tantos caminos de consolidación de la fe y de construcción de las sociabilidades. La importancia creciente de las comunidades representa, así, un reacomodamiento al interior del campo sociohistórico definido por el catolicismo y no una expansión del catolicismo hacia otros sectores sociales.

Las características de las estructuras de formación propuestas por la comunidad para moldear a los sujetos creyentes parecen, por otro lado, confirmar esta afirmación: los cursos de formación presentan un punto de vista del catolicismo, un ángulo de observación del fenómeno. Los grupos no apuntan a enseñar las generalidades de la religión, porque se enfrentan a un público que ya las conoce bien. Los miembros de las comunidades poseen los saberes necesarios del buen católico y las estructuras de formación de los grupos no insisten sobre los aspectos rituales, ni históricos, ni doctrinarios generales. Aquello que las comunidades desean transmitir es su propia vivencia del catolicismo: los grupos enseñan a ser un fiel del grupo. Proponen, en efecto, un camino de integración a la comunidad, que es también un recorrido de formación de un tipo de sujeto creyente según los valores del grupo. Estas estructuras de formación han asumido formas diferenciadas, de acuerdo con la gestión de la autoridad en el seno de la comunidad y con las definiciones de los ideales de pertenencia en cada una de ellas.

### **La construcción de la autoridad entre el particularismo comunitario y la universalidad institucional**

La comunidad aparece como el espacio de articulación de las prácticas individuales de los creyentes con la dinámica centralizadora de la institución. Esta está, en efecto, en el centro de las actividades de los fieles: se reúnen para leer la Biblia, para formarse, para preparar publicaciones, para organizar celebraciones. De este modo, la comunidad se vuelve el espacio regulador por excelencia: es aquí donde las experiencias individuales se formatean y donde la pertenencia al catolicismo se crea y se recrea a través de las relaciones que los miembros de los grupos establecen entre ellos. La comunidad organiza espacios de sociabilidad que fundan el lazo social que cada uno de los grupos sostiene y promueve: la manera de concebir el catolicismo de cada comunidad impregna las estructuras de gobierno comunitarias, el ejercicio de la autoridad y los modelos de intercambio entre los individuos. Las fronteras de los grupos se dibujan, más o menos cerradas. Las comunidades construyen referencias que permiten a los militantes anclar sus definiciones identitarias. El hecho de vestir el hábito en los religiosos del IVE, el uso de uniformes y escudos del grupo en los miembros de la FASTA, el recurso a ciertas prácticas caracterizadas como marca de la comunidad en la RCC, como las manifestaciones emocionales; el tipo de militancia social y el compromiso con los pobres entre los miembros de los Seminarios de Formación Teológica (SFT) permiten a los fieles reconocerse como parte de tal grupo o de tal otro.

Una de las características salientes de las comunidades es su afirmación en tanto espacio de compromiso extraordinario que se opone, en grados diferentes según el grupo, a la sociedad moderna y, más o menos explícitamente, a las prácticas ordinarias de la Iglesia. Esta oposición se teje alrededor de ejes variados: los miembros de los SFT luchan contra una sociedad capitalista que los excluye, en nombre de la construcción de



un mundo sin pobreza; los militantes de los grupos tradicionalistas<sup>5</sup> resisten contra un mundo que perciben cada vez más alejado de Dios y de los valores que fundan, según el imaginario de la comunidad, la cultura católica, es decir el orden, la familia, la tradición. La Renovación Carismática Católica reclama la apertura hacia la acción del Espíritu Santo, que ve ausente de la sociedad moderna y, en menor medida, de la Iglesia. La comunidad aparece como un espacio de salvación que sale de lo cotidiano. La Renovación Carismática propone una relación encantada, inmediata, directa con la divinidad. La FASTA y el IVE construyen espacios comunitarios atravesados por valores y por regulaciones que nombran un destino superior para los militantes del grupo, separados de la vida mediocre de los hombres normales, que no viven según los ideales *superiores* del grupo. Los Seminarios de Formación Teológica recrean, durante la semana de realización, una atmósfera de intercambio que reactualiza el sentimiento de creación de la comunidad de iguales anunciada en los evangelios. Las comunidades construyen así una relación con la temporalidad que insiste en los elementos extraordinarios y extracotidianos, y los usa para profundizar los sentimientos de pertenencia al grupo. El tiempo de la comunidad, separado del tiempo *del mundo*, se consolida como una palanca de producción de la utopía comunitaria.

Las comunidades católicas proponen formas de sociabilidad diferenciadas unas de otras, que terminan configurando tipos de comunalización alejados. La estructuración de la distribución del poder en el interior de los grupos reconoce, sin embargo, rasgos comunes que sería interesante subrayar. En efecto, las comunidades proponen estructuras de funcionamiento compuestas por *lugares sociales*: espacios destinados a los líderes, espacios reservados a los *virtuosos*, el séquito o la congregación,<sup>6</sup> y lugares más abiertos, menos regulados, para los adherentes.

La construcción de los liderazgos de las comunidades se basa a menudo en una persona o un grupo de personas detentoras de carisma. La figura del fundador, en los grupos en los cuales la autoridad está más centralizada (FASTA y el IVE), o el momento de los orígenes y el grupo de fundadores, en aquellos en que el poder está menos concentrado en una figura única (es el caso de la RCC y de los SFT), están cargados de cualidades extraordinarias definidas por Weber en términos de carisma.

El carisma del líder o del grupo fundador es portador de una carga protestataria que la Iglesia tiene dificultades en integrar. La voluntad misma de formación de una comunidad en el seno de la institución implica ya una oposición al statu quo sostenido por esta. La afirmación de una autoridad de fuentes carismáticas y no institucionales profundiza aún más los elementos protestatarios. Al mismo tiempo, los líderes católicos no están interesados en hacerse confinar por la institución, exclusión que, en un país penetrado por la cultura católica como Argentina, implicaría un fracaso seguro y una seria amenaza a la supervivencia del grupo. Los líderes de las comunidades católicas prefieren entonces, casi por unanimidad, la negociación con las jerarquías eclesiales. Por otro lado, estos líderes han fundado, por cierto, comunidades al margen de las jerarquías, pero su propia pertenencia eclesial no es para nada marginal: Fosbery, el fundador de FASTA, es un sacerdote dominico; Ibáñez Padilla, introductor de la RCC en Argentina, es un jesuita; Felicísimo Vicente, fundador de la RCC en el santuario del Sagrado Corazón de Jesús, uno de los centros más masivos de reunión de los

---

<sup>5</sup> Me refiero a la FASTA y al IVE, pero también otros grupos como la Legión de Cristo Rey y los Legionarios de Cristo, que no presento aquí en profundidad.

<sup>6</sup> Max WEBER denomina *séquito* o *congregación* (*Gemeinde*) a «los colaboradores permanentes, que ayudan activamente [al profeta] en su misión y son casi siempre auxiliares con virtudes carismáticas» («Tipos de comunidad religiosa (Sociología de la Religión)», en *Economía y Sociedad*, 1984, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 364).

carismáticos en Argentina, es un salesiano; Buela, fundador del IVE, es un sacerdote diocesano; y Paco del Campo, como los otros miembros del Servicio de Intelectuales Cristianos (SEDIC) en los orígenes de los SFT, son antiguos miembros de las Acciones Católicas especializadas (JUC, JEC). Todos fundaron sus comunidades (en sentido amplio, no solo a nivel jerárquico) como parte de la Iglesia, y una de sus apuestas fundamentales es ser reconocidos por la institución. A la vez miembro de la Iglesia y encarnación de la comunidad, el líder está sometido a la doble presión de representar los intereses de la comunidad frente a la institución y de garantizar la observancia de la ortodoxia institucional en los límites del grupo, para garantizar la continuidad de este.

La existencia misma de estas comunidades que delimitan sus fronteras al interior de la Iglesia, reivindicando siempre su pertenencia institucional, muestra un desplazamiento del centro de gravedad de las definiciones identitarias, que pasan de la institución totalizadora a la comunidad de tendencias autorregulatorias. La aparición de estos nuevos espacios sociales implica el refuerzo de los lazos comunitarios en lugares concretos y acarrea consecuencias relacionadas con la destotalización del territorio y con la descolectivización de los lazos que unen al sujeto con la sociedad. La emergencia de comunidades diversificadas al interior del catolicismo marca en efecto un proceso de desinstitucionalización, fruto de la fragmentación de la identidad católica global sostenida por la Iglesia. Los fieles de las comunidades católicas han decidido superar su adhesión al catolicismo en general y se comprometen en una militancia activa en una comunidad determinada. Este compromiso es transformado por la comunidad en un imperativo que se impone a los sujetos, cargándolos de responsabilidades respecto del grupo. El fiel individual establece lazos específicos con su comunidad particular y es en el ámbito comunitario donde tiene que dar cuentas en caso de incumplimientos de sus deberes éticos.

## **Reflexiones finales**

El análisis de la sociabilidad y la producción de los sujetos nos ha introducido en el mundo de las agrupaciones católicas. A continuación sistematizaré algunas construcciones comunes de los grupos, que expresan tendencias típicas del fenómeno comunitario en el catolicismo argentino.

En primer lugar, las comunidades aparecen, aun considerando sus distintas propuestas de socialización, como el lugar privilegiado de construcción de la pertenencia al catolicismo: los fieles son católicos sintiéndose, en primer lugar, miembros de la comunidad. Los lazos comunitarios priman sobre los institucionales, tanto en el plano de las relaciones entre los fieles, como en el plano de las relaciones de los miembros del grupo con la autoridad. En el primer punto, los fieles tienden a construir sus espacios de pertenencia y socialización con los compañeros que han elegido, igual que ellos, insertarse activamente en una agrupación. Esta militancia elegida, que supera a la pertenencia heredada de la religión católica, implica de por sí un cierto nivel de protesta y de oposición a la institución, que ya no ofrece marcos de contención para significar las existencias de los sujetos. Los miembros de la comunidad se reconocen entre sí a partir de esta elección particular, que implica la incorporación a un modo de vida regulado por la comunidad, reforzado a través de rasgos identitarios propios. En el plano de las relaciones con la autoridad, las regulaciones que propone la comunidad son aceptadas e incorporadas precisamente porque son comunitarias y provienen de la autoridad del grupo. Las fuentes comunitarias de autoridad, a través de la puesta en escena de un relato de memoria y de la proyección de la utopía, priman sobre las fuentes institucionales. Dentro del espacio significativo recreado por la

comunidad, la autoridad se vuelve legítima porque está fundada en una *verdad* dicha por la misma comunidad.

En segundo lugar, es posible identificar en el discurso de las comunidades católicas la consolidación de una forma distinta de entender los *lazos naturales*, que pasan de estar contenidos en el espacio definido por la *patria*, encarnada en el Estado nación, al espacio de la familia. Este discurso *privatizador*, que no es nuevo en el catolicismo, sin embargo había dejado de tener fuerza en Argentina desde los años treinta.

Para los grupos, la familia es el ámbito *natural* de la transmisión de valores y costumbres. Ahora bien, precisamente por esto se vuelve, según las comunidades, el blanco privilegiado de los ataques de la sociedad secular moderna (definida como *secularizante, laicizante, neoliberal o materialista*). En este juego de redefiniciones de los núcleos de pertenencias, la comunidad religiosa refuerza y en el último de los casos sustituye a la familia, transformándose en el receptáculo de las relaciones *naturales* entre los miembros del grupo. La comunidad se vuelve la familia, con toda la carga de preceptos y obligaciones que esta operación implica. Esta naturalización de los lazos comunitarios lleva a la afirmación de su validez precisamente porque son naturales, es decir, inviolables y sacralizados. Los lazos comunitarios naturales son para el grupo el producto de una creación divina, por lo tanto portadores de una carga esencialista y extrasocial.

No es casualidad que las agrupaciones católicas se hayan convertido en la punta de lanza de la Iglesia en la lucha contra los proyectos de ley de planificación familiar: las comunidades, sostenedoras del discurso cristiano anti Estado y pro familia, afirman que son los padres y no el Estado quienes deben decidir sobre la educación de los hijos; si el Estado legisla sobre los hijos, enajena una potestad que es *natural* de los padres.

En tercer lugar, es importante destacar uno de los rasgos más sobresalientes de los agrupamientos comunitarios católicos: su orientación intramundana.<sup>7</sup> Las acciones de la comunidad están dirigidas a obtener y construir el reino de Dios, que no está ubicado en una vida otra, sino en esta, en el aquí y el ahora, en el seno de la nueva comunidad. Los testimonios de los *cuerpos sanados* en la Renovación Carismática Católica, el crecimiento de la *ciudad miliciana* de la FASTA, el aumento de las vocaciones religiosas del IVE representan una realidad de salvación a la que los fieles acceden en el presente, en este mundo. El reino es aquí y ahora, y los signos de anticipación utópica se vuelven otros tantos ejes de afirmación de la identidad comunitaria.

Estos tres puntos refuerzan la idea de la constitución de la comunidad como nuevo territorio de producción y reproducción de normas y sujetos. El grupo se instala como espacio de control frente a la disolución de controles más generales. El debilitamiento de la Iglesia institución se evidencia no solo en la escasa capacidad de imposición de normas de comportamiento y acción a las masas (en cuanto a los comportamientos morales, las prácticas sexuales, el seguimiento ritual), sino en el crecimiento de estas comunidades que plantean grados de independencia de las jerarquías. Se establece entre comunidad e institución un juego de negociaciones, en el que la institución pretende hacer de las comunidades los medios potenciadores de su acción, volviéndolas funcionales a sus estrategias; y las comunidades aprovechan estos espacios para expandirse bajo el cielo protector que ofrece la Iglesia en una sociedad históricamente marcada por el catolicismo.

Para concluir, me gustaría esbozar una breve reflexión sobre las implicancias que la afirmación de los fenómenos comunitarios tiene para las relaciones entre el poder

---

<sup>7</sup> Sigo aquí el camino planteado por Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy, 2001, pp. 76 y ss.

político y las instituciones religiosas. En un país como Argentina, en que las consecuencias prácticas vinculadas a las convicciones religiosas han tendido a plasmarse en la función pública (independientemente del partido político del que se trate), se establecen *negociaciones naturales* que tienen a ambos espacios discutiendo casi en un pie de igualdad los temas que la agenda social le marca a la dirigencia política. Las comunidades religiosas, a las que su misma dinámica de afirmación identitaria lleva a pretender asumir una voz propia en el espacio público, siguen los carriles marcados históricamente en la Argentina por la relación entre religión y política.

La recarga identitaria que las comunidades operan entre sus militantes refuerza los valores sostenidos por los grupos y profundiza las pertenencias al catolicismo. Los militantes de los grupos son portadores de principios claros y definidos, y están dispuestos a defenderlos en la escena pública: los espacios de formación del grupo han contribuido a crear o a recrear una utopía movilizadora entre los miembros de las comunidades. Los principios organizadores de la utopía son diferentes y aún opuestos entre los grupos, pero se convierten en ejes de afirmación de la identidad en todas las comunidades. El sostén de estos ejes por los militantes transforma a estos grupos católicos en movimientos que se proyectan hacia la sociedad y que multiplican los intentos de influencia en el espacio público. De este modo, durante las sesiones parlamentarias que discuten la Ley de Salud Reproductiva en la Ciudad de Buenos Aires, en el año 2000, se organizan manifestaciones en rechazo de esta ley, y algunos miembros de la FASTA y del IVE asisten con carteles identificadores. Canalizadas por el grupo, las demandas sectoriales ocupan la escena pública. Durante el XI Seminario de Formación Teológica se organiza una manifestación en La Rioja, que desde la plaza principal de la ciudad culmina en la catedral. Los manifestantes de los SFT luchan por el reconocimiento por la Iglesia de los martirios del obispo Angelelli, y de los sacerdotes y laicos asesinados en 1976. Una vez más, identidades grupales fuertes aparecen en los espacios comunes encarnando las reivindicaciones de la comunidad. En noviembre de 1994, un predicador carismático, el padre Betancourt, organizó una reunión masiva en un estadio de fútbol de Buenos Aires. Los carismáticos ocuparon los comentarios de la prensa nacional y la revista *Resurrección* no dudó en hablar de un «renovazo».<sup>8</sup> La accesibilidad de los cristianos a los carismas del Espíritu y los *signos y prodigios* de los casos de sanaciones consignadas son mostrados a la sociedad: la notoriedad de los *curas sanadores* crece. Frente a la crisis de representación que alcanza a partidos políticos y sindicatos, cuya palabra es percibida como desvalorizada, otras opciones aparecen en la escena pública y encuentran espacios de escucha para sus demandas sectoriales, expresión de la utopía de un sector, reducido, de católicos organizados.

Pero esta creciente presencia de las comunidades católicas en la escena pública cuestiona las relaciones entre las jerarquías episcopales y el poder político. Los líderes de los grupos circulan sus demandas hacia el poder político instalándolas en el espacio público, según las pautas de la competencia y complementariedad que han caracterizado históricamente las relaciones entre religión y política en Argentina.<sup>9</sup> Ahora bien, las comunidades recurren a medios de presión variados (manifestaciones, empapelado de

---

<sup>8</sup> Jorge SONEIRA, *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el carisma y la institución*, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad de Buenos Aires, 2001, p. 33.

<sup>9</sup> Fortunato MALLIMACI, Ernesto MECCIA, Verónica GIMÉNEZ BÉLIVEAU, «Competencia y complementariedad: los vínculos entre lo político y lo religioso. Un estudio del caso argentino», presentado en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina «Sociedad y religión en el tercer milenio», Buenos Aires, 3 al 6 de octubre de 2000.

calles, presentaciones ante la justicia), sorteando muchas veces la misma representación institucional de la Iglesia Católica. Los espacios de autonomía que los grupos católicos reclaman hacia el interior de la Iglesia tienen su correlato en la toma de la palabra pública, que también es un derecho que los grupos se arrogan con progresivas fuerzas. Aparece así un escenario en el que se escucha una pluralidad de voces, cuestionamiento tácito a las relaciones históricamente marcadas por la bilateralidad entre Iglesia y Estado.

## El modelo francés de laicidad: una introducción histórica

Erwan Dianteill\*

### Introducción

Para entender lo que fue la laicidad en Francia y cómo ha evolucionado recientemente, hay que tener en cuenta dos procesos históricos en la larga duración. Lo que llamamos hoy *laïcité* es el producto de una evolución que toca dos dimensiones de la vida sociopolítica. La primera dimensión es el proceso de diferenciación entre instituciones, es decir el Estado francés y la Iglesia Católica. En la historia, esta relación fue a la vez conflictiva y orgánica. Desde el final de la Edad Media, el rey Philippe le Bel (1268-1314) se enfrentó con el papa Bonifacio VII, destruyó el orden de los «Templeros» y más generalmente practicó una política de independencia con relación a la Santa Sede. Otro ejemplo de relación conflictiva, Luis XV (1710-1774) disolvió la Compañía de Jesús en Francia. Por otro lado, el catolicismo fue siempre la religión de Estado durante el Antiguo Régimen, puesto que se suponía que el poder del rey procedía de Dios. La coronación del rey fue siempre una ceremonia religiosa presidida por un jerarca católico. Varias veces en la historia, el primer ministro, oficial u oficioso, fue un cardenal, como Richelieu bajo Luis XIII, Mazarin bajo la regencia de Anne d'Autriche o Fleury bajo Luis XV. La «organicidad» de la relación entre monarquía y catolicismo llegó a su auge con el galicanismo, en el siglo XVII; sus partidarios, como Bossuet, defendían la autonomía de la Iglesia de Francia con relación a Roma. De ningún modo se trataba en este caso de laicidad sino, al contrario, de control creciente del Estado sobre la Iglesia.

La segunda dimensión se sitúa en el nivel de la conciencia colectiva, en el sentido de Durkheim: se trata de la cuestión de la libertad de conciencia y de sus límites. ¿Qué nivel de pluralidad religiosa puede aguantar una sociedad? La Iglesia luchó desde su nacimiento contra movimientos divergentes con relación a la ortodoxia, y que consideraba como herejías. En la Edad Media, los cátaros, por ejemplo, fueron eliminados del sur de Francia por el papa Inocencio III. Pero la libertad de conciencia y de culto fue sobre todo una cuestión central durante las guerras de religión en el siglo XVI. Después de decenios de luchas violentas entre católicos y protestantes, Enrique IV firmó en 1598 el Edicto de Nantes, que garantizaba la libertad de culto para los protestantes. Aunque fue abrogado por Luis XIV en 1685, el Edicto de Nantes se debe considerar como el primer reconocimiento oficial de la libertad religiosa en Francia. Los *librepensadores* del siglo XVIII defendieron ciertamente la libertad religiosa (v. *Les lettres anglaises*, 1734, de Voltaire, por ejemplo) pero sobre todo el libre ejercicio de la razón, sin verdades dogmáticas impuestas por la Iglesia. Las *lucres* defienden el pensamiento crítico, la ciencia contra el *oscurantismo* y las *supersticiones*. Así, esta segunda dimensión incluye un proceso contradictorio: por un lado, a partir del siglo XVIII se desarrolló un pensamiento liberal fundado en la idea de tolerancia religiosa pero, por otro lado, el auge de las ciencias se hizo contra los dogmas religiosos, lo que fomentó el racionalismo militante. Así, la laicidad francesa es un proceso que conlleva contradicciones, tanto en el nivel institucional como en el nivel de la conciencia. Estas

---

\* École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

contradicciones son las que vamos a estudiar en tres etapas históricas: la fractura de la revolución francesa, que desemboca en el concordato napoleónico; la ley de separación de 1905, que definió la laicidad francesa; la laicidad hoy en día.

### **La revolución francesa, la Iglesia y el concordato: laicidad y contra laicidad**

La Revolución Francesa tomó decisiones de tipo liberal, pero también de tipo racionalista. Su relación con el catolicismo en el nivel institucional fue ambigua también: los revolucionarios intentaron librar el Estado de la tutela católica, mientras creaban una Iglesia nacional.

En 1789, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano incluye un artículo que garantiza la libertad religiosa: «Nadie debe ser perseguido por sus opiniones, incluso religiosas, en la medida en que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley» (artículo 10). Sin embargo, si este texto es claramente de inspiración liberal, incluye una restricción relativa al orden público: se imponen límites a la libertad individual. Hay que notar que este es el único artículo que hace referencia al *orden público*. Otras medidas no son liberales, tal como la abolición de los votos monásticos, que los revolucionarios consideraban incompatibles con el ejercicio de la ciudadanía. En este caso, se trata claramente de un atentado contra la libertad individual. En el nivel institucional, la Asamblea Constituyente suprimió crímenes *religiosos* como la herejía, la brujería, la magia y los sortilegios, y autorizó el divorcio. Con tales medidas, se separaban la ley del Estado de los mandamientos católicos. Sin embargo, se acentuó al mismo tiempo el galicanismo del Antiguo Régimen.<sup>1</sup> El Estado requisó las posesiones de la Iglesia en 1789. En 1790 abolió las congregaciones y se declaró una «Constitución civil del clero» que autorizaba el casamiento de sacerdotes y obispos. Así se abolía el concordato de 1516. Los sacerdotes debían prestar juramento al nuevo régimen. Esta *nacionalización* de la Iglesia provocó fuertes conflictos entre sacerdotes *constitutionnels*, fieles a la autoridad del Papa y del Rey, y entre estos últimos y el Estado revolucionario. En 1792, los sacerdotes que no prestaban juramento podían ser expulsados sin juicio.

La era napoleónica puso un fin a esta serie de conflictos con la Iglesia. Bonaparte firmó con el papa un nuevo concordato en 1801, que se acercaba al galicanismo. Sin embargo, la libertad religiosa se garantizó para protestantes y judíos, lo que constituyó una diferencia esencial con el Antiguo Régimen. El Estado nombró a los obispos católicos, y pagó a los sacerdotes y a los pastores protestantes, es decir, al clero *cristiano*. El Estado no asalariaba a los rabinos. Se consideraba el catolicismo como la religión de la mayoría de los franceses, pero el Estado no era *católico en sí*, como lo era la monarquía borbónica. Además se *reconoce* oficialmente la existencia de la religión israelita, del luteranismo y del calvinismo (*Les Réformés*). Hay que notar que los judíos no tenían exactamente los mismos derechos que los católicos y protestantes: en 1808, el imperio francés aprobó dos decretos para la comunidad judía. El primero creó el sistema de *consistorios* y el segundo impuso reglas restrictivas en materias económicas y migratorias a los judíos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jean BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, París, Presse Universitaire de France, 2000, p. 8.

<sup>2</sup> Rita HERMON-BELOT, «La genèse du système des cultes reconnus: aux origines de la notion française de reconnaissance», en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 129 (enero-marzo 2005), p. 21 (17-35), cit. en Rita HERMON-BELOT y Sébastien FATH (eds.), *La République ne reconnaît aucun culte*, París, Editions de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales, 2005.

El poder del Estado sobre la enseñanza creció, puesto que Bonaparte creó la Universidad y los *lycées* públicos, que no eran subordinados a la Iglesia. En la enseñanza secundaria, los *lycées* privados (es decir, mayoritariamente católicos) debían tener una autorización del Estado. Sin embargo, la enseñanza primaria seguía autónoma con relación al Estado y dominaban las congregaciones religiosas en su organización. Como lo escribe Jean Baubérot, «aunque sea un laico, el profesor de primaria sigue siendo aparentemente un auxiliar del cura».<sup>3</sup>

Este sistema de cultos reconocidos asociado al concordato duró casi un siglo, aunque varios regímenes políticos se sucedieron en Francia. La restauración monárquica de 1814 proclamó de nuevo que la religión católica, apostólica y romana era «la religión del Estado», pero reconoció la libertad de cada uno a profesar su religión y la igual protección de su culto por el Estado. Paradójicamente, el restablecimiento del catolicismo como religión oficial se acompañó de una extensión de la *protección* de los otros cultos.<sup>4</sup> Así, la restauración borbónica instauró leyes que consideraban los insultos y los sacrilegios contra la Iglesia como *crímenes*; pero esa penalización incluía los atentados contra los otros cultos también reconocidos. En 1830, la monarquía de julio se sustituyó a la Restauración y asalarió a los rabinos: el Estado trataba finalmente todos los cultos reconocidos del mismo modo.

Lo que Baubérot, el gran historiador y sociólogo de la laicidad francesa, llama «primera etapa (*seuil*) de laicización», y que corresponde a la Revolución Francesa, al Concordato y al sistema de cultos reconocidos, se entiende mejor si distinguimos bien entre dos esferas de la vida social. Si la Revolución Francesa generó un doble conflicto—institucional y simbólico—, el concordato apaciguó las relaciones entre Estado e Iglesia, reconociendo al mismo tiempo la pluralidad religiosa en Francia. El fin del segundo Imperio (que fue un régimen bastante clerical) en 1870 y la instauración de un régimen firmemente republicano después de 1879, modificó el statu quo entre Iglesia y Estado.

### **La Tercera República y la laicidad**

La ley de separación de 1905 es el resultado de una serie de eventos políticos que empezaron con la dimisión del presidente *promonárquico* Mac-Mahon, en 1879. Los republicanos (opuestos a la vez a los bonapartistas, a los monárquicos y a los anarquistas) construyeron progresivamente un Estado laico en las dos últimos decenios del siglo XIX. Se trata de un proceso globalmente no conflictivo que llegó, sin embargo, a un enfrentamiento mayor en 1904-1905.

La libertad de pensamiento fue garantizada por el sistema de cultos reconocidos. Los republicanos no intervinieron contra la libertad religiosa, pero les preocupaba sin embargo la promoción en el pueblo de un pensamiento racional, moderno, *ilustrado*. Muchos republicanos eran racionalistas y masones. Para ellos, la primera etapa era construir un sistema *completo* de enseñanza pública. No se satisfacían con el compromiso napoleónico sobre la enseñanza, es decir, una primaria controlada por la Iglesia, una secundaria dividida entre establecimientos religiosos y públicos, y una universidad estatal. Entre 1879 y 1883, Jules Ferry, ministro de la instrucción pública, promulgó leyes que creaban la escuela pública, laica y obligatoria, pero Ferry era un *moderado*, no un partidario de una laicidad radical. Es cierto que excluyó en principio la religión de la enseñanza pública (especialmente primaria), pero no prohibió las

---

<sup>3</sup> Jean BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, o. cit., p. 26.

<sup>4</sup> Rita HERMON-BELOT, «La genèse du système des cultes reconnus...», o. cit., p. 27.



instituciones privadas de enseñanza. En ciertas áreas muy católicas del territorio, los crucifijos no fueron quitados de las paredes, los niños siguieron rezando en las clases y se siguió enseñando discretamente el catecismo, sin que las autoridades republicanas interviniesen. En 1886, la ley Goblet impuso que los profesores debían ser formados en escuelas normales y excluyó a los religiosos de la enseñanza pública, pero dio un plazo de cinco años para aplicar la ley (y no prohibió la existencia de escuelas privadas católicas). Así, la ley de enseñanza pública se aplicó de manera extremadamente pragmática y fue un éxito por esta razón.

Aunque la universidad francesa fuese mayoritariamente pública, la enseñanza no estaba necesariamente separada de la autoridad eclesial. Existían facultades de teología católica financiadas por el Estado, lo que se entiende bien en un sistema de concordato. En 1885, los republicanos suprimieron estas facultades y crearon la V Sección de l'École Pratique des Hautes Études, en la Sorbonne, cuya función era explícitamente el estudio de los fenómenos religiosos *con métodos científicos*.<sup>5</sup> La Iglesia Católica no protestó porque los sacerdotes eran formados principalmente en los seminarios (y no en estas facultades) y, sobre todo, porque estas facultades seguían partidarias del galicanismo y rechazaban el ultramontismo, es decir, la sumisión absoluta al Vaticano.

En 1890, el arzobispo de Alger, cardenal Lavignerie, pidió a los católicos que se sumasen a la República (cuando muchos católicos eran todavía monárquicos o bonapartistas). El papa León XIII reafirmó el mismo principio de adhesión al régimen político francés en 1892, subrayando sin embargo que los católicos debían luchar con medios honestos y legales contra la expulsión progresiva de la religión de la enseñanza pública. A principios de los años 1890, las relaciones entre Estado republicano y Iglesia Católica parecían pacificadas. Unos diez años más tarde, sin embargo, Francia se encontraba en una casi guerra civil por la cuestión religiosa.

El evento determinante de este cambio fue el *affaire* Dreyfus. Este era un oficial del ejército francés, de origen judío, que en 1894 fue acusado de ser un espía alemán, degradado y enviado al presidio de Cayenne. Entre 1897 y 1899, hombres políticos republicanos (*les Dreyfusards*) se movilizaron con el fin de que su juicio fuese revisado. Se opusieron violentamente a grupos de extrema derecha, antisemitas, los *Antidreyfusards* que defendían el ejército. Esta polémica se extendió hasta volverse el tema central de la política francesa durante varios años, hasta que Dreyfus fue indultado, en 1899, y oficialmente rehabilitado en 1906. Ahora bien, durante este período, una parte de la jerarquía católica tomó posición contra Dreyfus y desarrolló públicamente opiniones antisemitas y antiprotestantes. Por ejemplo, el periódico *La Croix*, de la congregación de los asuncionistas organizó grupos *antilaicos*, y promovió la idea de una república «consagrada al Sagrado Corazón de Jesús». El resultado de este activismo católico de ámbito político fue la radicalización de los republicanos anticlericales. La Iglesia apareció cada vez más como una fuerza reaccionaria, más o menos vinculada con la ligas ultranacionalistas que intentaron un golpe de Estado en 1899 y, por consiguiente, como peligrosa para el Estado.

En 1901, el gobierno impuso a las congregaciones católicas una autorización del Parlamento y, en caso de creación de establecimientos de enseñanza, una autorización del Consejo de Estado. En 1902, Emile Combes, anticlerical militante, fue electo presidente del Consejo. La política anticatólica del gobierno se volvió más activa, hasta el enfrentamiento abierto. En 1904, Combes promulgó una ley que prohibía la enseñanza a las congregaciones, y finalmente las disolvió. Cerca de treinta mil

---

<sup>5</sup> Jean BAUBÉROT, *Cent ans de sciences religieuses en France à l'École Pratique des Hautes Etudes*, París, Le Cerf, 1987.

religiosos salieron de Francia para refugiarse en Gran Bretaña, en Bélgica, en España.<sup>6</sup> La política de Combes era muy distinta a lo que entendemos hoy por *laïcité*: se trataba de una lucha antirreligiosa de inspiración racionalista, destinada a «emancipar las mentes» de la tutela católica. Combes no era un *liberal*, sino un *radical*: concebía la libertad de pensamiento como el abandono del dogma religioso, no como la posibilidad para cada quien, de elegir sus creencias. En julio de 1904, las relaciones diplomáticas entre el Estado francés y el Vaticano fueron rotas.

Paradójicamente, el anticlerical Combes no era al principio partidario de la separación de la Iglesia y el Estado. En efecto, el concordato daba muchos poderes al gobierno en los asuntos internos del catolicismo francés. Los obispos, por ejemplo, eran designados por el gobierno y no existían en tanto que *conferencia episcopal*. En caso de *abuso*, es decir de un acto de un clero en contra de la autoridad del Estado, este último podía tomar sanciones. Combes, por ejemplo, suspendió el salario de varios obispos que habían manifestado pública y colectivamente un desacuerdo contra su política. Cuando Combes propuso una ley de separación, a fines de 1904, incluyó la posibilidad de intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia.<sup>7</sup> El anticlericalismo extremo de este proyecto (incluía la prohibición de toda manifestación religiosa pública, tales como las procesiones) no fue aceptado por los diputados franceses. Además, un sistema *fichas* destinado a vigilar a los oficiales del ejército fue divulgado por la prensa. Los oficiales católicos practicantes debían tener carreras más lentas que los otros. Este sistema de control anticlerical estaba claramente en contradicción con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y con las leyes constitucionales de la Tercera República. Este escándalo fue la causa de la dimisión de Combes, a principios de 1905.

Otro proyecto de ley fue redactado bajo la dirección de Aristide Briand, con un espíritu mucho más liberal y, en diciembre 1905, se votó la famosa ley de separación de la Iglesia y el Estado. Citemos los dos primeros artículos, los más esenciales:

Artículo 1: La República garantiza la libertad de conciencia. Garantiza el libre ejercicio de los cultos [...]

Artículo 2: La República no reconoce, no asalaria ni subvenciona ningún culto.

Hay que notar que la lógica liberal ha prevalecido aquí sobre la orientación radical. El primer artículo es claramente derivado de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, pero añade la idea de que el Estado *protege* a los cultos (la ley no habla de *religión*).<sup>8</sup> Es decir que las minorías religiosas pueden pedir la intervención del Estado si están siendo perseguidas. En otros términos, lejos de ser el *adversario* de la religión, el Estado republicano tiene la obligación de hacer respetar la pluralidad de los cultos. El segundo artículo se fundamenta en otra lógica. El enfrentamiento entre Iglesia y Estado, la dominación de uno sobre el otro, que sea en la forma del galicanismo, del cesaropapismo o de la tentación de teocracia, es caduco: el vínculo orgánico entre las dos instituciones se rompe. Este artículo manifiesta la secularización completa del Estado: no sólo no tiene más fundamento religioso (hemos visto que el concordato ya no implicaba ninguna legitimidad sagrada del Estado), sino que no debe intervenir en asuntos internos de los cultos. Es el fin del sistema de cultos reconocidos. Desde 1905, las asociaciones culturales dependen exclusivamente del derecho privado. Hay que notar que el principio de *no reconomimiento* tiene límites: el

---

<sup>6</sup> Jean BAUBÉROT, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, París, Seuil, 2004, p. 86.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>8</sup> Véase Patrice ROLLAND, «Qu'est-ce qu'un culte aux yeux de la République?», en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n.º 129, 2005, pp. 51-63.

Estado sigue pagando a capellanes en hospitales, cuarteles y cárceles. El artículo 4 además prevé que los edificios religiosos serían administrados por asociaciones «conformes a las reglas generales del culto que estas asociaciones pretenden administrar». En otros términos, se excluye la transmisión del uso de las iglesias a grupos disidentes con relación a Roma, por ejemplo, a los galicanos. Los redactores de la ley no quisieron fomentar la disidencia religiosa ni provocar la confusión en la Iglesia: de manera indirecta, el artículo 4 reconocía la autoridad de la Iglesia de Roma.

La ley de 1905 provocó violencias porque fue necesario inventariar los bienes presentes en las iglesias para transmitir su gestión a las asociaciones culturales. Ciertos católicos no aceptaron que las autoridades del Estado entrasen en las iglesias, considerando esta intrusión como un sacrilegio. Además, el papa Pío X se negó a constituir asociaciones culturales; los curas y los fieles católicos tuvieron que usar *ilegalmente* los edificios religiosos, con la tolerancia del Estado. En 1921, la República restableció relaciones diplomáticas con el Vaticano, y en 1924, el papa Pío XI creó las asociaciones de diócesis, presididas por un obispo.<sup>9</sup> Desde esta época hasta el fin del siglo XX, la laicidad cambió poco. Y la ley sigue estando vigente.

Según Jean Baubérot,<sup>10</sup> la sociedad francesa entró, con la ley de 1905, en una segunda etapa de laicización, que se caracteriza por tres características: *la separación institucional* entre el Estado y la Iglesia, esta última volviéndose una asociación de derecho privado; *la ausencia de legitimidad social institucional de la Iglesia*, especialmente en el nivel educativo; *la libertad de conciencia y de culto*, que se extiende más lejos que los cultos previamente *reconocidos*. Sin embargo, nos parece que la real novedad de la ley de 1905 es el primer elemento, es decir, la secularización radical de la República, tanto en el nivel organizacional (ya no se paga más a los curas) como en el nivel simbólico (el Estado no legitima ninguna religión): se afirma así que la religión depende de otra esfera de acción social que la política. El conflicto histórico entre Iglesia y Estado toma repentinamente otra configuración.

Lo que Baubérot llama «la ausencia de legitimidad social institucional de la Iglesia» no es más que la vertiente simbólica de la separación institucional. Y en fin, la tercera característica no es nueva: la cuestión de la libertad de conciencia es más una cuestión de grado que de esencia, entre el sistema de cultos reconocidos del siglo XIX y la ley de 1905: desde 1789, ya no se perseguía a minorías religiosas en Francia. Veamos lo que pasa en la Francia de hoy.

## La laicidad francesa hoy

En los últimos veinte años podemos identificar tres factores que han tocado al modelo francés de laicidad (definido claramente con los dos primeros artículos de la ley de 1905). Ellos son: la crisis de la enseñanza, la implantación en Francia de una población musulmana, y el desarrollo de nuevas religiones, que diversifican el espacio religioso francés. Lo más importante es que la transformación de la laicidad francesa ocurre en un contexto de debilitamiento de la potencia estatal y, por consiguiente, de su prestigio. En otros términos, en los últimos veinte años, el nuevo liberalismo económico ha aflojado el rol del Estado francés. El Estado ha dejado de ser un Estado productor (Renault o France Telecom han sido privatizadas); el rol de protección social, a través de la seguridad social y del derecho del trabajo, es cada vez menos importante. Además, el paro se ha vuelto un hecho social estructural en Francia, con más o menos tres

---

<sup>9</sup> Vease Jean BAUBÉROT, *Histoire de la laïcité en France*, o. cit., p. 90.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 93.

millones de desempleados, que representan diez por ciento de la población activa. El Estado fue incapaz reducir esta plaga social.

Por otro lado, la soberanía del Estado francés se ha disuelto bastante. Primero, la globalización económica genera movimientos de capitales imposibles de controlar, lo que traba cualquier política económica. Segundo, la integración creciente en la Unión Europea implicó la renuncia a la moneda nacional por el euro, en 1999. Muchas leyes y reglamentos provienen de hecho de la Comisión Europea, de Bruselas, que intenta homogeneizar el espacio político europeo. Esta integración implica también un auge de los intercambios de mercancías y un desarrollo de la inmigración europea y no europea. Francia, que era el Estado nación por excelencia desde 1789, se transforma rápidamente.

En este contexto, la ideología nacional y republicana parece poco adecuada a la modernidad transnacional y a sus terribles efectos sobre la economía francesa. La laicidad no escapa a esta crisis del ideal republicano. Como bien lo hemos visto, la creación de un sistema de enseñanza primaria y secundaria no religioso, obligatorio y público fue el corazón de la laicidad francesa. Ahora bien, ni los profesores ni los alumnos comparten más la *fe* republicana. Se suponía que la escuela pública podía ser un modo de subida en la escala socioeconómica. Para generaciones de hijos de campesinos y obreros franceses, la escuela proporcionaba la esperanza de no tener el destino de sus padres, de tener bastante instrucción para trabajar en una oficina. La crisis económica ha destruido esta idea de progreso por la educación. Como bien lo muestra Jean-Pierre Terrail,<sup>11</sup> los niños de las clases populares tienen la probabilidad mayor de fracaso escolar y, por consiguiente, de ser desempleados, aunque se suponía que todos tenían las mismas oportunidades en la escuela laica. La ideología de la igualdad republicana no resiste frente a los hechos: la escuela no permite más el progreso social de las clases bajas. En situación de fuerte crisis económica, los más ricos usan la escuela pública mucho mejor que los más pobres. Esto implica que las clases populares pierden su *fe* en la escuela pública como *elevador social*.

En este contexto de aflojamiento del universalismo republicano, se desarrollan otras fuerzas ideológicas, especialmente el islam. El desarrollo de esta religión en Francia plantea problemas muy distintos a los que conocimos hace un siglo, con el enfrentamiento entre Estado republicano y Iglesia Católica.<sup>12</sup> Francia tiene hoy sesenta y tres millones de habitantes, entre los cuales cuatro o cinco millones son musulmanes (no hay cifras fiables). La población musulmana de Francia llegó mayoritariamente en los años 1950 y 1960, desde África del Norte, cuando la economía europea era floreciente. Estos inmigrantes no han vuelto a su país de origen. Sus hijos, nacidos en Francia, son hoy franceses, pero se encuentran en el escalón más bajo de la jerarquía social. Viven en suburbios de grandes ciudades, en inmuebles de mala calidad. Uno de sus recursos simbólicos y políticos es la *conversión* al islam, puesto que, aunque nacidos en familias árabes, consideran que sus padres practican un islam *cultural*, no auténtico.

Frente a esta población musulmana y francesa, la posición laica del Estado francés ha cambiado. En la relación conflictual Estado-Iglesia, se trataba para la República de luchar contra una institución bien identificada. En el caso del islam, el problema es diferente: el islam no tiene clero ni organización central, lo que implica una ausencia de interlocutor con el cual negociar. Así, en 1989, algunas alumnas musulmanas no quisieron quitarse el velo en las escuelas, aunque las leyes de Jules Ferry imponían la laicidad del espacio educativo (en aquella época se trataba de los crucifijos en las

---

<sup>11</sup> Jean-Pierre TERRAIL, *De l'inégalité scolaire*, París, Editions de La Dispute, 2002.

<sup>12</sup> Olivier ROY, *La laïcité face à l'islam*, París, Stock, 2005.

paredes). El Estado no pudo hablar con ninguna autoridad musulmana legítima. La crisis de las alumnas veladas se reprodujo en los años 2000, con mayor amplitud, y finalmente la Asamblea Nacional votó en marzo 2004 la prohibición de todo signo o vestido *ostensiblemente* religioso, lo que incluye el velo de las musulmanes, pero también la kipá de los judíos y las grandes cruces de los cristianos. Los signos religiosos discretos no fueron prohibidos: la ley lucha contra el proselitismo religioso en las escuelas. Un año después del voto de la ley, cuarenta y siete alumnas musulmanas veladas habían sido expulsadas de las escuelas públicas.

En este contexto de tensión alta con los musulmanes, no existían mediadores institucionales entre el gobierno y esta comunidad. Ahora bien, la ley de 1905 prevé que el Estado no reconozca ningún culto. En otros términos, la República no debe intervenir en asuntos religiosos, pero puede negociar con la Iglesia, en tanto asociación de derecho civil. En el caso del islam, estas asociaciones no existían en Francia, o eran manipuladas desde el extranjero. Precisamente por eso, varios gobiernos franceses decidieron al final de los 1990 *fomentar* un consejo francés del culto musulmán (CFCM). Vemos claramente que esta decisión es poco conforme al espíritu de la ley de 1905, aunque los gobiernos fueron bastante cautelosos para no tomar decisiones ilegales: la República intentaba crear un islam galicano. Este CFCM existe desde 2003, con miembros electos en las mezquitas, y tiene cierta legitimidad.<sup>13</sup> El objetivo político ha sido cumplido: crear un interlocutor islámico nacional (y no extranjero) que respete la legalidad republicana.

La cuestión de las *sectas* no tiene el mismo nivel de importancia demográfica que la del islam francés. Se trata probablemente de menos de cien mil personas en Francia. Sin embargo, el islam y los nuevos movimientos religiosos hacen parte de un movimiento general de diversificación del campo religioso francés. Estos movimientos han aparecido en Europa en las décadas de 1960 y 1970 en el espacio público, por razones penales: hubo procesos contra la secta Moon o contra la Hare Krishna, en esta época. Las denuncias se centraban en cuestiones financieras (los adeptos daban todas sus propiedades a la *secta*), educativas (los niños no estaban escolarizados) y sexuales (se acusaba al *gurú* de abusar de las adeptas). Entre 1994 y 1997, el grupo llamado Ordre du Temple Solaire organizó suicidios colectivos en Suiza, Francia y Canadá. Más de cincuenta personas murieron, entre las cuales varios niños. Frente a estos delitos y sobre la presión de asociaciones de parientes de víctimas, el gobierno francés creó un organismo de vigilancia de las *sectas* en 1996-1998, llamado desde el 2002 Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires (MIVILUDES). Desde el principio, este organismo ha sido denunciado como una amenaza contra la libertad religiosa (en contradicción, pues, con el artículo 1 de la ley de 1905), puesto que la Iglesia Católica estaba excluida de la vigilancia oficial. Se nota muy bien en este caso que la laicidad *à la française* se fundamenta en la relación con el catolicismo, que históricamente consideraba como religión normal.<sup>14</sup>

## Conclusión

El modelo francés de laicidad tiene dos costados: la garantía estatal de la libertad de conciencia y la secularización del Estado. Este modelo, que se formaliza claramente en los dos primeros artículos de la ley de 1905, es el producto de una larga historia de

---

<sup>13</sup> Malika ZEGHAL, «La constitution du Conseil Français du Culte Musulman: reconnaissance politique d'un Islam français?», en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n.º 129, 2005, pp. 97-113.

<sup>14</sup> Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religion en miettes ou la question des sectes*, París, Calmann-Lévy, 2001.

conflictos entre Estado e Iglesia, que data de mucho antes de 1789, y también es producto de los efectos de la diferenciación de la conciencia religiosa. Hoy, hemos visto que la laicidad francesa se enfrenta con nuevos problemas, producto de la diversificación religiosa (y, en particular, de la implantación duradera del islam), pero también de la debilitación del Estado republicano, tanto en el nivel económico como ideológico.

Las dos vertientes de este modelo no están necesariamente presentes fuera de Francia. A continuación presentamos una tipología que permite entender la laicidad con respecto a los otros sistemas político-religiosos. Cruzando las dos variables que definen la laicidad —separación u organicidad / libertad o coacción— aparecen cuatro tipos de gestión pública de la religión.

	Libertad	Coacción
Separación	1. Laicidad francesa	3. Democracia popular
Vínculo orgánico	2. Monarquía constitucional	4. Teocracia

**1.** Se trata del tipo de *laicidad francesa*, pero es también lo que observamos en los Estados Unidos o en muchas repúblicas latinoamericanas: el Estado no impone ninguna religión ni tiene derecho a perseguir a ninguna de ellas (primera enmienda de la constitución de los Estados Unidos: «*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof [...]*»).

**2.** Este modelo corresponde a las monarquías europeas modernas. En el caso británico, por ejemplo, el monarca es jefe de una Iglesia oficial, pero se garantiza la libertad religiosa.

**3.** No hay que olvidar que las democracias populares de tipo soviético tienen también Estados separados de cualquier iglesia. Sin embargo, en muchos de estos, el Estado luchó activamente contra la religión, basándose en el materialismo marxista, que era la ideología oficial. Hasta principios de la década de 1990, por ejemplo, nadie podía ingresar el Partido Comunista Cubano siendo creyente. Y todos los puestos de alta responsabilidad estaban reservados a miembros del Partido.

**4.** Finalmente, el cuarto tipo conjuga un estado de legitimidad y de organización religiosa, con la intolerancia religiosa. La monarquía absoluta francesa del siglo XVII entra en este tipo, pero podríamos ciertamente incluir aquí la teocracia contemporánea en Irán.

Se trata, por supuesto, de una tipología histórica *weberiana*, y no de esencias atemporales. Podríamos estudiar la génesis y el desarrollo dinámico de estos tipos. Lo hemos hecho aquí con el caso francés, pero una comparación internacional más profunda sería muy útil.



## El eterno conflicto de poderes: Italia y el Vaticano

Claudio Tognonato\*

La democracia italiana se encuentra hoy en una grave crisis. Es sabido que el primer ministro, Silvio Berlusconi, además de ser el líder de una coalición de derechas, es el hombre más rico de Italia (y entre los más ricos del mundo). Es decir que resume el interés privado y el público de todo el país en una síntesis donde los más beneficiados son sus intereses personales. Este hombre es también el dueño de los tres principales canales privados de televisión, que sumados a los tres públicos, le otorgan un predominio absoluto en una área que es hoy fundamental para la construcción social de la realidad. A esto le debemos sumar la propiedad de las principales editoriales, algunas revistas y diarios de circulación nacional.

Esta privatización de la *res publica* se da en un contexto internacional de retroceso del Estado, que se retira de muchas áreas de influencia. Si en otras regiones del planeta se habla de la tendencia a la desaparición del Estado, al menos como se lo había concebido hasta ahora, en Italia este proceso se produce en total detrimento del interés público.

En este cuadro se coloca otra anomalía que debilita ulteriormente al Estado de derecho: en Italia convivimos con un Estado extranjero dentro del propio territorio, la Santa Sede. Esta situación, por cierto no nueva, hoy presenta nuevas problemáticas que nacen de la tendencia hacia la multiculturalidad que caracteriza a la sociedad contemporánea. Los cultos que antes eran minoritarios o inexistentes, ahora tienen un mayor número de fieles, por lo que se hace cada vez más necesaria una efectiva paridad y respeto entre las distintas creencias. La multiculturalidad agrava la anomalía italiana ya que el Estado allí demuestra, a pesar de que constitucionalmente lo niega, su confesionalidad o, al menos, cuán débil es su laicismo.

La convivencia y el conflicto entre la Santa Sede y el Estado italiano se manifiestan a través una multiplicidad de aspectos que parten, en primer lugar, de una coincidencia territorial entre dos entidades legítimas y, en segundo lugar, aunque no menos importante, de la relación entre la Iglesia y las instituciones italianas. Este conflicto de poderes deriva de diatribas que tienen raíces milenarias y, por cierto, no fáciles de sintetizar.

Muchos estudiosos sostienen que entre el cristianismo y el Estado, en su origen, no existe una contradicción de fondo sino más bien un *malentendido* motivado en un escaso conocimiento de los ideales del cristianismo. Demuestran esto argumentando que históricamente las persecuciones no fueron metódicas sino más bien vinculadas a episodios concretos.

Podríamos aquí distinguir dos aspectos: el cultural y el político. Desde un punto de vista *cultural* la diferencia es clara, ya que desde su origen el cristianismo predicó la separación entre la Iglesia y el Estado. Al inicio se trataba de un concepto nuevo, ya que, por el contrario, el paganismo siempre había considerado a la religión como religión de Estado. Esta separación indicó una colocación filosófica más humanista, más ligada a los problemas concretos de la sociedad, que debían ser encarados desde una perspectiva social, más vinculada a la tradición hebrea. El cristianismo combina dos

---

\* Università degli Studi Roma Tre, Italia.



aspectos. Por un lado, el deseo hebreo de vivir en esta tierra una experiencia de liberación; por otro, la convicción griega de que tal realización no es posible. Justamente de ello se desprende la necesidad de crear y mantener separados los dos ámbitos. Es una separación que indica que la Iglesia quiere ofrecer algo más de aquello que ofrece el Estado y, por otra parte, ella quiere señalar que eso que promete no podrá realizarse completamente en la vida terrena. Desde un punto de vista *político*, la diferencia entre el cristianismo y el paganismo era mínima. Si analizamos, por ejemplo, la posición del cristianismo respecto a la esclavitud vemos que no se empeñó en una lucha para obtener su abolición, sino que se limitó a declarar el principio de que todos los hombres son iguales frente a Dios. De este modo lograba armonizar dos diferentes tradiciones culturales: la hebrea, que consideraba la igualdad entre los seres humanos, y la del paganismo, que proclamaba una justicia en el más allá.

En su origen, el Estado romano no entendió esta diferencia; consideró al cristianismo una religión que entraba en competencia con su orden y, por tanto, se trataba de un culto que debía ser perseguido. Pero incluso cuando esto fue comprendido, quedó siempre la sospecha que se pudiese pasar del plano cultural al político.

Evidentemente el conflicto existía, ya que el plano cultural no puede estar separado del plano institucional. Uno debiera derivar del otro. El problema no se planteó mientras el cristianismo se mantuvo como una creencia minoritaria, aunque de todos modos el Estado romano persiguió a los cristianos cuando se encontraba frente a problemas económicos o militares, acusándolo de haberlos provocado.

A partir de este origen, y haciendo un salto de siglos, el problema de la relación entre Estado y cristianismo tuvo en el territorio de Italia (y en parte sigue teniendo) claros problemas de sobreposición de legitimidades.

El Estado pontificio comprendía los territorios bajo el poder temporal de los papas, tierras que formaban parte del patrimonio de la Iglesia, su propiedad privada. En el siglo VII, el papado era el principal propietario de tierras en Italia. Con estos dominios y con las sucesivas donaciones que se producían, el Vaticano pasó a constituir un verdadero Estado, que comprendía casi toda la parte central de Italia. En el año 800 el papa León III coronó a Carlomagno emperador del Sacro Imperio Romano (*romano* porque coincidía en parte con el antiguo imperio romano, *sacro* porque se proclamaba católico).

Durante la época medieval, el control del gobierno papal sobre sus propios territorios fue solamente nominal. Las ciudades más dinámicas se transformaron en comunas. La relación entre el Estado y la Iglesia fue adquiriendo un carácter conflictivo con el nacimiento de los Estados nacionales (siglos XV a XVIII) y con los cambios introducidos por la reforma protestante, que comenzaron a consolidarse y generar márgenes mayores de autonomía entre el poder constitucional y las iglesias nacionales.

En 1861, con la formación del Estado italiano, fueron anexados buena parte de los territorios del Estado Vaticano. Este dejó de existir el 20 de setiembre de 1870, con la ocupación de Roma por Vittorio Emanuele II de Savoya. El contraste entre el Estado pontificio y el italiano duró hasta 1929 cuando Benito Mussolini firmó los Pactos Lateranenses.

Los Pactos Lateranenses establecieron el mutuo reconocimiento entre el Estado Vaticano y el italiano y comprendían tres aspectos distintos. El primero se refería al reconocimiento de la independencia y soberanía de la Santa Sede y la creación del Estado de la Ciudad del Vaticano. El segundo establecía un concordato que definía las relaciones civiles y religiosas entre Italia y la Iglesia. Por último, el tercero reconocía la necesidad de resarcir a la Santa Sede de las pérdidas sufridas en 1870, a través de un acuerdo económico. Los Pactos Lateranenses fueron ratificados en la Constitución de

1946 y sucesivamente modificados por el concordato firmado entre la Santa Sede y el Estado italiano en 1984.

La actual Constitución italiana, redactada en 1946, es el resultado de un compromiso entre distintas fuerzas políticas y culturales que se habían opuesto al régimen fascista —por un lado, liberales y católicos, y por otro, socialistas y comunistas. Con fundamento en este acuerdo se estableció también un compromiso institucional entre el Estado y la Iglesia Católica.

Veamos en particular tres artículos de la Constitución italiana (7, 8 y 19).

**Art. 7.** El Estado y la Iglesia Católica son, cada uno en su orden, independientes y soberanos. Sus relaciones están reguladas en los Pactos Lateranenses. Las modificaciones de los Pactos, aceptadas por ambas partes, no requieren ningún procedimiento de revisión constitucional.

La formulación de este artículo se considera contradictoria. Por un lado dice que el Estado y la Iglesia son «independientes y soberanos», mientras por otro dice que sus relaciones serán reguladas por los Pactos Lateranenses. Es decir que para entender el artículo es necesario recurrir a lo que dicen estos pactos. Pues bien, el artículo 1 de estos pactos dice:

Italia reconoce y reafirma el principio consagrado en el artículo 1 del Estatuto del Reino del 4 de marzo de 1848 en el que la religión católica apostólica romana es la única religión de Estado.

Cabe entonces preguntarse cómo puede el Estado italiano ser «independiente y soberano», como reza el artículo 7 de su carta magna. El conflicto fue solucionado sólo en 1984, cuando las partes decidieron modificar el concordato, que en su protocolo adicional dice ahora:

No se considera más en vigor el principio, en origen tomado de los Pactos Lateranenses, que reconocía a la religión católica como única religión del Estado italiano.

Ahora la Iglesia trata de no obstaculizar la acción del Estado siempre que este acepte un relativo reconocimiento, al menos en lo que se refiere a algunos privilegios económicos, políticos y culturales. En este sentido, en 1984 la última revisión del concordato solo ha modificado parcialmente la sustancia del artículo 7 de la Constitución. Quedan en pie otros motivos de conflicto. El Estado ha renunciado a la confesionalidad, es decir a la religión de Estado, aunque de hecho continúa sirviéndose del concordato para regular sus relaciones con la Iglesia Católica.

Mientras que, por un lado, el Estado italiano afirma su soberanía en materia de derechos políticos, por otro se ve obligado a negarla, aceptando que en su mismo territorio exista otro Estado soberano (si bien el texto dice «cada uno en su orden»). De este modo se declara legítima la existencia de otro ente y, de hecho, la Iglesia puede cada vez eximirse, aduciendo la propia soberanía, de aplicar las normas emanadas por el Estado italiano.

También debería ser el Estado el que reconociera a la Iglesia una independencia en los límites previstos por la ley. Italia debería asegurar, sin necesidad de pactar, la no injerencia en los asuntos eclesiales. Obviamente no se trata de afirmar que el Estado italiano debería ocuparse de los asuntos religiosos de la Iglesia, sino que la soberanía de la Iglesia debería ser simplemente reconocida en forma unilateral por el Estado, mientras que por su parte la Iglesia debería aceptar ejercer su soberanía en materia religiosa en el marco del riguroso respeto de la Constitución italiana, como lo hacen los

demás cultos. Toda manifestación religiosa puede ser tolerada solo si respeta el orden constituido. Si estamos frente a dos poderes equivalentes o a una diferenciación solo formal, la soberanía misma del Estado pierde completamente vigencia.

La Ciudad del Vaticano no es en realidad una ciudad sino un Estado, con una superficie cercana a un kilómetro cuadrado, que surgió en 1929 y que goza de todas las prerrogativas de los Estados modernos, donde los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial son ejercidos por un monarca, el Sumo Pontífice. La extraterritorialidad del Estado pontificio lo protege de cualquier demanda que puedan ejercer el Estado italiano o sus ciudadanos. Para citar un caso, la Corte Suprema, en 1987, y la Corte Constitucional, en 1988, consideraron que los dirigentes del Istituto Opere di Religione (IOR), implicados en la quiebra fraudulenta del Banco Ambrosiano, es decir Marcinkus, Mennini e De Strobel, debían considerarse amparados por la inmunidad penal, en virtud del artículo 11 del Tratado Lateranense (L. n.º 810/1929).

Un italiano creyente, en cuanto ciudadano, puede oponerse a las leyes o al gobierno del Estado aduciendo que contradicen su credo, pero este derecho no puede de ninguna manera ser ejercido si constituye una amenaza a la seguridad, a la integridad psicofísica, a la libertad o a los derechos previstos por las leyes del Estado.

**Art. 8.** Frente a la ley todas las confesiones religiosas son igualmente libres. Las confesiones religiosas distintas de la católica tienen el derecho de organizarse según sus estatutos, siempre que no contrasten el orden jurídico italiano. Las relaciones con el Estado se regulan por ley en base a *intese* [acuerdos] con sus representantes.

Evidentemente, este artículo contradice al anterior, porque si por un lado el Estado admite su propia laicidad reconociéndose neutral frente a todas las religiones, por otro admite también que frente a una religión no es neutral sino parte. Con ello queda sin efecto su paridad.

Si volvemos al artículo 7 después de haber leído el artículo 8, vemos con claridad que la paridad entre las religiones es solo formal y la formulación del artículo 8 carece de sentido, ya que no todas las religiones son igualmente libres. O más bien, como se usa decir en Italia, «todas las confesiones religiosas son igualmente libres frente a la ley, excepto la católica, que es más libre».

Por otro lado, mientras entre la religión católica y el Estado italiano rige un concordato, las demás religiones no tienen derecho a un trato similar: con ellas se establecerán simples acuerdos (*intese*). Un acuerdo se puede romper fácilmente, no así el concordato.

El Estado italiano no ha establecido con claridad cuál es el valor que le asigna a la laicidad. Es confuso y delega esta definición en la Iglesia católica. Si por laicidad entendemos la plena autonomía de pensamiento y de acción de los ciudadanos respecto a las autoridades religiosas, a través de la Constitución el Estado italiano se transforma en el representante secular de la Iglesia católica, que por medio de él continúa ejerciendo su poder terreno.

Por último, el artículo 19 dice:

Todos tienen el derecho de profesar libremente su propia fe religiosa en cualquier forma, individual o asociada, de hacer propaganda y de ejercitar en privado o en público el culto, siempre que no se trate de ritos contrarios a las buenas costumbres.

Este artículo reconoce ampliamente la libertad de practicar el propio culto y de realizar los ritos que ello prevé, siempre que no se opongan a lo que se consideran las buenas costumbres. Esta amplia libertad no contempla la libertad de no practicar

ninguna religión y no prevé la posibilidad de hacer, por ejemplo, propaganda a favor del agnosticismo o del ateísmo. Esto también es indicativo del estado de la laicidad en Italia.

En estos últimos meses, la relación entre el Estado y la Iglesia ha sido causa de renovados debates. Frecuentemente, las primeras páginas de los diarios se han ocupado de temáticas relativas al conflicto entre el Vaticano y las instituciones de la República. Se asiste a una continua injerencia de las autoridades católicas en las cuestiones políticas. Los que preveían un pontificado más silencioso y discreto que el anterior han cambiado de idea rápidamente.

Uno de los últimos ejemplos de esto es el mensaje que envió el 15 de octubre del 2005 el papa Benedicto XVI al congreso sobre «Libertad y laicidad», realizado y organizado por el presidente del Senado italiano, Marcello Pera (perteneciente a la coalición de gobierno que actualmente preside Silvio Berlusconi y amigo personal del pontífice, con quien ha publicado el libro *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*). En el mensaje, el Papa ratifica que «Los derechos fundamentales no son creados por el legislador sino que están inscritos en la naturaleza misma de la persona humana y por lo tanto son reconducibles al creador [...] La dignidad del hombre y sus derechos fundamentales representan valores previos a cualquier jurisdicción estatal».

No se trata de una posición novedosa: según este punto de vista, el derecho natural está por encima de las leyes del Estado. Existe un legislador supremo que ha dictado a los hombres una ley superior y eterna, una ley que tiene la ambición de regular la vida de los seres humanos y de defenderlo contra toda forma de relativismo, desconociendo la inevitable contingencia humana ligada al tiempo y al espacio.

¿Cuáles son los derechos fundamentales de que nos habla el Papa? No es difícil entenderlo: se trata de la familia, del matrimonio y de la sexualidad. Se trata de defender al matrimonio, la pareja heterosexual, y de oponerse a toda regulación que tienda a dar un reconocimiento jurídico a otras posibles uniones. Es la lucha contra los contraceptivos en todas sus formas.

Estas son las prioridades. La multiculturalidad y el diálogo quedan relegados frente a propuestas que pretenden imponer en forma absoluta una cultura a todo el planeta. Por otro lado, priorizar temáticas como el sexo, la familia o el matrimonio hacen relegar aquellas vinculadas a los males fundamentales que acosan a la humanidad, como las guerras, la pobreza y las enfermedades como el sida. Estas temáticas pasan a un segundo orden. Lo importante es reivindicar que «los derechos no los establece el Estado sino Dios». Las instituciones públicas de todo el mundo —según Ratzinger— deben reconocer la existencia de un orden superior y someterse a él. La Iglesia está por encima del Estado, por encima de las leyes y los derechos. Ella está llamada a vigilar la aplicación de la ley divina.

Todo esto, en el fondo, no es más que la posición clásica de la Iglesia. Lo que hoy sorprende a los italianos es la respuesta de las instituciones civiles que, más allá de pactos y reconocimientos constitucionales, se somete a la autoridad papal. La posición del presidente del Senado es emblemática. Agradece al Papa su mensaje y agrega: «Santidad, sus palabras son para nosotros un punto de referencia y una agenda cultural y política. [...] Nos reconocemos en el principio del primado de la persona y de la dignidad del hombre, que son anteriores a la legislación del Estado». El que habla es el presidente del Senado italiano, un país donde el catolicismo ha dejado de ser religión de Estado.

Como si no bastase, Marcelo Pera invita a los obispos a hacer más aún; los invita «a tener más coraje» y defender los valores de la Iglesia, porque «en este momento la

parte católica es la más débil en Italia [...] debería otorgarse una medalla a aquellos católicos que tienen la fuerza de levantar la cabeza contra esta desenfrenada campaña laicista».

Los ejemplos son muchos y cotidianos. Hace solo unos días, el Ministerio del Ambiente, a través de una circular interna, anunció que debía ser colocado un crucifijo en cada una de las más de mil oficinas de su edificio. Adujo que, a través de esta forma, se «exaltarán los valores del espíritu en un momento histórico en el que demasiado a menudo ellos son olvidados para hacer prevalecer aquellos de la materialidad».

En Italia, como en toda nación democrática, es necesario que aprendamos a convivir y a respetar a los otros, también a los otros cultos, así como a las distintas formas de no creencia. Es necesario oponerse a toda forma de dogmatismo y fundamentalismo para aprender a vivir con los demás, no solamente porque la común creencia une, sino también y sobre todo porque esas mismas creencias dividen. Más que vencer se trata de convencer.

## Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú

Catalina Romero\*

En este seminario hemos tenido, por un lado, presentaciones teóricas que han mostrado el tema de la laicidad desde la sociología y desde la filosofía, y por otro, ponencias que han presentado el fenómeno de la laicidad en sociedades concretas, mirando a las relaciones entre iglesia y Estado, y a las construcciones de espacios, diferenciados o no, entre ellos.

Yo entraré desde el marco de las relaciones entre Iglesias, Estado y sociedad civil para acercarme al tema de la laicidad en el Perú, poniendo el acento en el tema específico de nuestro seminario, que es repensar la religión entre lo público y lo privado en el siglo XXI. Analizaré el fenómeno en el Perú, porque es bastante diferente a los casos que hemos tratado en torno al Río de la Plata y en Europa, Francia, Italia y el País Vasco. Y luego haré una reflexión sobre el marco teórico.

Hay una aparente irrelevancia del tema del laicismo en la mayor parte de la historia republicana del Perú. Ello hasta el siglo XXI, en que se discute acaloradamente el tema a propósito de la reforma constitucional propuesta en el 2002, en la cual un congresista de izquierda propuso un Estado laico.<sup>1</sup>

Cuando en 1821, año de la independencia, culminó la guerra entre españoles americanos y españoles peninsulares, con batallas finales más latinoamericanas que peruanas, alrededor de la mitad del clero diocesano decidió participar, como parte de la sociedad civil criolla en formación que estaba en condiciones de pensar en la creación de una nueva república, soberana e independiente. La otra mitad del clero diocesano no participó y se fue a España, junto a la mayoría de los religiosos, abandonando propiedades y parroquias. De los siete obispos, solo uno, el de Arequipa, se quedó en el Perú por razones pastorales, para no abandonar a sus fieles. El resto abandonó el nuevo país junto los españoles peninsulares.

La mitad de los miembros del primer Congreso peruano eran sacerdotes, y también fue elegido para presidirlo un sacerdote, Toribio Rodríguez de Mendoza, quien juró el cargo para renunciar inmediatamente y dejar el lugar a un laico.

El clero secular estudiaba en la universidad sus años de filosofía y recién después se dividían las carreras hacia las leyes o hacia la teología. Compartían una formación y un lenguaje que los hacía parte de la sociedad civil. En su libro sobre Rodríguez de Mendoza, el filósofo peruano Noé Zavallos,<sup>2</sup> muestra que este sacerdote fue entendiendo la noción de soberanía como una cualidad que pertenece al pueblo y no al monarca, y cómo fue disociando la idea del monarca como jefe de la iglesia, de la de jefe político, para justificar la rebelión política, distinguiéndola de la fidelidad eclesial. Como miembro de la Iglesia prefirió no presidir el Congreso, que sí aceptó presidir como ciudadano de la nueva república. Diferenciación y quizá laicismo practicado más que debatido, aunque hoy se está mirando la historia nuevamente y quizá hubo debates que no hemos analizado suficientemente.

---

\* Pontificia Universidad Católica del Perú.

<sup>1</sup> Se trata del congresista Javier Diez Canseco, único firmante del proyecto presentado.

<sup>2</sup> Noé ZEVALLOS, *Toribio Rodríguez de Mendoza y el pensamiento ilustrado en el Perú*, Lima, Instituto Riva Agüero, n.º 39, 1961.

Ganada la independencia, se solicitó a la Santa Sede el derecho de patronato republicano, el que no fue concedido tan fácilmente. Tomó más de cincuenta años obtenerlo y, mientras tanto, funcionaba un patronato de facto, ejercido por el gobierno, que proponía obispos, parroquias, etcétera. La Santa Sede aceptaba y confirmaba, aunque decía que decidía y solo tomaba como sugerencia las propuestas del Perú. En 1874, la Santa Sede concedió el patronato, que fue suscrito por el Perú en 1880, bajo el gobierno de Piérola.

Esta historia viene al caso para explicar que en la creación del Estado peruano el tema religioso no dividió a los fundadores. Era más importante afirmar el dominio del nuevo Estado sobre un territorio y una población que hasta entonces habían sido dominados por la monarquía española. Para ello, el proyecto de construcción de una sociedad civil desde el Estado era una prioridad evidente. El debate entre liberales y conservadores incluía el tema de las libertades individuales, de la propiedad privada, de las grandes masas indígenas, que vivían en comunidades y pueblos, y tenían propiedades comunales protegidas por leyes del Virreinato.<sup>3</sup>

El tema religioso, siendo importante, tiene un lugar secundario en la discusión identitaria en el Perú. No es un clivaje que marca la distinción entre liberales y conservadores, como sí lo fue en otros países.

Hacia finales del siglo XIX, la Iglesia Católica logró recomponerse en el territorio, porque regresaron las congregaciones y se ordenó clero peruano. Se dice que a finales del siglo, después de la guerra con Chile, la mayoría del clero era peruano y había una iglesia fuerte.

A comienzos del siglo XX el sur andino, que es una zona de haciendas ganaderas y una ruta comercial hacia Buenos Aires, tenía una iglesia conservadora, que hacía intentos frustrados de formar un partido católico, periódicos católicos, y que se resistía —con apoyo del Estado, del que formaba parte— a la entrada de predicadores protestantes difusores de la Biblia, sobre todo a los adventistas, invitados a Puno por Manuel Zúñiga Camacho para abrir escuelas para los indígenas.

## 2. El siglo XX

El Perú es un país grande pero, en términos de sociedad civil, la frase que se acostumbraba a decir era: «el Perú es Lima», a la que podríamos añadirle dos ciudades más: Arequipa y Trujillo. Probablemente en estas tres ciudades y en el Cusco se concentraba el clero. El resto del país tendría uno o dos sacerdotes diocesanos en la ciudad más importante, desde donde salían en misiones de bautizo y celebración de fiestas una vez al año. En estas ciudades estaba concentrado el clero y el poder de la Iglesia. Las provincias de la sierra eran territorios semiliberados del control religioso, con jóvenes escolares ilustrados que a veces hablaban francés, leían poesía y literatura francesa, se informaban de las nuevas corrientes de pensamiento y leían la Biblia protestante traída por visitantes, sin mayor intención que la de ser contestatarios.

Al comenzar el siglo XX, Manuel González Prada, intelectual crítico, fustigaba la trilogía de poder que existía en las provincias: el gobernador, el cura y el juez, quienes representaban a los grupos de poder en los pueblos, manteniendo la dominación y el atraso.

---

<sup>3</sup> Por eso es que algunos historiadores dicen que durante la república se volvió a perjudicar a los indígenas, al reconocerles derechos individuales y libertades que no habían conocido ni practicado anteriormente, que les cambiaba las reglas de juego, que ellos ya habían aprendido y manejaban, y que permitieron que les hicieran vender tierras, ser expulsados de sus propiedades, o enfeudados nuevamente pasando de las encomiendas a los latifundios.

Más tarde aparece el primer movimiento laicista en el Perú, con el APRA —partido que usaba el lenguaje religioso y metáforas bíblicas (Vega Centeno)— bajo la influencia de Mc Kay, predicador protestante, amigo de Haya de la Torre, que se oponía a la relación de la iglesia con el Estado. Este movimiento salió a las calles para oponerse a la consagración del Perú al Corazón de Jesús (alrededor de 1920), y logró su objetivo.

Marco Huaco, abogado adventista, miembro del SIER, dice en su tesis sobre el derecho de la religión, que el siglo XX puede dividirse en tres momentos, desde el punto de vista de las religiones: 1) el período de la tolerancia, que comenzó con la Constitución de 1915, diez años después de la separación entre iglesia y Estado en Francia, y su repercusión en América Latina; 2) el período de la libertad religiosa, marcado por la Constitución de 1979, en que se separan Iglesia y Estado dando fin al patronato, y 3) el período de la lucha por la igualdad religiosa, que se abre con la discusión sobre la reforma constitucional en el 2002.

En estos tres momentos hay que tener en cuenta el contexto internacional, el tipo de régimen político que ordena las relaciones entre Estado y sociedad civil, y el poder de la Iglesia, ya sea como parte del Estado o del lado de la sociedad civil.

La Constitución de 1915, dentro del régimen de patronato, reconoce la libertad de cultos en lugares públicos. A partir de entonces cesó la persecución de los predicadores y difusores de la Biblia, y ellos pudieron establecerse en el Perú y abrir colegios. En la misma Constitución se aprobó el derecho al divorcio. La Constitución de 1933 recorta el derecho del culto en lugares públicos, pero mantuvo la libertad de culto en locales privados.

El segundo período es el de la libertad religiosa, que se afirma con la separación entre Iglesia y Estado, y con el fin del patronato, en la Constitución de 1979. Esto dio lugar a un concordato entre el Perú y la Santa Sede. La separación tuvo lugar a iniciativa de la Iglesia, en pleno proceso de transición a la democracia, con una propuesta de texto que va a ser aprobada por la asamblea constituyente presidida por el APRA, casi en la forma en que fue presentada. El artículo 86 dice:

Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones.

El modelo, en este caso, no fue el francés, sino el español. Terminado el patronato, la Iglesia ganaba en autonomía pero el Estado seguía comprometido en prestarle su colaboración, reconociendo su aporte particular sobre otras religiones, aunque se abría la posibilidad de colaboración con otras confesiones.

El tercer período es ya en el siglo XXI. Esta vez el debate pone el tema del Estado laico sobre el tapete. Un congresista de izquierda presenta una propuesta de ley para que el Estado sea laico, y es apoyado por los movimientos feministas y algunos grupos evangélicos.

La propuesta no prosperó; no era una coyuntura favorable. La Iglesia tiene poder y legitimidad, y los evangélicos no se alían con las feministas. En todo caso, son pequeños grupos, sin apoyo político, que buscaban modificar el artículo de la Constitución para que el Estado colaborara con todas las confesiones. No se logró porque no prosperó la reforma constitucional, pero el Ministerio de Justicia abrió una oficina de relaciones con las iglesias no católicas, donde ellas deben registrarse para ser reconocidas y discutir la colaboración que pueden esperar del Estado.

La Iglesia Católica recibe 1.808.000 soles anuales (alrededor de medio millón de dólares) como total de pagos en planillas a obispos, canónigos y personal diverso, más



las contribuciones indirectas por el no pago de impuestos ni tributos municipales. Se justifica como compensación por los bienes que dejó la iglesia al Estado en diversas épocas. La Iglesia Católica ya no es latifundista, desde la reforma agraria de 1969.

### 3. La sociedad civil

Hecho este análisis de la relación entre Iglesia y Estado a partir del marco legal, ya sea de la Constitución como de los concordatos o acuerdos firmados entre la Santa Sede y el Estado nacional, aún falta extenderlo a los tipos de regímenes políticos con los cuales se ha relacionado la Iglesia (en el Perú cambiaron cada diez años, en promedio, durante el siglo XX), y también a los tipos de regímenes religiosos<sup>4</sup> con los que se ha relacionado el Estado. Una cosa es la Iglesia, representada por la Santa Sede (institución de derecho público internacional); otra cosa son las instituciones de derecho público eclesiástico nacionales; otra, las congregaciones religiosas, y otra las asociaciones de fieles, y las asociaciones civiles, que es la forma en que se organizan las otras iglesias hasta ahora en el Perú y que recién están siendo reconocidas en sus estatus eclesiales.

El marco de sociedad civil permite ir más allá de las relaciones con el Estado y del modelo laicista, para analizar cómo está organizada la sociedad, mirada desde el punto de vista de la misma sociedad y no de la Iglesia o en relación con la Iglesia o las Iglesias.

Desde este modelo, en el Perú tenemos distintas etapas en la formación de la sociedad civil, que incluye nuevos miembros y pone en cuestión las estructuras del Estado, las cuales no incorporan de igual manera a los incluidos.

A comienzos del siglo, con las primeras migraciones de intelectuales y sectores medios de provincias, se da lugar a la formación de una clase obrera y media incipiente en el Perú. El resultado es la formación del APRA y del Partido Socialista, después Comunista. La Iglesia está con las elites limeñas y los hacendados. Los evangélicos son personas, no un movimiento, y toman contacto con estas nuevas clases medias y sus dirigentes. La derecha no puede formar partidos políticos. La Iglesia no tiene una legitimidad autónoma y no contribuye con su peso a la política, como sí lo hace en Chile y en otros países. La crítica de González Prada queda para el registro, pero tampoco está articulada con un movimiento social anticlerical o eclesial y, menos aún, laicista.

El campesinado indígena y las elites provinciales no forman parte de la sociedad civil nacional. No son la base del Estado; no son considerados como ciudadanos, en el siglo XX.

La pregunta por la identidad nacional también está muy presente en el Perú y, a comienzos del siglo, la oposición es entre indigenistas e hispanistas. La propuesta católica (VAB) de la identidad mestiza, clásica tercera vía, busca recuperar lo hispano más que lo indígena.

En los años cincuenta se produce una transformación radical en el país, en términos de expansión de la sociedad civil. Esta adquiere un dinamismo propio, al margen del Estado: las migraciones a las ciudades, los movimientos sociales en el campo, las minas y las ciudades, la formación de nuevos partidos políticos. Entre ellos está la democracia cristiana, que no llega a tener más de 3% de los votos en la elección de 1962, demostrando la poca influencia de la Iglesia en la política, hasta ese momento.

---

<sup>4</sup> Mart BAX, «Religious Regimes and State Formation: Toward a Research Perspective», en Eric R. WOLF (ed.), *Religious Regimes and State Formation. Perspectives from European Ethnology*, Albany, State University of New York, 1991.

Otra vez, la diversidad y la pluralidad no se juegan en el terreno religioso hasta mediados del siglo XX, sino en el terreno de la integración de los campesinos, que dejan de ser indios, en su proceso de participación e inclusión en la sociedad civil. Esto los diferencia, quizá, de los movimientos indígenas de Ecuador y Bolivia.

En esa coyuntura, la Iglesia Católica se renueva y marcha hacia la sociedad civil, enraizándose allí. Se diferencia del Estado en la práctica. Durante una década participa toda la Iglesia (quedan los documentos como testigos) y, luego, lo hacen el clero, los religiosos y los laicos. Allí se encuentra con otras religiones que empiezan a crecer (en los setenta). Y con otras no se encuentran, porque están en diferentes sitios. Por eso no se discute la laicidad del Estado cuando termina el patronato, en 1980, porque la Iglesia está en el pico más alto de su legitimidad social (aunque todavía no había encuestas para demostrarlo).

En la década de los ochenta, la Iglesia enfrenta la violencia, es víctima de ella. Defiende los derechos humanos desde la sociedad civil y con otras religiones. Pero en esta época la jerarquía se diferencia internamente; surgen los movimientos religiosos conservadores, modernos, carismáticos, neotradicionales y se vuelve a dar una presión por recuperar posiciones de privilegio que le permitan a la Iglesia recobrar su relación con las clases dominantes, su antigua relación con el Estado, es decir, el poder de la Iglesia desde posiciones de poder. Estado e Iglesia buscan utilizarse mutuamente, en un contexto de debilidad de la política y del Estado, en cierta manera por la debilidad de sus instituciones, y del orden democrático.

y se vuelve a dar una presión por recuperar posiciones de privilegio que le permitan a la Iglesia recuperar su relación con las clases dominantes, su antigua relación con el Estado, es decir, el poder de la Iglesia desde posiciones de poder (con el Estado, de relaciones de poder con las clases dominantes, de poder en la Iglesia). Estado e Iglesia buscan utilizarse mutuamente,

Algunos obispos y el cardenal que tenía el Perú tomaron posición abierta contra los derechos humanos, se abstuvieron de opinar de la violencia en sus diócesis o apoyaron a los militares en los cuarteles, sin aceptar denuncias (Ayacucho), y se han opuesto al informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, respaldados por laicos de sus movimientos. Este comportamiento ha visibilizado una Iglesia reaccionaria (en el sentido de reaccionar contra movimientos y acciones que buscan la justicia), que junto con las posiciones de conjunto contra las políticas de salud reproductiva, han generado una oposición. El laicismo contemporáneo viene de la oposición a estas posiciones de la Iglesia, por las ONG feministas, con el respaldo de la visión de los intelectuales sobre un *deber ser* del Estado laico.

Pero hay sectores importantes de la Iglesia que mantienen su presencia en la sociedad civil, que se convierte en sí misma en un proyecto, una especie de utopía participativa.

En este espacio de sociedad civil están las asociaciones sin fines de lucro, las ONG, las culturales y las Iglesias. En Perú hay asociaciones interconfesionales que participan de la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza, y de ahí han sido llamadas al Acuerdo Nacional (al que concurren un representante de la Iglesia Católica y uno de las iglesias evangélicas agrupadas en el Concilio Nacional Evangélico del Perú, CONEP).

El problema es que la Iglesia no quiere ser invitada como parte de la sociedad civil sino a título propio. Porque la Iglesia se ve a sí misma como un espacio institucional autónomo, con su propia organización territorial y membresía, que se superpone a la del Estado y la sociedad civil, y que tiene poco que ver con el mercado.

En conclusión, el tema de la laicidad no ha sido un tema importante en el Perú, mientras la Iglesia no ha sido un socio importante del Estado. El tema del pluralismo

religioso y la igualdad de trato a las religiones es lo que preocupa más a las otras confesiones que entran al espacio institucional trazado por el catolicismo. Y para eso puede ser importante un Estado laico pero no laicista. Es decir, un Estado que garantice las libertades individuales de creencia, de asociación, de culto y un espacio público que integre a las religiones a la sociedad civil, con la garantía del Estado.

Pero como en todas las sociedades, los temas que antes eran privados —y adonde había sido relegada la religión—, tales como la sexualidad y la familia, al volverse públicos por los propios actores (sexualidad, salud reproductiva, orientaciones sexuales), hoy se colocan en la esfera pública y adquieren fuerza política. Y la religión interviene recurriendo no solo a su fuerza moral, sino a su capacidad de intervención pública, suscitando nuevas corrientes de laicismo en actores que poco saben o tienen que ver con la religión pero que se están informando para conseguir sus objetivos.

Creo que las categorías de sociedad civil y Estado abren un poco más el sentido de lo que analizamos como Estado laico, y miran la composición de la sociedad desde su propia problemática y no desde la de la religión, la cual marca el campo desde el punto de partida.

Esta vez ha habido debate público, con seminarios y charlas, y con libros publicados sobre el tema por los actores mencionados. Pero jamás hubieran ido a una votación, porque hubieran perdido.

El 98% del pueblo peruano es creyente, aunque la población católica haya disminuido. Probablemente seamos 84% de católicos, 9% evangélicos y 6% adventistas, testigos, mormones y otras religiones.

El país terminó con la relación de patronato en la Constitución de 1979, reconociendo el aporte de la Iglesia Católica «en la formación histórica, cultural y moral del Perú». Terminaba así un tipo de vínculo por el que tuvo de pelear desde el momento de su independencia, ya que la Santa Sede hizo esperar al gobierno peruano cincuenta años para concederle el derecho de patronato. La separación se dio en el contexto del final del régimen dictatorial de Velasco Alvarado, en plena transición a la democracia, a pedido de la Iglesia, con la presentación a la asamblea constituyente de una propuesta de artículo al respecto.

Por un lado, la iglesia progresista, liderada por obispos posconciliares, aprovechaba el nuevo contexto eclesial para ganar una autonomía que venía afirmando durante los años de dictadura, y por otro, garantizaba los términos en los que se daba la separación y dejaba listo un concordato firmado sin aprobación del Congreso.

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

Gerardo Caetano\*

### I. Introducción

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

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

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

---

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

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

## II. Secularización, laicidad y política: la matriz uruguaya

### *Nuevas preguntas, nuevas teorías*

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

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

### *La privatización de lo religioso*

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

## ***Las religiones cívicas y su alternativa***

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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



perfiles de intolerancia ni pretensiones de sustitución frente a las religiones institucionales.<sup>14 15</sup>

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

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

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

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

### ***Secularización, Estado y ciudadanía en el Uruguay moderno***

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

Las interrogantes propuestas remiten sin duda a tópicos particularmente relevantes de la historia uruguaya y no pueden ser abordados en forma adecuada si se autonomiza su estudio del de otras problemáticas y procesos fuertemente conexos con el curso de la secularización en el país. En ese sentido, las formas de esta última tuvieron mucho que ver, por ejemplo, con la modalidad singular a través de la que se procesó aquí —entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX— la delimitación originaria de las fronteras entre el ámbito de lo *privado* y el llamado *espacio público*.<sup>17</sup> En términos generales, puede decirse que este último tendió a configurarse, en el período considerado, en relación directa y casi monopólica con el Estado, y cumplió en el país desde sus orígenes modernos<sup>18</sup> —con mayor o menor éxito, según los distintos momentos— un doble rol instrumental y simbólico: lo primero, en tanto vía privilegiada

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 142 y ss.

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

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 147 y ss.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

### ***Los rasgos centrales del proceso uruguayo***

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

### ***El acontecimiento y sus primeras polémicas***

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

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

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

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

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

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

---

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

<sup>29</sup> *Ibídem*.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

### ***El trámite en el Parlamento y en los otros poderes públicos***

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

El 17 de marzo el problema llegó al Parlamento, al discutirse en el Senado un proyecto de ley del Dr. Gonzalo Aguirre por el que se disponía el mantenimiento de la cruz «en su emplazamiento original y con carácter permanente, en calidad de monumento conmemorativo (de la visita del Papa Juan Pablo II) y en honor del nombrado jefe de Estado». En la fundamentación de su proyecto, Aguirre hacía hincapié en que la cruz «no se mantendría como símbolo religioso ni como adhesión del Estado a una determinada religión», sino en calidad de «monumento conmemorativo de un acontecimiento histórico».<sup>43</sup>

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

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

[...] ese sentimiento de laicidad que prevalece en la vida nacional se ha transformado en una actitud que [...] no creo que haga bien a [...] ninguna sociedad. [...] Han transformado a la laicidad en un profundo escepticismo y por ello [...] se ha vuelto un instrumento de carácter negador de la fuerza espiritual, de la razón o de la raíz espiritual de cada uno de nosotros. [...] Estimo que la laicidad tiene que tener, en ese sentido, un significado de respeto pero no de negación, una actitud con la que y desde la que se exprese la manera de pensar.<sup>47</sup>

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

[...] para mí, la presencia de ese símbolo de carácter espiritual que tanto representa en la vida de nuestra civilización, de nuestro país y de todos los de cuya historia formamos parte, contribuye a que el país [...] sienta las cosas del espíritu como algo que tiene que volver a tener importancia primera en la vida de los seres humanos.<sup>48</sup>

---

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

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 397 y 398.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 421.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 418 y ss.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

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

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

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

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

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

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

El diputado Fau (Frente Amplio) cuestionó directamente a ambos partidos tradicionales, primero a través de una fuerte crítica dirigida en forma directa a la persona del presidente Sanguinetti («un jefe de Estado uruguayo no puede promover medidas que impliquen una lesión al principio de la laicidad») y luego remitiendo a la condición de masón de Manuel Oribe, fundador del Partido Nacional («no tenía la cruz como símbolo, sino un compás, una escuadra, una cuchara, un nivel, una plomada»). Finalmente concluyó: «Setenta años de convivencia pacífica y tolerante desembocan ahora en un punto de discordia en la sociedad uruguaya».<sup>51</sup>

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

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

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 432 y 433.

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

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 631 y ss.

Insistir en su mantenimiento es pretender cerrar o agraviar los ojos de quienes han logrado sobrepasar el oscurantismo espiritual en el que una gran parte de la humanidad aún está sumida. Esta actitud es también un acto de prepotencia (pues queda claro) que esta cruz fue concebida y emplazada para quedarse.<sup>52</sup>

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

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

### *Algunos de los asuntos en cuestión*

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

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

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

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

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 686.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 698.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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



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

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

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

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

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

### ***Sintonías y anticipaciones***

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

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

---

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

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

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

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

#### IV. Los últimos años y sus señales

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Como también se ha podido registrar, el Partido Nacional es aquel en el que las posiciones sobre estos temas han sufrido menos modificaciones. Aun con matices, dentro de la colectividad nacionalista ha persistido un posicionamiento cercano al discurso católico, con fuertes sintonías con las posiciones defendidas por la Iglesia Católica en lo que tiene que ver con temas morales<sup>72</sup> y con las valoraciones más globales sobre las formas más libres y flexibles de relación entre religión y política. Respecto a este último punto aludido, entre otros ejemplos podrían mencionarse los actos religiosos protagonizados por el ex presidente Luis Alberto Lacalle al comienzo y al final de su mandato, así como invocaciones religiosas y expresiones de fe católica protagonizadas por dirigentes nacionalistas al asumir sus cargos durante la administración iniciada en 1990.<sup>73</sup>

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

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

---

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

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

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

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

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

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

También ha habido cambios en el seno de la izquierda, hoy fuerza gobernante en el país. Como señalamos al comienzo mismo de este texto, el actual presidente Tabaré Vázquez, a quien se indica con fuerte argumentación como perteneciente a la Masonería,<sup>77</sup> ha liderado también una nueva concepción en torno al concepto de laicidad que, junto con otros de sus pronunciamientos<sup>78</sup> y decisiones, no ha dejado de generar algunas controversias dentro de las filas frenteamplistas. Pero más allá de todo esto, su renovada visión frente al tema de la laicidad y al de las relaciones entre religión y política, se puso de manifiesto en toda su magnitud en ocasión del discurso que pronunciara al visitar la sede de la Masonería, el 14 de julio de 2005:

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

---

<sup>76</sup> Cf. *El País*, Montevideo, 27 de mayo de 1996, p. 11.

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

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

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

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

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

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

---

<sup>79</sup> Tomado del sitio web de Presidencia de la República.

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

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

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

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

---

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

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>89</sup> Cf. encuestas que al respecto ha realizado en especial Equipos Consultores Mori.

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

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

# La laicidad uruguaya, de la formulación de principios del siglo XX a las realidades del siglo XXI

Néstor Da Costa\*

## Secularización y laicidad: distinciones teóricas y conceptuales

Exponer en las etapas finales de un seminario de las características de este implica un riesgo en torno a la posibilidad de reiterar conceptos ya expuestos por otros colegas en estos días. De todas formas, es necesario visitar algunos conceptos que usualmente han sido utilizados en la producción local en forma disímil, así como hacer el esfuerzo de salir, al analizar este tipo de temáticas, de los padres fundadores de la sociología para enriquecer la reflexión dando cuenta de posiciones y trabajos de investigación científica algo más recientes.

Para comenzar hay que mencionar los términos *secularización* y *laicidad*, que han sido usados muchas veces con un mismo sentido, otras veces diferenciando alguno de ellos y, también muchas veces, con un sentido más ideológico que científico.

## Acerca de la secularización como concepto

Demetrio Velasco nos introducía en la evolución que ha seguido la reflexión en torno a la secularización en los últimos tiempos. Es inevitable referirnos a Casanova,<sup>1</sup> que ha hecho un claro aporte en la identificación de los distintos aspectos a los que se hacía alusión en el término *secularización*.

Durante mucho tiempo se confundió o identificó la secularización con un proceso de modernización social que conduciría inevitablemente a la desaparición de lo religioso. Según se entendía, la temprana separación institucional entre la Iglesia Católica y el Estado, así como el llamado proceso de secularización, implicaban necesariamente, por un lado, la privatización de lo religioso y, por otro, la progresiva desaparición de la religión —uno de los sueños más caros de la Ilustración.

Sin embargo, el dinamismo de los fenómenos religiosos es inequívoco en nuestro tiempo. Lejos de desaparecer, lo religioso está en pleno proceso de transformación, de reformulación en las condiciones socioculturales de la época actual. A propósito de esto, en 1999, Rodney Stark publicaba en la revista *Sociology of Religion* un artículo titulado «Secularization R. I. P. (*rest in peace*)»<sup>2</sup> en el cual se refería a la muerte del término secularización, tal como había sido utilizado.

Casanova ha hecho un aporte significativo al tema, en términos de nuevas perspectivas y vías de clarificación. Citémoslo textualmente:

La teoría de la secularización puede que sea la única teoría que fue capaz de alcanzar una posición verdaderamente paradigmática dentro de las ciencias sociales modernas [...] aparentemente no era ni siquiera necesario demostrarla, dado que todo el mundo la daba por sentada. [...] nunca fue examinada con rigor ni tampoco formulada de forma explícita y sistemática.<sup>3</sup>

---

\* Instituto Universitario CLAEH, Uruguay.

<sup>1</sup> J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000.

<sup>2</sup> R. STARK, «Secularization R. I. P. (*rest in peace*)», en *Sociology of Religion*, vol. 60, n.º 3, p. 249.

<sup>3</sup> J. CASANOVA, o. cit.

Y comenta que, recién en los años setenta del siglo pasado,

Por primera vez fue posible separar la teoría de la secularización de sus orígenes ideológicos en la crítica a la religión de la Ilustración y distinguir la teoría de la secularización como una teoría de la diferenciación autónoma moderna de las esferas religiosa y privada, y separarla también de la tesis que mantenía que el resultado final del proceso de diferenciación moderna sería el progresivo desgaste, decadencia y final desaparición de la religión.<sup>4</sup>

En los ochenta,

[...] tras la irrupción repentina de la religión en la esfera pública, (fue) cuando se hizo claro que la diferenciación y la pérdida de sus funciones sociales no suponían necesariamente la privatización.<sup>5</sup>

La antigua teoría de la secularización se volvió insostenible ante las nuevas realidades y ello le lleva a este autor a tres afirmaciones de diferente entidad y nivel, que estaban incluidas en la vieja definición y que no tienen conexión entre sí:

- i) la secularización como proceso de diferenciación y emancipación estructural de las esferas seculares —principalmente del Estado, la economía y la ciencia— respecto a la esfera religiosa;
- ii) la secularización como decadencia de la religión;
- iii) la secularización como privatización, como desplazamiento a la esfera de lo privado.

El hecho de que estos tres aspectos se hayan dado en algunos lugares en forma simultánea, llevó a afirmar que eran un solo fenómeno, cuando en realidad son tres procesos diferenciados, de los cuales solo el primero parece ser un proceso estructural de largo plazo e irreversible, en tanto que el segundo no ha soportado la fuerza de los hechos, y el tercero ha demostrado ser diferente según las sociedades en que se manifiesta; mientras en algunas se expresa en lo privado, en muchas otras se expresa en lo público y, en los últimos tiempos, se produce una *desprivatización* de lo religioso.

Además de esta confusión conceptual, otro error común ligado a la afirmación de la decadencia de la religión fue el de confundir práctica cultural con religión o religiosidad. Por ello, cuando se daba cuenta —desde lo cuantitativo— del descenso de prácticas culturales se infería un descenso de la religiosidad o de las creencias. La religiosidad y las creencias no son reducibles a las prácticas culturales; las trascienden ampliamente.

Un claro ejemplo de esta visión puede encontrarse en el trabajo de Carlos Rama, sobre la religión en el Uruguay, del año 1964.<sup>6</sup>

Recordemos que las instituciones religiosas no son sino una manifestación histórica concreta del fenómeno religioso, pero no son todo el fenómeno religioso ni pueden abarcarlo. Intentar entenderlo, explicarlo y conceptualizarlo exige dejar de lado enfoques lineales, simplistas, que no dan cuenta de la complejidad de la vida societal, y aproximarse a ellos con una mirada atenta y crítica que no confunda los componentes con el conjunto.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Ibídem.

<sup>5</sup> Ibídem.

<sup>6</sup> C. RAMA, *La religión en el Uruguay*, Montevideo, Nuestro Tiempo, 1964.

<sup>7</sup> N. DA COSTA, «El espacio de lo religioso a veinte años del retorno a la democracia», en G. Caetano (coord.), *Veinte años de democracia. 1985-2005: miradas múltiples*, Montevideo, Taurus, 2005.

Probablemente el peso de lo ideológico, más que de lo científico social, ha sido muy fuerte en nuestra sociedad al intentar leer esta realidad.

## **La laicidad**

El término *laicidad* es un concepto polisémico y se utiliza según variadas circunstancias con significados o énfasis diferentes. Es necesario salir de lo abstracto y vago para avanzar hacia la comprensión más precisa de la realidad que este término quiere evocar (más adelante analizaremos los distintos énfasis que se encuentran en el debate público sobre laicidad que cíclicamente se expresa en el Uruguay).

Hablar de laicidad es una referencia para iniciados, como menciona Poulat. Este autor la define como el producto de acuerdos llegados entre un cierto número de opciones fundamentales o entre adversarios que se combaten en función de esas opciones.<sup>8</sup>

En Uruguay, la laicidad como expresión concreta del proceso de secularización en que se reconoce la diferenciación de esferas entre lo religioso y lo secular, y se expresa jurídicamente en la separación de Iglesias o religiones y Estado, se presenta como un valor altamente compartido por el conjunto de la sociedad.

Recordemos que, en este país, la separación entre Iglesia Católica y Estado se concretó en la Constitución de 1918, luego de un largo proceso de enfrentamiento entre actores sociales que pugnaban por la construcción del novel Estado uruguayo y la ocupación de lugares sociales.<sup>9</sup>

## **Una saludable y necesaria capacidad crítica**

El déficit del pensamiento universitario en esta temática es más que claro. No se aprecian esfuerzos o intentos por comprenderla como una temática social, pese a que forma parte importante del discurso público.

Resulta asombrosa la incapacidad que ha tenido la sociedad uruguaya para pensar críticamente sobre muchos aspectos de su vida colectiva, debido a que, de alguna forma, implica ir contra la corriente o apartarse de las seguridades dadas por el amplio camino ya transitado por otros en la teoría.

El tema de la laicidad es uno de esos aspectos que —paradojalmente— traspasó un umbral y parece haberse colocado más allá de los simples mortales; es como si se hubiera transformado en un dogma (cuasi religioso). Además, parece ser parte de una convicción inmovilista de la sociedad acerca de sí misma. Es como si el tema se hubiera cerrado en una fórmula, en una campana de cristal, de una vez y para siempre, como si los cambios socioculturales, tecnológicos, comunicacionales, laborales, etcétera, de los últimos cien años —ni más, ni menos— no debieran tocar aquello que cristalizó para siempre y que no debe cambiar.

Si por algo se caracterizan las sociedades, y más en los últimos veinte años, es por su dinámica de cambios. Por ello, repasaré el contexto y condiciones en que se forjó la separación entre Iglesia Católica y Estado a fines del siglo XIX y comienzos del XX en el Uruguay, y luego repasaré los hechos y el contexto de los debates cíclicos sobre la laicidad en los años más recientes.

---

<sup>8</sup> E. POULAT, *La notre laïcité publique: La France est une République laïque*, París, Berg International, 2003.

<sup>9</sup> G. CAETANO y R. GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Montevideo, Taurus, 1997.

## El proceso secularizador

El proceso secularizador uruguayo fue peculiar en América del Sur. Es necesario caracterizarlo repasando sus acontecimientos centrales.

Siguiendo el caso francés, con su carga de ilustración y jacobinismo,<sup>10</sup> inspirador de las elites constructoras del Estado uruguayo a fines del siglo XIX y comienzos del XX, se procesó en el Uruguay de esa época un fuerte enfrentamiento entre el naciente Estado uruguayo que reclamaba para sí el control de diversos aspectos de la vida colectiva, y la Iglesia Católica, que administraba determinados espacios que hoy se entienden como propios del Estado.

Esa pugna por posiciones sociales y políticas<sup>11</sup> se dio en un marco de la visión que la Iglesia Católica preconizaba desde Roma, esto es, el rechazo frontal y el combate intransigente a la modernidad.

Por el otro lado, las elites que conducían este proceso desde el Estado estaban fuertemente inspiradas en el caso francés y esgrimían un claro jacobinismo (que lamentablemente nos acompaña hasta nuestros días).

Es necesario aclarar que este conflicto tuvo dos niveles, si se pone atención en el actor Iglesia Católica: por un lado, hacia afuera de ella y, por otro, interno a ella. Se procesaba también una fuerte pugna entre las dos principales tendencias dentro de la Iglesia Católica, una comprometida en una ofensiva romanizadora y ultramontana, conforme a la posición del papa Pío IX, y la otra, de orden más liberal, no dogmática, antiultramontana.

Se expresó aquí una doble tensión: «[...] se notó dentro de la Iglesia una tensión que llevó al conflicto entre una línea fuertemente ortodoxa y ultramontana, y una línea liberal».<sup>12</sup>

Ese proceso de largo y duro enfrentamiento entre Estado naciente e Iglesia Católica tuvo entre algunos de sus importantes jalones, los siguientes:

- i) segunda mitad del siglo XIX: el primer obispo católico del Uruguay desarrolló una tarea de unificación interna, en consonancia con Roma y en seguimiento a Pío IX y su Syllabus. La unificación se hizo sobre la base de la primacía de su postura y de la expulsión del país de las corrientes católico-masónicas (que se encarnó en la expulsión de los franciscanos, representantes de las corrientes más liberales).
- ii) 1861: secularización de los cementerios
- iii) 1863: destierro del obispo de Montevideo, en función de decisiones encontradas con el gobierno.
- iv) entre 1865 y 1878, el *conflicto intelectual*: fuerte enfrentamiento en los medios de comunicación y en centros de pensamiento liberales y católicos.
- v) 1877: Ley de Educación, que desconfesionalizó la educación.
- vi) 1879: Ley del Registro Civil. Este pasa a manos del Estado;
- vii) 1885: Ley de Conventos, por la que se declara sin existencia legal a todos los conventos;
- viii) 1885: Ley de Matrimonio Civil. Imposibilidad de casarse por Iglesia sin previo casamiento civil;

---

<sup>10</sup> Corriente de la revolución francesa que proclamaba una voluntad de unificación a través de la eliminación de todos los factores individuales o colectivos de diversidad.

<sup>11</sup> G. CAETANO y R. GEYMONAT, *La secularización uruguayana (1859-1919)*, o. cit.

<sup>12</sup> P. RODÉ, *Promoción del laicado*, apuntes tomados en los Cursos de Complementación Cristiana, Montevideo, 1963.

- ix) Los congresos católicos: Unión Social, Unión Económica y Unión Cívica. Estrategia de enfrentamiento de la Iglesia Católica de la secularización a través de congresos y de la fundación de espacios en la vida social, de núcleos de resistencia y de creación de áreas católicas en paralelo, como por ejemplo sindicatos, partidos políticos, etcétera;
- x) 1907: Ley de Divorcio;
- xi) 1906: remoción de los crucifijos de los hospitales;
- xii) 1907: supresión de toda referencia a Dios y a los evangelios en el juramento de los parlamentarios;
- xiii) 1917: reforma constitucional con separación legal y real entre Iglesia y Estado;
- xiv) 1919: secularización de los feriados (cambio de denominación de los feriados; por ejemplo, Navidad por día de la familia, Semana Santa por Semana de Turismo, etcétera);
- xv) Secularización de la nomenclatura de las poblaciones (cambio de nombre de más de treinta poblaciones con nombres de santos por nombres laicos);

El texto de la Constitución de 1917, en su artículo 5.º, expresaba lo siguiente:

Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose solo las capillas destinadas al servicio de los asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones.<sup>13</sup>

Hay que rescatar que pese a que la Constitución uruguaya ha sido modificada muchas veces en el último siglo, sin embargo, el artículo referido no ha sido tocado y mantiene su redacción original.

Los debates de la época son bien elocuentes<sup>14</sup> y muestran con claridad las posiciones en pugna.<sup>15</sup> De un lado —en aquel entonces— se encontraba una Iglesia Católica que, además de controlar y administrar distintos espacios de la vida de la sociedad, se ubicaba universal y completamente opuesta a la modernidad,<sup>16</sup> y reaccionaba frente a la pérdida de influencia social que sufría en este período de la modernidad.

Esos dos contendores, que efectivamente disputaban espacios, se enfrentaban bajo las premisas de cada uno: el ejemplo francés como ideal, un claro jacobinismo, la impronta de la Ilustración, por un lado, y combate a la modernidad en forma intransigente, por el otro, resistiendo la pérdida de espacios que hasta ese momento ocupaba la Iglesia y condenando actitudes que, entendía entonces, iban contra la voluntad de Dios al ir contra ella.

Para dar cuenta del clima de la época y de los extremos del enfrentamiento es ilustrativo hacer referencia a los llamados «banquetes de la promiscuidad», eventos organizados por connotadas personalidades públicas del mundo liberal, que eran

---

<sup>13</sup> Cf. Constitución de la República Oriental del Uruguay. Desde 1918 a la fecha todas las reformas constitucionales han dejado intocado este artículo.

<sup>14</sup> Obsur (Observatorio del Sur) posee un excelente repositorio documental acerca de esos antiguos debates.

<sup>15</sup> G. CAETANO y R. GEYMONAT: *La secularización uruguaya (1859-1919)*, o. cit.

<sup>16</sup> Resulta muy elocuente para comprender los enfrentamientos de la época, la lectura de la encíclica *Quanta Cura*, de Pío IX, así como considerar el juramento antimodernista.



convocados a través de la prensa de la época, el día viernes de semana santa; consistían en grandes parrilladas en la esquina opuesta a la catedral y a algunas iglesias destacadas.

El nivel del enfrentamiento era ciertamente fuerte y su dialéctica generó un claro anticlericalismo, en el que mucha responsabilidad tiene la actitud intransigente de la Iglesia Católica, lo que continúa todavía hoy vigente en ciertos sectores.

### **Un imaginario emergente que se sacraliza**

Todo este proceso se desarrolló concomitantemente con lo que los historiadores uruguayos han llamado *la primera modernización*. Se trató de un proceso de construcción nacional, con un Estado benefactor que proporcionó trabajo y medios de ascenso social a amplios sectores de la población, muchos de ellos inmigrantes que encontraron en ese proyecto su propio lugar. Se inauguró así, junto a este acontecimiento fundador del Estado nacional, un imaginario colectivo que impregna nuestra cultura hasta hoy mismo.

El rol de los imaginarios sociales ha venido destacándose cada vez más en las ciencias sociales. Para aproximarnos a una definición del concepto de imaginario social y de sus connotaciones, cito a Teresa Porzecanski:

Un imaginario refiere a una construcción teórica útil para dar cuenta de la adhesión a consignas, emblemas, símbolos, imágenes, por parte de movimientos sociales, partidos políticos, y otros tipos de agrupamientos más o menos formales, que utilizan representaciones simbólicas para señalar su identidad, su pertenencia y aquellos rasgos particulares que los distinguen [...] Estas representaciones sugieren, a sus adherentes, conceptos e interpretaciones del mundo, ciertas formas de acción colectiva, y rituales y ceremonias acordes con dichas conductas. [...] Todo ello compone un complejo dinámico que emerge en manifestaciones concretas y visibles a través de sistemas de dispositivos simbólicos que adquieren cierta institucionalidad y son capaces de fundar un sistema de creencias y de referencias particulares para los grupos y sectores involucrados.<sup>17</sup>

La aplicación conceptual al caso uruguayo está claramente referida por otro autor uruguayo, Fernando Andacht:

El imaginario inaugurado [...] solo tiene cabida para el ciudadano medio, religiosamente laico, educado, partisano de un orden democrático y partidario, del que deberá esperar si no todo, mucho, lo más importante para su realización personal.<sup>18</sup>

La fuerza de este imaginario en la cultura uruguaya ha sido y es prácticamente centenaria. Por otra parte, el desplazamiento de lo religioso hacia lo privado —que, como demostró Casanova,<sup>19</sup> no es un componente de la teoría de la secularización— es la expresión, en el caso uruguayo, de un itinerario histórico concreto, que persiguió el abandono de las particularidades por el beneficio del conjunto, como con otros aspectos de la vida social, en que a los emigrantes se les integraba a este novel país en desarrollo con el requisito del abandono, o el desplazamiento hacia lo privado, de sus peculiaridades culturales de origen.

Se propugnaba la unidad del cuerpo social y político en beneficio de la igualdad. La diversidad estaba claramente impugnada. Se percibía la idea de que el conjunto

---

<sup>17</sup> T. PORZECANSKI, «La utopía necesaria: discutiendo un posible imaginario integrador», mimeo, Montevideo, 2005.

<sup>18</sup> F. ANDACHT, *Signos reales del Uruguay imaginario*, Montevideo, Trilce, 1992.

<sup>19</sup> J. CASANOVA, o.cit.

social no debía reflejar públicamente ningún interés que no fuera el de todos, ergo se buscaba sustraer lo privado del ámbito público, se desconfiaba de la sociedad civil y de toda iniciativa que le disputara lealtad a los ciudadanos, en medio de un clima fundacional. Se empezaba de cero. ¿Qué es esto si no la expresión del jacobinismo?<sup>20</sup> Tal como lo consigna Nicolás Guigou, «as diferenças e diversidades possíveis foram excluídas do âmbito público, num largo exercício de privatização».<sup>21</sup>

Otro ejemplo de este ánimo hiperintegrador y negador de las diferencias es la existencia de un decreto que prohibía que los edificios públicos tuvieran otro color que el propio de su material (lo que reafirmaba el color gris). Esa impronta fue denominada por Andacht *mesocracia*. A partir de ella afirma:

Extirpar la religión oficial, arrinconarla hasta reducirla a disidencia familiar, interna, y de poca visibilidad pública, no elimina la religiosidad, solo una religión establecida. [...] sin saberlo (se) está fundando otra forma de religión, tan potente como la que combate sin tregua. La fe católica es efectivamente desplazada del imaginario social, pero el Estado y sus dones inagotables ocupan el lugar del misterio divino. Mesocracia es la ideología que surge cuando la colectividad recibe a cambio de la religión oficial extirpada la oficialización de todo ámbito social. Esta forma de organización del ánimo se convierte en la mayor religión uruguaya del siglo XX.<sup>22</sup>

Durante los años posteriores a la separación entre Iglesia Católica y Estado, efectivamente las religiones se recluyeron en lo privado. Así lo demuestran las cartas e indicaciones pastorales de la Iglesia Católica, por ejemplo, que se centran en las costumbres personales. Pero los años sesenta comienzan a traer lo religioso a lo público.

## **Los debates de los últimos veinte años sobre la laicidad**

Como demostración, en los hechos, de que la laicidad no es un concepto fijo, inmutable, establecido de una vez para siempre y en una sola y única formulación posible, se han producido varios debates públicos en torno a esta temática, en los últimos veinte años. Voy a referirme a algunos de ellos: lo relativo a la instalación de la llamada cruz del Papa, el debate entre autoridades públicas vinculadas a la enseñanza, en el 2001, y el debate que se produjo ese mismo año cuando, tras la muerte del papa Juan Pablo II, se trasladó su estatua desde el predio de una parroquia católica a los pies de la cruz citada anteriormente.

### **La cruz del Papa**

En el año 1987 se produjo la primera visita de un papa, Juan Pablo II, al Uruguay, en el marco de la firma del tratado de Argentina y Chile por una disputa de límites territoriales entre ambos países que se solucionó con la intervención del Vaticano. Se ofició una misa campal en un lugar céntrico de la capital y se instaló una gigantesca cruz de hierro, de treinta metros de altura, que estuvo presidiendo el altar en el que se ofició la misa. Esta se convirtió en una de las manifestaciones públicas más multitudinarias de la historia del país.

---

<sup>20</sup> El jacobinismo era una de las corrientes dentro de la revolución francesa. Estaba imbuido por una voluntad de reunión del cuerpo social, de unificación y eliminación de todos los factores individuales o colectivos que expresaran diversidad: no había que dejar ningún cuerpo heterogéneo en la República.

<sup>21</sup> N. GUIGOU, *La nación laica: religión civil y mitopraxis en el Uruguay*, Montevideo, La Gotera, (versión en CD), 2000.

<sup>22</sup> F. ANDACHT, o. cit.

Una vez pasado el evento, el presidente de la República, agnóstico declarado, sugirió que la cruz podía quedar instalada en ese lugar como recordatorio de la visita del Papa que, según sus palabras, «había unido a todos los uruguayos en un sentimiento común de tolerancia y respeto»,<sup>23</sup> a la vez que descartó que se produjera algún tipo de conflicto en la opinión pública por esa situación, afirmando que «el viejo concepto de una Iglesia libre en un Estado libre en el Uruguay no es una propuesta, sino una convivencia libremente asumida».<sup>24</sup>

A medida que la iniciativa avanzaba se estableció una importante polémica respecto de la pertinencia o no del emplazamiento de un símbolo religioso en el espacio público.<sup>25</sup> La polémica se instaló y en algunos periódicos se publicaban opiniones en un sentido, en la página editorial, y en sentido opuesto, en columnas de opinión. La clave era si el ser nacional y el lugar social tradicional de la religión admitían o tomaban como una afrenta la posibilidad de la instalación de un símbolo religioso como la cruz en un espacio céntrico de la ciudad, o si se debía pasar la responsabilidad de la cruz a la propia Iglesia Católica, para que la pusiera en tierras de su propiedad, dejando para lo público una placa recordatoria de la presencia del Papa.<sup>26</sup>

Otras posiciones también se reflejaban en la prensa: apelaciones a la tolerancia, a la justa y legítima exteriorización testimonial de todas las creencias.

La Conferencia Episcopal Uruguaya emitió un pronunciamiento a través de una carta enviada al intendente de Montevideo, donando la cruz para su emplazamiento como monumento en el lugar en que estaba establecida. Seguían produciéndose intervenciones en esta polémica, la cual se instaló también en el campo católico, donde se apreciaban visiones diferentes sobre este tema.

La Gran Maestría de la Gran Logia de la Masonería del Uruguay también intervino en la polémica sosteniendo que:

[...] de ninguna manera es aceptable la exhibición en sitio público de un símbolo religioso que congrega a su alrededor a solo una parte de la sociedad uruguaya y que por tanto no debe imponerse al resto de la población.<sup>27</sup>

Empezaba a apreciarse que la instalación o no de la cruz en el espacio público de Montevideo era una cuestión compleja, que afectaba a elementos importantes de los supuestos de esta sociedad así como de su imaginario colectivo.

A principios del siglo XX, en pleno proceso de secularización, entre otras cosas se habían retirado las cruces de los hospitales, ya que eran algo privado; en 1987 se estaba proponiendo la operación contraria: instalar una gran cruz (símbolo católico y cristiano por excelencia) en un importante lugar de la ciudad.

Temas viejos y nuevos aparecían en el debate, pugnas y divisiones antiguas volvían a instalarse, el tradicional —y hasta religioso— discurso laicista volvía a recuperar argumentación pública.

---

<sup>23</sup> *La Mañana*, Montevideo, 2 de abril de 1987.

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> Los diarios de la época informaron profusamente al respecto, divulgaron las opiniones, establecieron opiniones, recibieron cartas de los lectores a favor y en contra. Un repositorio documental de esta discusión se encuentra en el centro de documentación de Obsur, de la ciudad de Montevideo.

<sup>26</sup> Cf. editorial del diario *El Día*, del 4 de abril de 1987, titulado «El tema de la cruz. Las cosas en su lugar». En él se expresaba la sorpresa que había significado la multitud que se congregó en torno a la visita papal, en un país de larga tradición laica, y se afirmaba que el *lugar natural* de lo religioso radicaba en el espacio de *lo privado*, apelando luego a ciertos *valores esenciales* de la *identidad nacional*. Se sugería como solución lo relatado en el texto: la ubicación de la cruz en territorio eclesiástico y no público.

<sup>27</sup> Ediciones de *El Diario*, Montevideo, 5 de mayo de 1987, y *La Mañana*, 6 de mayo de 1987.

El debate se alargó y todos los legisladores participaron en él, con posiciones que se desmarcaban de las posiciones de sus respectivos partidos. Acusaciones a la curia por presiones indebidas, valoraciones de que «la República habrá retrocedido en sus tradiciones laicas (y nacionales)»,<sup>28</sup> tal como lo afirmó un senador del partido de gobierno, opiniones como «no creo que sea un espectáculo edificante para un país liberal y laico como el nuestro, que en el sitio de la concurrencia ciudadana, en la calle pública se erija el símbolo de una Iglesia»,<sup>29</sup> como afirmara otro, y había también quien la catalogaba de «retroceso grave».<sup>30</sup>

Elocuente es también la intervención de un diputado de la oposición en aquel entonces, combatiendo la medida y explicitando la importancia de los símbolos masónicos por contraposición a la cruz: «un Jefe de Estado uruguayo no puede promover medidas que impliquen una lesión al principio de laicidad»; remitiendo a la condición de masón de Manuel Oribe fundador del Partido Nacional (que no era su partido) decía: «no tenía la cruz como símbolo, sino un compás, una escuadra, una cuchara, un nivel, una plomada», y concluía: «setenta años de convivencia pacífica y tolerante desembocan ahora en un punto de discordia en la sociedad uruguaya».<sup>31</sup>

También paradigmática fue la intervención de otro diputado del partido de gobierno en aquel entonces.

Lisa y llanamente, el dogma de la cruz y este pretendido homenaje como símbolo hoy son un contrasentido. Insistir en su mantenimiento es pretender cerrar o agraviar los ojos de quienes han logrado sobrepasar el oscurantismo espiritual en el que una gran parte de la humanidad aún está sumida.<sup>32</sup>

El proyecto de ley se aprobó en la Cámara de Senadores y pasó a la de Diputados. Casi la totalidad de los legisladores intervinieron en la discusión parlamentaria y la mayoría de ellos advirtieron que hablaban en su condición de ciudadanos, sin disciplinamientos político-partidarios, confesando al mismo tiempo la perspectiva personal de cada uno respecto a las creencias o prácticas religiosas.

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

La iniciativa de instalación de la cruz transitó todas las instancias legislativas; primero la local, donde fue votada en contra, y luego la legislativa, donde luego de divisiones y desalineamientos partidarios culminó votándose en forma positiva.

## **Estatua a Iemanjá**

Pocos años después se produjo la instalación de otro símbolo religioso en la esfera pública de la ciudad de Montevideo, la estatua a Iemanjá, que se erige en la rambla montevideana.

---

<sup>28</sup> Alocución del senador A. Traversoni, del Partido Colorado, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, tomo 305.

<sup>29</sup> Alocución del senador C. Cigliutti, del Partido Colorado, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, tomo 305.

<sup>30</sup> Alocución del senador F. Rodríguez Camusso, del Frente Amplio, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, tomo 305.

<sup>31</sup> Alocución del diputado Y. Fau, en aquel entonces del Frente Amplio, y en 1999 en el Partido Colorado, quien luego fuera titular del Ministerio de Educación y Cultura.

<sup>32</sup> Alocución del diputado R. Asiaín, del Partido Colorado.

En este caso fue a iniciativa de un sector de la población, el que se identifica con los cultos afrobrasileños que han traspasado nuestras fronteras y se han instalado en el Uruguay hace ya muchos años.

Un conjunto de *paes, maes* y personas vinculadas a este tipo de religiosidad hizo gestiones en la Intendencia de Montevideo para instalar una estatua de Iemanjá frente al mar, ya que los días 2 de febrero de cada año se produce el culto masivo a dicha divinidad precisamente en las playas.

La iniciativa no aparejó ninguna polémica pública y, sin mayor problema, la estatua fue erigida e inaugurada por las jerarquías de la administración comunal.

¿Es que en pocos años se habían superado y dejado atrás las posiciones expresadas en el debate de la cruz papal? Evidentemente no y esto también da pistas para comprender algunas reacciones.

### **Educación pública, religión e ignorancia**

En el año 2001, el debate se suscitó cuando autoridades de la enseñanza pública descalificaron la posible inclusión de los fenómenos religiosos en las aulas, identificando religión con ignorancia. El debate estuvo en la prensa y expresó los juicios y prejuicios presentes en los distintos actores.

### **La estatua de Juan Pablo II**

En este mismo año 2005, hace pocos meses, al morir el papa Juan Pablo II la presidencia de la República, del primer gobierno de izquierda de Uruguay en su historia, dispuso el traslado de una estatua del Papa, que hasta ese momento se encontraba en el frente de una iglesia cercana a los pies de la cruz que recuerda la primera presencia de Juan Pablo II en Uruguay, en un lugar céntrico y visible. Este hecho, así como la presunta organización de una misa en Roma por la embajada uruguaya, que no fue tal, produjeron una nueva polémica.

Varios actores reaccionaron cuestionando el acontecimiento como una *violación a la laicidad*. Por ejemplo, un conjunto de Iglesias protestantes históricas enviaron una carta al presidente de la República —quien era intendente de Montevideo cuando la inauguración de la estatua a Iemanjá—, en la que consideraban su preocupación por «el traslado de la estatua de Juan Pablo II, propiedad de la Iglesia Católica, de un predio privado a un lugar público». Afirmaban por esta situación así como por la presunta misa organizada por la embajada uruguaya en Roma:

Estamos en un Estado laico, desde el cual no podemos menos que plantear nuestra disconformidad con este hecho, considerándolo una violación al espíritu de respeto en el marco de la laicidad que queremos vivir todos los uruguayos y uruguayas. Los símbolos religiosos, fuera de los predios propios de sus respectivas iglesias o instituciones y colocados en lugares públicos atentan contra la libertad de conciencia y la laicidad del Estado, minando sutil pero profundamente la convivencia social.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Carta de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, del 25 de abril de 2005, al señor presidente de la República, firmada por el Rev. Oscar Bolioli, como presidente, el Rev. Armin Ihle como vicepresidente e incluyendo la referencia institucional a la Confraternidad de Iglesias Evangélicas Menonitas, Congregación Evangélica Alemana de Montevideo (IERP), Ejército de Salvación, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Iglesia Evangélica Valdense en el Río de la Plata, Iglesia Metodista en el Uruguay, Iglesia Pentecostal Naciente y Primera Iglesia Evangélica Armenia.

## Tres tipos de posicionamientos

El análisis de las varias polémicas que surgen periódicamente así como el posicionamiento de los diferentes actores intervinientes permite hacer una primera clasificación de las posturas en juego en tres tipos: la posición intransigente, la posición plural y la posición negadora.

La posición que podemos llamar de *laicidad intransigente* o integralista está caracterizada por un prejuicio antirreligioso y califica a lo religioso como oscurantismo, ignorancia, etcétera. Se niega a cualquier tipo de reconocimiento de lo religioso en el sistema educativo público. Expresa un claro prejuicio anticlerical y está representada por personas y organizaciones varias. Es la posición típicamente decimonónica y jacobina que se nutre del viejo paradigma de la razón ilustrada.

La posición *plural* expresa la necesidad de mantener separados los asuntos confesionales del Estado y lo educativo; reconoce, respeta y valora las distintas expresiones de religiosidad de sus conciudadanos y, en lo educativo, entiende que se debe salir de una actitud de ignorancia y prescindencia de lo religioso como fenómeno social, e incluir la consideración de lo religioso pero sin que esto implique ningún grado de confesionalización.

La tercera posición, *negadora de la laicidad* en cuanto reclama la inclusión de cierta confesionalidad en lo público, está cercana al antimodernismo.

Estas tres posiciones coinciden en que no se debe volver a la integración entre Iglesias y Estado. Las tres categorías utilizadas para describir posiciones en juego son ciertamente desiguales en cuanto a peso específico en la sociedad, medios para propugnarlas y actitudes de los actores que las llevan adelante. Por ejemplo, la primera y la última tienen en común actitudes de combate. La laicidad intransigente es probablemente la posición mejor visualizada en el debate público y ha sido expresada por personalidades de las esferas directrices de la educación, así como por connotados integrantes de la masonería. Es la posición más instalada en las esferas de poder y se aprecia en todo el espectro ideológico. La última posición es ciertamente minoritaria y está más asociada a pequeños sectores del espacio católico. En tanto, la categoría *plural* es probablemente mayoritaria en la sociedad uruguaya, pero no dispone de organizaciones destinadas a promoverla y, por lo tanto, no aparece con claridad en los debates públicos.

## Un Uruguay diferente, un mundo diferente, un discurso congelado

Mucho ha cambiado la sociedad uruguaya en los últimos cien años, esto es, desde fines del siglo XIX y principios del XX, a fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI. Podríamos citar cambios de todo tipo, de los que hemos sido objeto como sociedad inserta en un mundo globalizado. Desde las estructuras de trabajo y su impacto en los comportamientos cotidianos, en las personas, en las familias; el cambio de rol de la mujer, su inserción en el mercado de trabajo; la aparición de los medios de comunicación social, la TV, internet, los celulares, la instalación y caída del socialismo real, la instalación y caída del muro de Berlín, el pluralismo como valor, la emergencia de la diversidad cultural, nuestras costumbres, las religiones e Iglesias.

Tanto ha cambiado la vida para nosotros y nuestra sociedad en estos años que, a veces, se hace difícil comprender la persistencia en los debates sobre la laicidad de un importante y amplio número de afirmaciones decimonónicas, hijas de la Ilustración y el jacobinismo y no por cierto de la sociedad de la información.

El catolicismo intransigente, ultramontano, llevado adelante como reacción frente a la modernidad desde tiendas vaticanas y extendido a todo el mundo, combatiendo palmo a palmo todo espacio de la vida social, anatemizando, condenando, que contribuyó a generar en forma dialéctica modelos sociales excluyentes de lo religioso, ya no existe con la fuerza e impronta que tuvo a fines del siglo XIX y comienzos del xx. No es la actitud de la Iglesia Católica uruguaya.

Tampoco es igual el clima religioso y la estructura del campo religioso, que se había vuelto —sin que la mayoría se diera cuenta de forma explícita ni, menos aún, las elites intelectuales— un campo plural en medio de una sociedad comenzaba a mostrarse propensa a la aceptación de las expresiones religiosas y no a su negación y enfrentamiento, y donde el prejuicio ilustrado de su desaparición o identificación con el oscurantismo y la ignorancia no tienen ya prédica en la masa (81% de los uruguayos afirma creer en Dios) aunque sí lo tenían y lo tienen en ciertas elites intelectuales.

La vida del Uruguay actual no es la de hace un siglo. Los actores presentes en las pugnas de aquella época hoy están en otras situaciones y posiciones. El país es otro. El Estado uruguayo actual tiene legitimidad y fortaleza indisputada por ninguna institución o grupo religioso. La Iglesia Católica, el contendor principal de un siglo atrás, por ejemplo, ha hecho un largo tránsito hacia la aceptación de la modernidad, como se manifestó en forma muy clara en el Concilio Vaticano II.

¿Es realmente cierto el *peligro* de la confesionalización del Estado por la fortaleza de algún actor religioso, cualquiera sea este? Sin duda que no.

No hay un Estado amenazado por poderes provenientes del mundo de las instituciones religiosas que pretendan disputarle su lugar en la sociedad. Las Iglesias en el Uruguay viven como un valor muy positivo la separación institucional del poder político. Así lo manifiestan las investigaciones realizadas.

Reconocer como somos, los cambios vividos, las emergencias de los nuevos desafíos de los cambios culturales en los últimos cien años, y no anclarlas en el tiempo como clichés, es lo que debiera aparecer como demanda cuando emergen los debates públicos por la laicidad.

Hay que decir también, como lo documentan varias investigaciones, que aquella percepción decimonónica que preconizaba la desaparición de lo religioso ha perdido todo sustento empírico. La vida cotidiana de las sociedades actuales en el mundo y en este país también muestran una nueva presencia de lo religioso, un cierto renacer. El retorno de lo religioso y la pluralización del espacio religioso con presencias provenientes de otras culturas o de países vecinos es también un hecho innegable en nuestra sociedad.

Ciertamente es necesario que se debata sobre la laicidad, ya que no es un concepto inmutable, pero que los debates reflejen posiciones que no tienen que ver con la realidad actual sino con la de hace un siglo atrás es preocupante, y por varios motivos.

El primero de ellos es porque se refiere a aspectos que no tienen un correlato fáctico. El segundo, y quizá más preocupante, es que refleja un alejamiento de la capacidad crítica de las elites uruguayas y buena parte del aparato universitario que se encuentra más proclive a repetir conceptos y encuadrarse en ellos, que a analizar críticamente. El lema podría ser: «si la realidad no cierra con mis análisis, peor para ella».

Esta forma de proceder, que emerge con mucha claridad en la temática que nos ocupa en este seminario, evidentemente no se restringe a ella como algo aislado, como sí para otros asuntos y temáticas cambiara radicalmente.

## Una nueva postura desde la Presidencia

Un hecho nuevo en torno a la temática de la laicidad fue el discurso pronunciado por el señor presidente de la República en el pasado mes de julio de 2005, en el marco de una visita que realizó a la sede de la Masonería.<sup>34</sup> Este discurso se sitúa exactamente en los desafíos del presente para la sociedad uruguaya: construir la laicidad actualizada que integre y no segregue, que reconozca y no oculte, que reconozca, saliendo de la ignorancia y pasando al conocimiento y la inteligencia.<sup>35</sup> En esa oportunidad, el presidente Vázquez distinguió laicidad de laicismo, se refirió a la laicidad como «un marco de relación en el que los ciudadanos podemos entendernos desde la diversidad pero en igualdad» y afirmó que «la laicidad no es incompatible con la religión; simplemente no confunde lo secular y lo religioso».

En este discurso hay tres afirmaciones que profundizan su reflexión:

Se falta a la laicidad cuando se impone a la gente. Pero también se falta a la laicidad cuando se priva a la gente de acceder al conocimiento y a toda la información disponible.

La laicidad no es empujar por un solo camino y esconder otros. La laicidad es mostrar todos los caminos y poner a disposición del individuo los elementos para que opte libre y responsablemente por el que prefiera.

La laicidad no es la indiferencia del que no toma partido. La laicidad es asumir el compromiso de la igualdad en la diversidad.

La claridad del texto, así como el lugar elegido para el discurso, la sede de la Masonería, ponen de relieve la voluntad de avanzar en la consideración de una laicidad a la altura del siglo XXI.

## Una laicidad para el siglo XXI

Precisamente, el camino de la diversidad es un imperativo de nuestro tiempo y es necesario avanzar desde *tolerar* la existencia de otras formas de creer y expresar sus creencias, a *integrar la diversidad* como valor propio de la sociedad, como enriquecimiento mutuo.

La separación entre Iglesias y Estado es un valor claramente aceptado por la sociedad uruguaya y no está amenazado por ningún enemigo real. Dado que no hablamos de algo fijo en el tiempo, es necesario redefinir entre todos el concepto de laicidad y asumir su potencial inclusivo, sin prejuicios y con capacidad de dar cuenta de la diversidad como valor.

Asumir un concepto de laicidad actual, plural, inteligente es imprescindible para vivir en el mundo actual, que ha dejado de ser homogéneo (si alguna vez lo fue). Implica reafirmar lo que todos hemos aceptado como valor, la diferenciación secular entre lo político y lo religioso, y la independencia del Estado respecto de los grupos religiosos y viceversa. También implica avanzar en la distinción de lo público, lo privado y lo estatal. La expresión pública de las diferentes formas de vivir y creer, aún en monumentos, son parte del todo diverso que compone a la sociedad uruguaya y que, lejos de parcializarla, reflejan su realidad compleja y diversa.

---

<sup>34</sup> Cf. <[www.presidencia.gub.uy](http://www.presidencia.gub.uy)>.

<sup>35</sup> Así lo refiere el *Rapport sur L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque*, encargado a Régis DEBRAY y realizado en febrero de 2002, a partir del cual se incorpora el estudio de lo religioso en el sistema educativo público francés.



¿Necesitamos debatir la laicidad? Creo que sí, que necesitamos un debate serio, maduro, informado, preocupado por la construcción colectiva, inclusivo, respetuoso y democrático. Puede ser que la sola enunciación del debate haga que muchas personas tiendan a reproducir viejos esquemas; puede ser que algunos sientan temores de variado tipo, incluido el de la fragmentación social.

Será necesario superar las fobias, los prejuicios y la tentación a la imposición homogeneizante. Nada es inmóvil y la construcción de la convivencia colectiva abierta a la diversidad es un imperativo de nuestro tiempo. Imperativo que nos desafía como sociedad, no para un debate de titulares de prensa y resultado futbolístico, sino para construir la convivencia colectiva en este país, en los términos de los tiempos que nos tocaron vivir y a los que no podemos responder con formulaciones del pasado.

# Cartografías religiosas: mitologías, representaciones y trayectos de la nación laica uruguaya

L. Nicolás Guigou \*

## I. Introducción

Este trabajo pretende establecer una cartografía religiosa. No se trata, sin embargo, de establecer una localización de lo religioso en el Uruguay —su materialización—, sino de indagar en la elaboración temporal de lo público y lo privado. Se trata, pues, de una cartografía temporal, del tiempo narrado, o bien de las narrativas que constituyen la temporalidad de la nación.

En esta espacialización del tiempo —expresada en el proceso de construcción de lo público y lo privado— nos encontramos con la doble sutura de lo religioso y de las mitologías de la nación que, para el caso, hemos denominado *nación laica*. ¿Por qué establecer al Uruguay como *nación laica*? Es más, ¿desde qué lugar considerar el constructo cultural uruguayo como ejemplo tal vez exacerbado de un laicismo radical?

Podríamos operar aquí en dos niveles relacionales: el primero tendría que ver con la comparación del laicismo *a la uruguaya* con el de otras naciones del mundo. El segundo, con cierta mirada relacional interna que adjudica su especificidad a la tensión intrínseca de toda nación. Desde este doble espacio relacional, e interconectado, volvemos una y otra vez a la nominación (múltiple) de la nación: a la *nomiNación*.<sup>1</sup>

Con este término —que posee ecos de la diseminación derridiana y de la *disemiNación* diseñada por Hommi Bhabha— trataremos de adentrarnos en la construcción cultural uruguaya, que es una construcción singular, sin duda, y ha llevado al antropólogo Clifford Geertz a colocarla como uno de los posibles (y escasos) ejemplos a nivel mundial de *entidades culturalmente solidarias*.<sup>2</sup>

De esta mirada antropológica externa (Clifford Geertz como un *otro*), el espectro de la homogeneidad vuelve a reiterarse como clave de interpretación (también, de interpelación) de la nación uruguaya.

## II. Laicismo, secularización, religión civil

Bajo este recorrido interpelante nos proponemos abordar la temática de la secularización en el Uruguay, a partir de dos aspectos interrelacionados. El primero, ligado a la concreción de la secularización en tanto laicismo; el segundo alude a los propios límites de los conceptos de secularización y laicismo. Estos conceptos parecen proceder por una carencia: la secularización señala una separación mediada por un vacío; la laicidad, un conjunto de reglas idénticas aplicadas a los diferentes.

Esta modalidad perspectivista puede variar, con todo, cuando el laicismo emerge en su productividad, esto es, cuando lo entendemos como uno de los aspectos fundantes de la religión civil de una nación.

---

\* Universidad de la República, Uruguay.

<sup>1</sup> Acerca de la temática de la nominación véanse L. N. GUIGOU: *Cartografías antropológicas. trayectos, conexiones y desconexiones*, Montevideo, La Gotera, 2004, y «Mitopraxis: escuela pública y Estado nación en el Uruguay», en *Revista Hermes Criollo*, año 2, n.º 2, Montevideo, marzo-junio 2002 (ponencia presentada al Encuentro con la Antropología Social y Cultural en el Uruguay, organizado por el Museo Nacional de Antropología, MEC, el Departamento de Antropología Social y la CSIC, 24 y 25 de noviembre de 2000).

<sup>2</sup> Véase C. GEERTZ, *Available Light*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Establecer que la laicidad es parte constitutiva de la religión civil uruguaya implica anular sus atributos de neutralidad para conceptualizarla como lugar privilegiado de representaciones emblemáticas y mitos que narran a la propia nación. Así como la laicidad no puede abandonar el campo religioso, tampoco puede pensarse el Estado nación sin considerarlo el productor privilegiado y regulador de la mencionada religión civil.<sup>3</sup>

En tanto productor privilegiado —aunque no único— de la religión civil de la nación, corresponder indagar (bajo la ya citada figura ambivalente de la secularización) el proceso llevado a cabo por el Estado nación uruguayo en cuanto conjunto de luchas simbólicas con otros agentes que promovían otras instancias identitarias basadas en la diferencia (opciones religiosas, por ejemplo) o en las pretensiones particularistas de la citada diferencia (una única religión para un Estado y una nación).

Pero este camino pondría límites a nuestra cartografía religiosa. Si acaso el Estado nación uruguayo fue uno de los productores privilegiados de nuestra religión civil, la actual relocalización del campo religioso —su dinamismo y pluralidad— pone en discusión las mitologías y representaciones que la lograron sustentar. El juego especular de lo público y lo privado se problematiza, y la nación laica parece perder su énfasis.

Por otra parte, los diálogos transnacionales y el reconocimiento de una polifonía interna —que trasciende, en mucho, el ámbito religioso— interpelan hoy en día a la citada *religión cívica*, deslocalizando al Estado nación como agente privilegiado de su producción e, inclusive, mostrando las propias limitaciones simbólicas abarcativas y totalizadoras de esta modalidad sacra.

### III. La nación laica uruguaya

Los momentos fundantes, *nomiNacionales*, de la génesis y consolidación de la nación laica uruguaya, van desde mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX.<sup>4</sup> Se trata de acontecimientos concatenados de corte fundacional, aunque nunca totalizadores y siempre inscritos en el marco de las tensiones internas en el espacio nacional. En este sentido, si la religión civil puede indicarse como tentativa de conformación de un imaginario totalizador, este debe recordarse asimismo desde su finitud e incompletud. Incompletud simbólica ya trazada por el aporte levistraussiano, al establecer que una sociedad no puede ser nunca totalmente simbólica, y finitud expresada a través de la elaboración de una mitopraxis compleja,<sup>5</sup> en la cual se juegan los significados pedagógicamente heredados en la *performance* cotidiana de los sujetos ciudadanos, como recuerda Bhabha.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Sobre religión civil uruguaya véanse también Gerardo CAETANO y Roger GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919)*, Montevideo, Taurus, 1997; L. Nicolás GUIGOU, «De la religión civil: identidad, representaciones y mitopraxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos», en Sonia ROMERO (comp.), *Anuario de antropología social y cultural en el Uruguay*, Montevideo, Nordan, 2000; del mismo, «Mitopraxis: escuela pública y Estado nación en el Uruguay», en *Revista Hermes Criollo*, n.º 2, Montevideo, marzo-junio de 2002, y *La nación laica: religión civil y mitopraxis en el Uruguay*, Montevideo, La Gotera, (2000), 2003.

<sup>4</sup> Con las reservas antitotalizadoras del caso, puede establecerse que en el período histórico indicado se conforma la primera matriz identitaria nacional. Véase G. CAETANO, «Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario», en H. ACHUGAR y G. CAETANO (comps.), *Identidad uruguaya: mito, ¿crisis o afirmación?*, Montevideo, Trilce, 1992.

<sup>5</sup> SAHLINS, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.

<sup>6</sup> Hommi BHABHA, *The location of culture*, Nueva York, Routledge, 1994.

Ahora bien, los ejercicios simbólicos de totalización (la *nomiNación*) deben ser seriamente considerados para determinar el tránsito de la *nación laica* a partir del espacio de visibilidad que se abre por medio de la lengua legítima expresada en la propia religión civil de la nación, sea bajo la apariencia de *espacios neutrales* (legitimados como posibles en función de los valores presentes en la religión civil de la nación y asegurados legítimamente por el Estado nación), sea por medio de espacios donde la religión civil es preponderante a través de sus mitos y representaciones emblemáticas (la escuela pública, laica, gratuita y obligatoria es, para el caso uruguayo —y bajo esta óptica— también emblemática).

El hecho de que las idas y venidas de la religión civil uruguayana tengan que ver con coyunturas políticas (y, sin duda, con coyunturas económicas) está relacionado con la verosimilitud de la propia religión civil en tanto religión de la nación. Si ella debe representar a la nación como totalidad y al mismo tiempo viabilizar creencias y emblemas que puedan ser representativos para tal totalidad, su eficacia simbólica residirá en las posibilidades abarcativas de absorción y producción de estos bienes de identificación.

Recordemos que inclusive el propio Bellah reconoce la capacidad de transformación de la religión civil.<sup>7</sup> Es importante tener en cuenta que ella misma tiene como límite su propia capacidad abarcativa. Cuando la religión civil no puede dar cuenta de la heterogeneidad social, esto es, producir o tomar mitos y representaciones emblemáticas por encima de las particularidades, o cuando surgen nuevos portavoces de la nación —sean desde el Estado o desde la sociedad civil (lo que implica redefinir nuevamente a la nación)— es que el propio proyecto nacional es atravesado por profundos cambios.

#### **IV. Construcción de la nación laica**

Desde mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX se presentan los acontecimientos más beligerantes en relación con el proceso de secularización y laicización en el Uruguay en sus dos vertientes, a saber, la gestación de una religión civil principalmente por el Estado y la privatización de otras manifestaciones religiosas.

Tanto el proceso de modernización tecnoproductiva, como la elaboración de un campo de significaciones en diversos niveles, remiten a un Estado en pleno proceso de autoconstrucción.

Si acaso el Estado no fue el único gestor del primer modelo identitario de nación, conviene al mismo tiempo aclarar que realmente tentó asumir la representación de la totalidad (la nación) al mismo tiempo que trabajó directamente en su definición. Por tanto, la producción de la nación laica —si bien no debe ser remitida a un solo agente— debe ser considerada, en su análisis, en relación con su gran hacedor (el Estado), ya produciéndola, ya apropiándose de producciones simbólicas provenientes de la sociedad civil.

El *ordenamiento semántico* de la nación corresponde entonces, y principalmente, al Estado nación que la conformará. Dentro de este ordenamiento semántico, el laicismo beligerante que se desarrolló en ese período debe ser analizado en tanto lucha de clasificaciones por la enunciación de la totalidad.

Las condiciones que operaban para que el Estado asumiera los principales emprendimientos para configurar la nación y lo lograra con bastante éxito, remiten a un conjunto de condiciones específicas. A la debilidad estructural del Estado uruguayo de

---

<sup>7</sup> Robert N. BELLAH, *The broken covenant*, Nueva York, Seabury Press, 1975.

la independencia, obtenedor del monopolio de la fuerza solamente en 1904,<sup>8</sup> le corresponde también un conjunto de agentes con los cuales tiene que colaborar y orientar para su constitución, debido a la todavía mayor flaqueza de estos. En este proceso de ordenamiento de la nación, al Estado le correspondió asumir diversas funciones que lo apartaban de la mera posición de arbitrar las diferentes fuerzas sociales, para encargarse también de actividades económicas, empresariales, etcétera.

De este modo, dentro de la emergencia y consolidación de la nación laica, encontramos un Estado que debió atribuirse la enunciación de la nación y que, considerando las limitaciones de otros agentes, tuvo la posibilidad incluso de *autonomizarse* en relación con las pretensiones directas de intereses específicos.

En el proceso fundacional de la nación laica se observa un Estado con pretensiones totalizantes, con un campo de acción que trasciende la esfera burocrática, y un conjunto de ámbitos a ser creados. Una buena parte de los tempranos conflictos entre Estado e Iglesia Católica transcurren en la gestación de estos espacios a construirse o bien en la lucha por la ocupación de ámbitos ya existentes.

El hecho de que el Estado superase su debilidad inicial y coadyuvase a la maduración de otros agentes mediante su expansión, mostraba ya una voluntad y una necesidad monopólica de producir la nación. Con todo, el conjunto de choques entre Iglesia Católica y Estado no debe solamente remitirse a este último: si por una parte hay un Estado joven, alimentado con las concepciones típicas del siglo XIX de progreso social, por otra parte hay una nueva modalidad de catolicismo

que se «romaniza» y se «reforma» al mismo tiempo que se planta firme contra lo que considera una invasión de sus atributos tradicionales, fruto de los avances de lo que ya se cualificaba de «impiedad» e «indiferentismo».<sup>9</sup>

El proceso de dirimir campos constituye un aspecto notorio de la construcción de la nación laica, donde se entrelazan luchas ínsitas al campo religioso no separado ni claramente diferenciado del Estado y, al mismo tiempo, intervenciones estatales que determinan progresivamente cuáles son sus áreas de acción y cuál debe ser el lugar ocupado por las expresiones religiosas.

La Iglesia Católica, religión de Estado desde la Declaración de la Independencia (1830) hasta su separación en 1917 (cristalizada en la Constitución de 1919), se dispone en su configuración como un lugar de luchas entre las diferentes corrientes católicas, especularmente con el Estado y asimismo, con otros agentes del campo religioso.

En referencia al proceso de configuración de la Iglesia Católica en el Uruguay, bastaría con establecer algunas de las características de su implantación en este país. Siguiendo aquí a Barrán,

[...] la implementación del catolicismo en el Uruguay fue tardía —resultamos ser la última región colonizada por España en América del Sur— y coincidió con la hegemonía

---

8 «En 1904 terminó la última guerra civil en Uruguay, protagonizada entre el Partido Blanco y el Partido Colorado (este último dirigido por su máximo dirigente y presidente de la República, José Batlle y Ordóñez). Con este capítulo termina (con la excepción de algunos conatos revoltosos posteriores), el ciclo de guerras civiles que surgen pocos años después de la independencia de la República (1830). Ambos partidos emergen durante una de las tantas batallas después de la independencia (la batalla de Carpintería, en 1836) y continúan existiendo hasta nuestros días. Dado que Aparicio Saravia, el máximo dirigente del Partido Blanco, era católico —bien que en una postura no necesariamente mayoritaria dentro de la dirigencia de este partido— el anticlerical presidente José Batlle y Ordóñez dirá: “Hemos derrotado a los blancos y a los negros”. Los negros eran los curas» (Alberto METHOL FERRÉ, *Las corrientes religiosas*, Montevideo, Nuestra Tierra, p. 49).

<sup>9</sup> G. CAETANO y R. GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919)*, o. cit., p. 46.

de la Ilustración borbónica antijesuítica, dos factores que debilitaron la influencia de la Iglesia.<sup>10</sup>

Para la época de la independencia (1830), «[...] los informes vicariales hablan de cien sacerdotes en todo el país».<sup>11</sup> Aparte de este aspecto numérico, otro conjunto de factores concurre para mostrar las dificultades que tuvo la Iglesia Católica en su implantación:

[...] el alto clero nunca existió en el Uruguay colonial español ni en el Uruguay independiente hasta el establecimiento del Obispado de Montevideo, en 1878. El bajo clero era muy escaso, con frecuencia italiano y poco conocedor de la lengua de la población, de pobre formación teológica y relativo nivel moral, circunstancias que perduraron todas hasta 1880-1890. Los jesuitas, la «milicia» encargada de velar la fe y el poder papal en los siglos XVII, XVIII y XIX, había tenido muy breve historia en el Uruguay colonial, pues llegados en 1745 fueron expulsados en 1767 por Carlos III.<sup>12</sup>

Asimismo, la ausencia de amplios territorios eclesiásticos,<sup>13</sup> la falta de peso corporativo de la propia Iglesia y la plena unión e identificación con el Estado «[...] no alcanzaron en ningún momento el carácter profundo y radical de otras partes del continente americano».<sup>14</sup>

Sus menguadas fuerzas en términos materiales y de recursos humanos se tradujo en que la Iglesia Católica, a pesar de cumplir en tanto religión de Estado con un conjunto de actividades públicas (casamientos, registro de nacimientos y fallecimientos, enseñanza, salud, etcétera) no habría tenido la capacidad de matizar la cultura uruguaya por la vía de su *catolización*. Esta situación puede ser percibida en las dificultades iniciales para enfrentar con vehemencia los primeros impulsos, que harían de esta religión una cuestión *doméstica, privada* y, también, en la falta de consistencia del credo católico en su proceso de monopolización del campo religioso.

Desde esta perspectiva, no es de admirar que Montevideo admitiera desde 1843,<sup>15</sup> y sin ningún incidente notorio, el culto protestante,<sup>16</sup> ni que las adscripciones

---

<sup>10</sup> José Pedro BARRÁN, «El Uruguay de la modernización», en AA. VV., *Uruguay. Sociedad, política y cultura*, Cáceres, CEEXCI-Universidad de la República, 1998, p. 19.

<sup>11</sup> Roque FARAONE, *El Uruguay en que vivimos (1900-1968)*, Montevideo, Arca, 1970, p. 12.

<sup>12</sup> J. P. BARRÁN, *Uruguay. Sociedad, política y cultura*, o. cit., p. 19.

<sup>13</sup> R. FARAONE, *El Uruguay en que vivimos...*, o. cit.

<sup>14</sup> G. CAETANO, «El lugar de lo religioso en el Uruguay moderno: una visión histórica», en V Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, Santiago de Chile, Asociación de Cientistas Sociales del Cono Sur, 26 al 29 de abril de 1995, p. 6.

<sup>15</sup> El primer antecedente de protestantismo en el territorio que posteriormente vendría a ser el Uruguay tuvo su primer registro con las invasiones británicas de 1807: «[...] el primer contacto del espíritu y las formas de la religión protestante con nuestro catolicismo colonial de raíz hispánica. El invasor inglés ocupó Montevideo durante seis meses [...] En lo que a religión se refiere, una innegable simiente de liberalismo quedó sembrada [...] de respeto al culto católico [...] los soldados y comerciantes ingleses adictos a sectas distintas, celebraron sus ritos propios, dándose el espectáculo, el primero quizá en Sudamérica, de la existencia de religiones diferentes en la ciudad colonial» (A. ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962, pp. 126-127).

<sup>16</sup> J. P. BARRÁN, *Uruguay. Sociedad, política y cultura*, o. cit., p. 20. Correspondería relativizar esta afirmación. Si bien la Iglesia Anglicana tuvo en Montevideo su actuación sin que el antiprottestantismo católico deviniera en política de Estado, otra fue la realidad en el interior del Uruguay. Mencionemos aquí la expulsión de los valdenses de Florida en el año 1858, perseguidos tanto por el jesuita Majesté, como por el entonces jefe político Caravia. A pesar del apoyo que recibieran del ministro del Interior Antonio de la Carreras, las persecuciones continuaron (véase Ernesto TRON y Emilio H. GANZ, *Historia de las colonias valdenses sudamericanas*, Colonia del Sacramento, Librería Pastor Miguel Morel, 1958).

católicas fueran percibidas necesariamente en oposición tajante con el cultivo de otras visiones del mundo.

Así, desde la segunda mitad del siglo XIX comienza a delimitarse lo que quiere decir ser *realmente católico*. Los jesuitas papistas ingresan en la década de los cuarenta como agentes esenciales de la *romanización* y organización de la Iglesia Católica uruguaya. A partir de las acciones de esta corriente del catolicismo comienzan a disolverse las porosas fronteras que, por increíble que parezca, permitían la circulación por ámbitos católicos y masones. En el proceso de organización de la Iglesia,<sup>17</sup> los jesuitas implicaban «[...] el inicio del reforzamiento de las relaciones entre Roma y las Iglesias locales. Por eso el conflicto se centra otra vez especialmente en los jesuitas».<sup>18</sup>

La posibilidad de ser al mismo tiempo católico y masón constituía una opción — inclusive cuando el concepto *católico masón* fuese utilizado de forma más amplia para expresar el catolicismo liberal— que abarcaba una buena parte del clero, la burguesía y la intelectualidad de la época.

Este catolicismo liberal, ajeno a cualquier problemática religiosa, como bien recuerda Ardao,<sup>19</sup> tuvo que enfrentarse con el catolicismo ultramontano jesuítico, cuya vocación era monopolizar el campo religioso y delimitar claramente la producción del sujeto católico. Las tendencias católicas jesuíticas y católicas masónicas<sup>20</sup> se enfrentaron duramente, accionando al Estado, ya como caja de resonancia, ya como interventor directo de las diferentes luchas al interior del campo religioso.

Por otra parte, en varias ocasiones y de forma progresiva, el Estado se impuso sobre los conflictos religiosos por medio de la apropiación de los espacios de contienda. Siguiendo a Methol Ferré, el inicio del choque entre las dos corrientes católicas citadas

[...] se inaugura oficialmente en julio de 1856 con el nuevo vicario apostólico, el viejo José Benito Lamas, quien dirige a los fieles y al clero un comunicado recordando la prohibición de la masonería por la Iglesia. Es el comienzo de la quiebra de la difusa

---

<sup>17</sup> «Jerárquicamente la Iglesia uruguaya dependía de la antigua sede episcopal de Buenos Aires. El 2 de agosto de 1832 Gregorio XVI creó el Vicariato Apostólico del Uruguay y designó como titular a Dámaso A. Larrañaga, quien ocupó el cargo hasta su muerte en 1848. Los vicarios posteriores fueron Lorenzo Fernández (1848-1852), Benito Lamas (1854-1859), y Jacinto Vera (1859-1878). [...] Vera [...] en 1878 se convirtió en el primer obispo uruguayo, al crearse la Diócesis de Montevideo» (Tomás SANSÓN, *El catolicismo popular en el Uruguay*, Montevideo, Asociación de Escritores de Cerro Largo, 1998, pp.22-23). «La Iglesia uruguaya estuvo regida por durante esta época por Jacinto Vera (vicario apostólico entre 1859 y 1878, consagrado obispo en 1865, titular a partir de 1878 de la flamante Diócesis de Montevideo con jurisdicción sobre el país), Inocencio de María Yéregui (1881-1891), y Mariano Soler (obispo a partir de 1891 y arzobispo desde 1897, fecha en que Montevideo fue elevada a la categoría de arquidiócesis y se crearon las diócesis sufragáneas de Melo y Salto). Vera y Soler fueron las figuras más importantes» (T. SANSÓN, *El catolicismo popular en el Uruguay*, o. cit., 33).

«Muerto Monseñor Soler en 1908 le sucedió interinamente Ricardo Isasa, con el título de administrador apostólico [...] Independiente la Iglesia del Estado [...] el Vaticano designó arzobispo a Juan Francisco Aragone. En 1940 lo sustituyó Antonio María Barbieri [...]» (A. ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, o. cit., p.104).

<sup>18</sup> A. METHOL FERRÉ, *Las corrientes religiosas*, o. cit., p. 37.

<sup>19</sup> A. ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, o. cit.

<sup>20</sup> «La categoría *católico masón* que unos años más tarde perdería significación, era común dentro del elemento religioso de la época, expresado en una tendencia *liberal*, no dogmática, profundamente antijesuítica y antiultramontana del catolicismo uruguayo. En ese sentido, no resultaba nada extraño en aquellos años que una persona fuera católica y al mismo tiempo perteneciera a alguna logia masónica, lo que entre otras cosas venía a testimoniar la dimensión *cultural* de una definición de fe en aquel contexto de época» (G. CAETANO y R. GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919)*, o. cit., p. 54).

frontera que había existido hasta entonces entre la masonería y la Iglesia Católica en el Uruguay.<sup>21</sup>

Otro elemento que llevó a conflictos entre la Compañía de Jesús y directamente el Estado uruguayo, fue un hecho aparentemente de menor importancia:

Una joven que deseaba ser hermana de caridad y no contaba con el consentimiento materno, había recibido una carta de un padre de la Compañía de Jesús que le aconsejaba —dentro de la más pura teoría evangélica, como se encargó de señalar luego su superior—, obedecer el «llamado de Dios» antes que a su madre.<sup>22</sup>

La intervención de la Iglesia dentro del seno de la familia —el «robo» de hijas para los conventos— sumada al cuestionamiento de los jesuitas dirigido a los masones, hizo que la Compañía de Jesús fuera otra vez expulsada del territorio uruguayo. El decreto de expulsión del día 26 de enero de 1859<sup>23</sup> fue firmado por dos representantes netos de la burguesía católica masónica de la época: el presidente de la República, Gabriel Pereira, y el general Antonio Díaz. A pesar de esta expulsión inicial, que solamente sería levantada en 1865, la versión ultramontana del catolicismo no sería derrotada, ya que en el mismo año 1859 fue nombrado vicario apostólico Jacinto Vera, quien representaba a esta corriente.

Si, por una parte, esta nominación implicó una reorganización de la Iglesia en su estructura, su labor misionera y su relevancia nacional, por otra, generó un proceso de virulencia tal en su afirmación antiliberal, contraria al pluralismo religioso y defensor a ultranza de los espacios eclesiásticos, que colaboró de forma significativa con los enfrentamientos que vendrían a suceder.<sup>24</sup>

Con Vera, la versión ultramontana del catolicismo consiguió consolidarse y obtuvo, en parte, los favores del Estado en el *ordenamiento interno* de la Iglesia. Con todo, si la expulsión de los franciscanos (1860), por su aparente vinculación con la masonería, muestra de cierta forma algunas consideraciones del Estado para con el magisterio de Vera, por otro lado, las disposiciones en torno a la secularización de los cementerios, en 1861, no dejaba ninguna duda de que el Estado seguiría como política común la expropiación de aquellos espacios que originaran luchas y confrontaciones entre las diferentes facciones de la Iglesia Católica.

El entierro de un católico masón el 15 de abril de 1861 y la negativa de las autoridades eclesiásticas a darle sepultura en el cementerio provocaron las disposiciones tendientes a extraer los cementerios de las manos de la Iglesia Católica. Esta negativa también dio lugar a varias luchas dentro de las huestes católicas, lo que fue aprovechado por las autoridades estatales para desterrar sin más a la persona de Jacinto Vera, considerada como un elemento perturbador.

La prensa de la época, recogida por Ardao, es bastante ilustrativa del espíritu reinante en torno a esta situación:

¿Pero por dónde ha podido figurarse el señor Vicario facultado para negar sepultura eclesiástica a los cadáveres de los francmasones que pertenecen a nuestra comunidad cristiana, católica, romana? ¿Cuándo se ha visto en Montevideo un hecho de semejante naturaleza? ¿Ignora el señor Vicario que toda la vida, desde los tiempos

---

<sup>21</sup> A. METHOL FERRÉ, *Las corrientes religiosas*, o. cit., p. 37.

<sup>22</sup> J. P. BARRÁN, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1988, p. 31.

<sup>23</sup> Véanse A. ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, o. cit., y J. P. BARRÁN, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, o. cit.

<sup>24</sup> Véase, sobre este punto, G. CAETANO y R. GEYMONAT, *La secularización uruguaya*, o. cit.



primitivos de la fundación de esta ciudad, ha habido en ella francmasones en el día, tan cristianos y tan católicos como puede serlo el mismo señor Vicario, sin que jamás se le hubiese ocurrido a ningún prelado negarle sepultura o los auxilios de la religión y la entrada a la Iglesia de sus cuerpos inanimados?<sup>25</sup>

A los pocos días, el 18 de abril de 1861, se decretaba la secularización de los cementerios y se pasaba su jurisdicción a la órbita del Estado.

Estos procedimientos secularizadores iniciales muestran las posiciones del Estado uruguayo en relación con el catolicismo, así como también los ajustes de cuenta entre las diferentes corrientes católicas, venciendo (por lo menos, en parte) la «romanización» de la Iglesia católica uruguaya. Como resultado de ello, la Iglesia ya no tendría capacidad para mantener posiciones encontradas. El catolicismo liberal o «masón» derivó en deísmo racionalista militante anticlerical,<sup>26</sup> en cuanto el Estado uruguayo extendió cada vez más su acción sobre las áreas comúnmente consideradas católicas.

Por su parte, los *jóvenes cultos* montevideanos abandonarían progresivamente la Iglesia Católica. En el ámbito intelectual de la época apareció, en 1865, la *Revista Literaria*, racionalista y anticatólica, que contaba (entre otros) con la figura de José Pedro Varela, el futuro reformador de la escuela uruguaya. En estas publicaciones surgió por primera vez la exigencia de separación entre Iglesia y Estado, y se expone claramente la oposición entre progreso material y social, y catolicismo. Un conjunto de instituciones comenzaron a ser fundadas aglutinando corrientes representativas de las ansias de progreso del siglo XIX. Estos «modernos uruguayos» ya no enfrentarán a la Iglesia Católica en su seno, sino que, en buena medida, dejarán el catolicismo para pasar a considerarlo como una interferencia espuria al pleno desarrollo social. Si bien existieron tendencias varias en estas elites intelectuales, cabe destacar la influencia del espiritualismo ecléctico hasta aproximadamente 1875, y del positivismo, desde mediados de la década de los setenta en adelante.<sup>27</sup>

Cabría pensar —sin profundizar exhaustivamente en los tonos y matices de estas corrientes— en una modificación de la posición de un sector importante de los intelectuales de la época y de variaciones de un campo intelectual, aproximándose a través de alianzas ambiguas con algunas esferas del Estado uruguayo.

Comienzan a surgir los clubes de *ideas*: el Club Universitario, el Ateneo, el Club Racionalista. La «Profesión de fe racionalista» se pronuncia en el año 1872, y en 1878 surge el diario *La Razón*, que sería tal vez el portador más radical del racionalismo. Asimismo, otra asociación, la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, pregonará la educación laica y fertilizará el terreno de la futura laicización de la enseñanza.

Durante el período del denominado militarismo (1876-1886) se aprobó un conjunto de leyes lesivas de los intereses eclesiásticos, dentro de la lógica de un Estado centralizado y una modernización de corte autoritario. Si bien el militarismo no contó con el apoyo de una parte de los intelectuales de la época, se establecieron algunas alianzas destacables (la reforma vareliana es un ejemplo de esto), y las medidas anticatólicas fueron acompañadas favorablemente.

Durante el gobierno de Latorre (1876-1880) se emitió la Ley de Educación Común (1877), de especial importancia en el proceso de laicización y constitución de la religión civil. En 1877, José Pedro Varela asumió el cargo de director de Instrucción

---

<sup>25</sup> Editorial de Isidoro de María en el periódico *La Prensa Oriental*, el 18 de abril de 1861.

<sup>26</sup> Véanse A. ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, o. cit.; J. P. BARRÁN, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, o. cit.; del mismo autor, *Uruguay. Sociedad, política y cultura*, o. cit. y *Apogeo del Uruguay pastoril y caudillesco 1839-1875*, Montevideo, Banda Oriental, 1998.

<sup>27</sup> T. SANSÓN, *El catolicismo popular en el Uruguay*, o. cit., 1998, p. 26.

Pública, ofrecido por el gobierno de Latorre. Así ingresó a las escuelas un modelo de laicismo radical, si bien inicialmente atenuado por las posibilidades de una educación religiosa *optativa*. Bajo esta ley, la escuela se volvía gratuita y obligatoria, fuera de la potestad de la Iglesia, y con educación religiosa opcional. El modelo era básicamente laico, motivo por el cual la Iglesia Católica se opuso fervorosamente. Los puntos de crítica se centraron en el hecho de que la educación religiosa dejaba de ser obligatoria, sumando a esto la posibilidad de que los cursos de educación católica podían ser administrados por cualquier persona. El impulso laicizante de 1877 se extendió a otros niveles educativos durante el gobierno del también militarista Máximo Santos.

La segunda disposición del gobierno de Latorre contraria a los intereses eclesiásticos fue la denominada Ley de Registro Civil (1879), por la que se retiró a la Iglesia el poder legal de inscribir nacimientos, defunciones, legitimaciones y matrimonios.

Las limitaciones que impuso el gobierno de Santos al catolicismo deben entenderse también como parte del proceso del Estado por *ganar espacios*. La Ley de Matrimonio Civil Obligatorio, del 22 de mayo de 1885, estableció que el único vínculo con efectos legales era aquel realizado delante de las autoridades competentes y que debía tener lugar antes del eventual casamiento religioso. La Iglesia respondió estableciendo que la ley daba al matrimonio el carácter de un «simple concubinato civil».<sup>28</sup>

Este conjunto de disposiciones, a la que se sumó la Ley de Conventos, del 14 de julio del mismo año, por la cual quedaban prohibidos los lugares de *vida contemplativa* y se anulaba la validez jurídica (efectos civiles) de los votos del clero, indicaba un espíritu de época que trascendía el hecho de la lucha por *espacios* con la Iglesia Católica.

En cuanto la burguesía liberal rescataba las virtudes del cristianismo (sobre todo, las referidas al trabajo), también atacaba al clero por su supuesta corrupción sexual, su negación de la propiedad privada a través de las prácticas monásticas, a la vez que su ambición por los bienes terrenales.<sup>29</sup>

Debe resaltarse también que en la eclosión anticatólica en esta época no solo participaron el Estado y las elites:

Mientras en las capas superiores de la sociedad se producía el enfrentamiento contra el clericalismo desde época temprana [...] en niveles más humildes repercutía a través de los inmigrantes garibaldinos, el conflicto político de la unidad italiana y los dogmas proclamados en 1864.<sup>30</sup>

Una importante masa inmigrante italiana era profundamente anticatólica, en función de lo que se entendía como interferencia del Vaticano frente a la posible unidad italiana. Methol Ferré insiste en que el jacobinismo batllista se habría alimentado de ese anticatolicismo popular, producto más de las experiencias ultramontanas italianas y españolas traídas a esta parte del mundo, que de la real experiencia de la convivencia con la Iglesia uruguaya:

La Iglesia Católica en el Uruguay no había sido nunca poderosa ni rica y no había razones para que se desencadenara un anticlericalismo tan profundo. Solo quienes

---

<sup>28</sup> G. CAETANO y R. GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919)*. o. cit.

<sup>29</sup> J. P. BARRÁN, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, o. cit.

<sup>30</sup> R. FARAONE, *El Uruguay en que vivimos...*, o. cit., p. 12.

trajeron otra experiencia, otras razones, como gran parte de los italianos y españoles que llegaron, podían dar realidad a esa política.<sup>31</sup>

Barrán manifiesta la popularidad del proceso de *descatolización*. En 1908, los católicos constituían una minoría relativa.<sup>32</sup> El anticatolicismo militante se mostró también en las calles, con manifestaciones masivas desde 1892, llegando a reunir quince mil personas, en una ciudad que en aquel año tenía doscientos mil habitantes.<sup>33</sup>

A partir de 1890 adquirió más empuje el anticlericalismo anarquista y socialista, influencia no menor en el jacobinismo que se desarrollaría desde el Estado a partir del batllismo. Delante de este anticlericalismo, proveniente de varios frentes y que penetró en buena parte de la población, la Iglesia Católica asumió dos posturas: se cerró sobre sí misma en cuanto Iglesia *cercada* (en el sentido en que su incidencia va siendo progresivamente reducida y directamente atacada), y entró —permeada también por la *racionalidad* que supuestamente guardaba la religión civil— en un proceso de *secularización interna*.

Durante la etapa del catolicismo romanizado e intransigente de Vera y Yeregui hasta la llegada de Soler, mejor negociador aunque tan romanizado como los anteriores —esto es, cuestionador del racionalismo, el racionalismo positivista, el liberalismo y el protestantismo— la Iglesia Católica se cerró sobre sí misma progresivamente. Si bien continuó insistiendo sobre la evangelización de ese mundo cada vez más impío, su preocupación se centró en generar redes que contuvieran a los fieles de la huida del catolicismo.

En la segunda mitad del siglo XIX, el catolicismo se pluralizó, de cierta manera, con la llegada de nuevos órdenes y congregaciones que instauraron una gran red de establecimientos educativos.<sup>34</sup> Las redes de enseñanza y las diferentes formas de asociacionismo católico fueron la base para una Iglesia que intentó resistir los ataques mundanos defendiendo su relevancia y misión.

Esta Iglesia *a la defensiva* se manifestaba como una dimensión insustituible para la construcción de la sociedad, no admitía la independencia del Estado de su tutela, ni consideraba que existiese la posibilidad de *moralizar* la sociedad fuera de la matriz católica. También era una Iglesia *a la defensiva* en tanto cuestionadora del pluralismo católico (en particular, en su lucha contra el protestantismo), del liberalismo y de cualquier concepción que pusiera en duda su papel de rectora y representante de Dios en la Tierra. La Iglesia Católica uruguaya, ante los ataques *del mundo*, preferiría —a través del asociacionismo, centros de educación y reunión— establecer una suerte de *separación sanitaria* entre su feligresía y el mundo, ya perdidamente no católico.

Este perfil, en parte de autoprivatización, de recogimiento sobre sí misma, fue el resultado del proceso histórico esbozado, aumentado en su etapa más radical —en el jacobinismo batllista—, que tratará de erradicar a la Iglesia del espacio público. El primer batllismo fue el gestor del proceso radical de privatización de las religiones *particulares* y del establecimiento de las bases de la religión civil, tomado de las diferentes fuentes propuestas ya en el siglo XIX.

---

<sup>31</sup> A. METHOL FERRÉ, *Las corrientes religiosas*, o. cit., p. 49.

<sup>32</sup> J. P. BARRÁN, *Uruguay. Sociedad, política y cultura*, o. cit., p. 21.

<sup>33</sup> «El anticlericalismo ganó la calle y demostró poseer un elevado grado de militancia [...] Por ello ocurrieron las giras de propaganda por el interior del país [...] la creación del Centro Liberal y la Asociación de Propaganda Liberal, en 1900, con sus 54 comités y delegaciones en el interior del Uruguay de 1903, así como sus 60 folletos anticlericales, con un total de 292.000 ejemplares en 1905» (J. P. BARRÁN, *Iglesia Católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1988. p.8).

<sup>34</sup> A. METHOL FERRÉ, *Las corrientes religiosas*, o. cit., p. 47.

El reformismo batllista transformó claramente el cuadro del Uruguay, retomando con todo vigor las herencias decimonónicas. El papel del Estado aumentó de forma exponencial, mas ya no únicamente para garantizar un ordenamiento interno y configurarse como agente civilizador de una supuesta dicotomía barbarie-civilización. El reformismo batllista<sup>35</sup> se presentó como

[...] una ideología, entonces, finisecular, alimentada en el pensamiento enciclopedista, la creencia en el progreso indefinido a través de la ciencia y la difusión de la educación, y el rechazo al «prejuicio religioso» como factor explicativo del mundo y del hombre. El reformismo se pensó a sí mismo [...] como un hijo de la «Gran Revolución», y es este, por cierto, uno de los tantos puntos de contacto que tiene con el contemporáneo Partido Radical-Socialista Francés.<sup>36</sup>

Por su lado, el Estado debería ser el instrumento de elaboración y establecimiento de una concepción ético-racional del mundo. Para esto, deberá trabajar en generar condiciones igualitarias para sus ciudadanos. La vertiente *jacobina* se expresaba en un anticlericalismo confrontacional y generaba, con todas las diferencias, una mutua influencia entre anarquismo, batllismo y socialismo (más allá de los diferentes tonos proletaristas). Ella produjo, a partir del Estado, un conjunto de medidas anticlericales que se sumaron a la expansión de una religión civil *igualitaria* e hiperintegradora de la ciudadanía, y tenía como referente al Estado en tanto punto (paternalista) de equidad.

El siguiente cuadro cronológico ilustra las medidas anticlericales del período batllista.

1906. Retirada de imágenes religiosas de los hospitales.

1907, 1910, 1913. Leyes progresivas sobre el divorcio, que terminan con la medida *revolucionaria para la época* de autorizar el divorcio por propia voluntad de la mujer, en 1913. Esta medida generó particular resistencia y permitió que la Iglesia Católica organizara huestes de mujeres que llevaron a cabo múltiples manifestaciones contrarias a este proyecto, aunque sin mayores resultados.

1907. Eliminación del juramento sacramental para los legisladores. «Igual medida se tomó en 1911 para el juramento de los ediles. Para el del presidente de la República, por estar establecido en el texto de la Constitución, se debió esperar a la reforma de esta».<sup>37</sup>

1909. Implantación de la enseñanza laica en las escuelas públicas, radicalizando el modelo de escuela laica, gratuita y obligatoria de la reforma de 1877. Abarcaba también a la formación secundaria. Desde 1877 hasta 1909 «la enseñanza era laica en el plan escolar, pero incluía catecismo católico obligatorio, del que podían sustraerse los alumnos cuyos padres así lo indicaran».<sup>38</sup> Este catecismo católico de dudosa obligación se reducía en verdad a quince minutos diarios del horario escolar.<sup>39</sup> La ley de 1909 profundizaba el modelo laico de enseñanza, tal como expresa su texto:

---

<sup>35</sup> El primer batllismo o época batllista, tiene su principal referente en la figura de José Batlle y Ordóñez, presidente uruguayo en dos ocasiones: 1903-1907 y 1911-1915. Por *primer batllismo* debemos entender, en términos muy amplios, un proyecto político que trasciende la figura presidencial (e inclusive los integrantes de una sola comunidad política, por otra parte, no homogénea) y en el cual se destacaron diversos agentes políticos y sociales en la tentativa de construcción de una democracia pluralista, de fuerte contenido social, y —no necesitamos decirlo— en la conformación de la *nación laica*.

<sup>36</sup> J. P. BARRÁN y B. NAHUM, *Batlle, los estancieros y el imperio británico*, tomo II, Montevideo, Banda Oriental, 1985, p. 39.

<sup>37</sup> A. ARDAO, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, o. cit., p. 394.

<sup>38</sup> R. FARAONE, *El Uruguay en que vivimos...*, o. cit., p. 36.

<sup>39</sup> Jorge BRALICH, *Una historia de la educación en Uruguay*, Montevideo, Fundación de Cultura Universitaria, 1996.

PODER LEGISLATIVO. El Senado y Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, reunidos en Asamblea General,

DECRETAN: Artículo 1.º Desde la promulgación de la presente ley, queda suprimida toda enseñanza y práctica religiosa en las Escuelas del Estado.

Art. 2.º La Dirección General de Instrucción Pública determinará los casos en que hayan de aplicarse penas a los maestros transgresores de esta ley. Estas penas serán de suspensión, pudiendo llegarse hasta la destitución en caso de reincidencias graves y comprobadas.

Art. 3.º Comuníquese, etc.

Sala de sesiones del Honorable Senado, en Montevideo, a 31 de marzo de 1909.<sup>40</sup>

1910. Monopolio del Estado en la gestión de la asistencia sanitaria pública.

1911. Supresión de toda referencia religiosa en el Código Militar. Supresión de honras y sacramentos en los ritos militares. Supresión de cualquier clase de honor y reverencia de la República a las autoridades o símbolos religiosos.

1913. Ley de divorcio por la sola voluntad de la mujer.

1917. Separación formal de la Iglesia Católica del Estado (entró en vigencia en 1919).

1919. Modificación de los nombres de los feriados católicos. Navidad pasó a llamarse «Fiesta de la Familia»; la Semana Santa, «Semana de Turismo»; el día 6 de enero dejó de ser el Día de Reyes para pasar a ser «Día del Niño». El Día de la Virgen (8 de diciembre) recibió el nombre de «Día de las Playas».41

A esto debe sumarse, en este período, el cambio de nombre de más de treinta poblados con nombres de santos,<sup>42</sup> así como también los constantes enfrentamientos y manifestaciones anticlericales en las Cámaras y en los periódicos relacionados principalmente con las elites batllistas.

El conjunto de manifestaciones anticlericales pueden ser resumidas en los denominados «banquetes de la promiscuidad», en los cuales los simpatizantes del anticlericalismo hacían grandes asados frente a la catedral de Montevideo, ni más ni menos que los viernes de Semana Santa.<sup>43</sup>

Los permanentes ataques de la prensa batllista a la Iglesia y la peculiar marca *civilizatoria* que se daba a algunos ámbitos estatales muestra a las claras el papel sustitutivo que supo otorgarse el Estado. Cuando en 1914 la Liga de Damas Católicas organizó una campaña para extender «el reinado de Jesús Cristo en el Uruguay», por medio de la simbólica «entronización del Sagrado Corazón de Jesús» en cada hogar, el popular diario batllista *El Día* respondió el 5 de enero de 1914 de la siguiente forma:

La ciencia conoce el bacilo religioso y conoce también el medio de asegurar a la humanidad una perfecta inmunidad.

El embrutecimiento mediante el fanatismo religioso y la superstición clerical está neutralizado por la luz de las escuelas laicas.

---

<sup>40</sup> Orestes ARAÚJO, *Historia de la escuela uruguaya*, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1911.

<sup>41</sup> También esta supresión de feriados católicos y su sustitución por feriados laicos tiene sus antecedentes. En 1915 se declararon feriados nacionales el 14 de julio (revolución francesa) y el 12 de octubre (descubrimiento de América), proponiendo suprimir la fiesta de Corpus Christi y la fiesta de la Asunción. También en 1916 se suprimió el feriado de San Felipe y Santiago y se decretó como fiesta nacional el 1.º de mayo, llamada de *fiesta del trabajo*. (Roger GEYMONAT, «Protestantismo y secularización en el Uruguay», en R. GEYMONAT (comp.), *Las religiones en el Uruguay*, Montevideo, La Gotera, 2004, pp. 304-305).

<sup>42</sup> Néstor DA COSTA, «A situação religiosa no Uruguai», en Ari PEDRO ORO, Carlos Alberto STEIL (orgs.), *Globalização e religião*, Petrópolis, Vozes, 1997, p. 94.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 94-95.

Pronto liquidaremos el último vínculo entre el Estado y la Iglesia, para asegurar de este modo la grandeza de la sociedad y la familia, comprometida por la acción funesta de los que, como el clero católico, abominan de las dignidades familiares y solo se preocupan de la sociedad para exprimirla y explotarla. Nuestro pueblo ilustrado acerca de la farsa clerical se ha redimido del yugo de los viejos ídolos.<sup>44</sup>

El proceso de privatización de la religión católica (y de lo religioso en general) tuvo su éxito relativo en este período histórico, aunque con efectos mitoprácticos que pueden rastrearse hasta el día de hoy. Debe recordarse que en este proceso de construcción de la nación laica se expulsó a la Iglesia Católica de ámbitos públicos que pasaron a ser considerados público-estatales en tanto quedaron bajo jurisdicción directamente estatal.

*Público y estatal* son categorías que a partir del período que exponemos quedaron fuertemente unidas en el Uruguay mediante tres modalidades: público, en tanto gestado directamente a partir del Estado; público en tanto aparente *espacio neutral* que permite la coexistencia de los *diferentes* (diferencias religiosas, culturales, etcétera) a partir de las garantías legales y de los valores presentes en la religión civil uruguaya (libertades públicas); público, en tanto espacio no solamente garantizado por el Estado, sino también como espacio preferencial de las representaciones y mitos otorgados por el Estado nación.

El Estado uruguayo —marca que con vicisitudes no lograría reconvertir hasta el día de hoy— se tornó en esta etapa histórica una suerte de *hacedor de la nación*, absorbiendo y dando la mayoría de los elementos que serían de utilidad para la construcción identitaria del Uruguay.

Primero, se aseguraba este papel expulsando a la Iglesia Católica de los lugares que ella misma había producido. Este aspecto es más que importante, en la medida que el Uruguay se estaba configurando como nación con elementos poblacionales heterogéneos: las corrientes inmigratorias, con sus diferentes pautas culturales, comportamientos sociales, confesionales, etcétera, podían circular en ámbitos donde las particularidades no eran en principio cuestionadas por una religión ligada a una nación.

Los *espacios neutrales* garantizados por el Estado nación mediante las denominadas *libertades públicas* permitían a algunos ejercer con soltura su libertad religiosa por primera vez. No obstante, la interpelación a la cual serán sometidas tanto la población autóctona como la importante avalancha de inmigrantes —la realidad, en fin, de lo que Darcy Ribeiro denomina *pueblos trasplantados*—<sup>45</sup> radicarán en la modelización que generará: no ya una religión que monopoliza el Estado, sino un Estado que es el principal productor de una religión.

Entramos, entonces, en el segundo aspecto relevante de la gestación de la nación laica: el hecho de que el Estado decidió anular la simbología católica del ámbito público no significó una anulación del catolicismo sino su (relativa) privatización, así como la

---

<sup>44</sup> J. P. BARRÁN y B. NAHUM, *Battle, los estancieros y el imperio británico*, tomo II, o. cit. Si bien ya habían pasado varias décadas, en el marco de la discusión por el emplazamiento permanente de la llamada *cruz del Papa* (monumento en honor a la visita de Juan Pablo II), un diputado del Partido Colorado hizo la siguiente afirmación (año 1987): «La historia de esta y de otras cruces es muy poco santa [...]. Lisa y llanamente, el dogma de la cruz y este pretendido homenaje como símbolo hoy son un contrasentido. Insistir en su mantenimiento es pretender cerrar o agraviar los ojos de quienes han logrado sobrepasar el oscurantismo espiritual en el que una gran parte de la humanidad aún está sumida. Esta actitud es también un acto de prepotencia (pues queda claro) que esta cruz fue concebida y emplazada para quedarse» (Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, *apud* G. CAETANO, «La instalación pública de la llamada cruz del Papa y los perfiles de un debate distinto», o. cit.).

<sup>45</sup> Darcy RIBEIRO, *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, CEDEAL, 1985.

pluralidad religiosa traída por los inmigrantes, tampoco se manifestó abierta y visiblemente.

Todo el campo religioso pasó en el Uruguay por una fuerte modelización que incluyó su privatización. El *jacobinismo* que —no olvidemos— no contenía el grado de violencia no simbólica de su émulo inicial, se impuso al delimitar un espacio público fuertemente laicizado, con una presencia relevante de la religión civil de la nación, y un ámbito privado en el cual los ciudadanos podían cultivar sus diferencias más marcadas de índole variada.

La laicización uruguaya fue anticatólica, si bien no permitió que las manifestaciones religiosas no católicas traídas por la inmigración ocupasen instancias públicas, y desalentó, inclusive, que las diferencias culturales se magnificasen en ese ámbito. Así, por ejemplo, las posturas anticlericales del Estado fueron vistas con simpatía por los grupos de inmigrantes no católicos (e inclusive por católicos que venían de la experiencia del catolicismo ultramontano español o italiano), en la medida que les permitía desarrollar sus creencias con tranquilidad. Al mismo tiempo, esta simpatía se limitaba cuando la religión civil quería imponerse en tanto *antirreligiosa* en términos generales.<sup>46</sup>

La pregunta que puede hacerse es: ¿cómo logra un Estado ser el principal agente de una religión civil e imponerla en el marco de una instancia política que bien podríamos llamar *democrática liberal* y reformista?, con un Estado que no absorbe el espacio público, sino que sacraliza la *politeya* (en la expresión de Giner),<sup>47</sup> sacralizando las modalidades de participación de los ciudadanos habitantes de la polis.

Tal vez la respuesta pueda darse si consideramos que, para el caso uruguayo, el proceso de implantación de la nación laica ocurrió históricamente en el marco de una incipiente sociedad civil débil y dispersa,<sup>48</sup> que el Estado comenzó a arbitrar, generar y paternalísticamente *conducir*, incluso produciendo sus lugares, sin anularla. Queda claro que la diferencia entre terror y hegemonía debe estar aquí presente. No obstante, la presencia estatista otorga marcas muy peculiares (aun hoy) al espacio público, lugar *natural* de la religión civil. Este espacio público-estatal (en el sentido ya aclarado) se caracteriza, como fue establecido anteriormente, por: a) la existencia de libertades públicas, valores fundamentales de la religión civil en cuestión; b) una fuerte presencia de la mencionada religión civil a través de instancias institucionales (escuela, secundaria, universidad, empresas estatales) que dejarán la marca simbólica y no simbólica del Estado nación; c) privatización y supresión (en el espacio público) de otras religiones *particulares*.

Los aspectos *b* y *c* son los que, en nuestra opinión, vuelven peculiar a la nación laica uruguaya, porque ella no solamente intentó una transformación semántica, rupturista y sustitutiva de las religiones *particulares* mostrándose como efigie de la totalidad, sino que, en función del propio proyecto de nación, trató de aminorar las diferencias religiosas o de corte cultural. En este sentido se puede entender, a título de ejemplo, la recepción de la inmigración judía y, al mismo tiempo, la negativa de Batlle

---

<sup>46</sup> Véanse G. CAETANO, «El lugar de lo religioso en el Uruguay moderno: una visión histórica», o. cit., y R. GEYMONAT, «Protestantismo y secularización en el Uruguay», en R. GEYMONAT (comp.), *Las religiones en el Uruguay*, Montevideo, La Gotera, 2004.

<sup>47</sup> Salvador GINER, «La religión civil», en Rafael DÍAZ SALAZAR y Fernando VELASCO (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza Universidad, 1994.

<sup>48</sup> G. CAETANO, «El lugar de lo religioso en el Uruguay moderno: una visión histórica», o. cit.

de erigir su propio cementerio. El hecho, señalado por Viñar,<sup>49</sup> resalta la modalidad de homologación entre igualdad democrática y homogeneidad.

El espacio público tendió hacia una homogeneidad (por otra parte, siempre interpelada, siempre incompleta) que, con todo, trataba de construir una nación en la cual pudieran sentirse representadas las heterogeneidades de diverso tipo, si bien estas debían pasar por el cernidor de volverse *nacionales*.

En este sentido, si la educación pública (primaria, secundaria y superior) era un camino de ascensión cierta para la masa ingente de inmigrantes y sus hijos, también era *culturicida*, en la medida que poseía un efecto cierto: producir uruguayos a partir de una masa culturalmente heterogénea.<sup>50</sup>

Así, en la integración del *otro*, el sistema educativo, y principalmente el escolar, tuvo un papel fundamental. El desestímulo a la diferencia generó, en el momento histórico abordado, las tendencias referidas (tal vez exageradamente) por Rama, como hiperintegradas.<sup>51</sup>

La heterogeneidad de la población autóctona e inmigrante fue *hiperintegrada* mediante un denso proceso de escolarización, en el cual se inculcaron las narrativas de la nación, obliterando en esa espacialidad pedagógica la posibilidad de enunciar o tornar visibles públicamente las diferencias. Estos templos de la *religión civil* eran gratuitos, obligatorios y laicos.

La nación laica consiguió en esta espacialidad institucional un lugar fundamental y, si acaso el papel del capitalismo impreso resulta fundamental para formar las comunidades imaginadas,<sup>52</sup> el escenario de la escolarización masiva se vuelve sin duda central para gestar la nación. La nación laica se nutrió en las escuelas de un igualitarismo homogeneizante, despedido de cualquier particularidad (a no ser la particularidad de la nación socialmente compartida).

Desde tiempos inmemoriales —y hasta hoy en día— aparece en el carné escolar uruguayo una frase de José Pedro Varela, fundador de la reforma educativa:

Los que una vez se han encontrado en los bancos de una escuela, en la que eran iguales, a la que concurrían usando de un mismo derecho, se acostumbran fácilmente a considerarse iguales, a no reconocer más diferencias que las de las aptitudes y las virtudes de cada uno: y así, la escuela gratuita es el más poderoso instrumento para la práctica de la igualdad democrática.

Las heterogeneidades también fueron expulsadas de otras instancias estatales, al mismo tiempo que estas instancias sirvieron igualmente para *hiperintegrar* esas heterogeneidades. Esto fue posible porque el batllismo generó el primer diseño de Estado social benefactor capaz de moldear las heterogeneidades. Desde el *empresarismo* estatal (con un uso incipiente del clientelismo político), pasando por un enorme conjunto de leyes e iniciativas sociales y estableciéndose como árbitro de los conflictos sociales, el Estado no solamente devino en productor de la religión civil, sino también en lugar privilegiado para que la nación tuviera en él un lugar ejemplar de

---

<sup>49</sup> Marcelo N. VIÑAR, «Memorias fracturadas. Notas sobre los orígenes del sentimiento de nuestra actual identidad nacional», en H. ACHUGAR, G. CAETANO (comps.), *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, Montevideo, Trilce, 1992.

<sup>50</sup> Carlos DEMASI, «La dictadura militar: un tema pendiente», en Álvaro RICO (comp.), *Uruguay: cuentas pendientes*, Montevideo, Trilce, 1995.

<sup>51</sup> Germán RAMA, *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*, Buenos Aires, GEL, 1987.

<sup>52</sup> Benedict ANDERSON, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1997.



identificación. Pero esta identificación debe verse desde una perspectiva particular: el ágora endiosada —núcleo de la religión civil— que veía en el Estado su árbitro, su productor y la garantía jurídica de su existencia.

En cuanto a la construcción de *espacios neutros* (esto es, los lugares en los cuales la religión civil no era *representativamente* visible), estos fueron también útiles para la hiperintegración porque, como ya señalamos, se afirmaban en la consagración de las libertades públicas (valores de la religión civil) y en la ausencia de particularidades manifiestas. El propio laicismo ayudó a generar esta dinámica: la *desguetización* de los grupos inmigrantes tuvo en buena parte relación con el espíritu liberal imperante en el espacio público. A cambio, debían *volverse uruguayos*, defensores de la religión civil existente (cosa que la mayoría hizo, inclusive en sus propias opciones políticas) y guardar públicamente sus peculiaridades religiosas y culturales para clubes, casas o tal vez —y en fechas especiales— para manifestarlas en el espacio de la polis.

La nación laica se expresó entonces como el proyecto tendiente al desestímulo de las particularidades. Se daba así

[...] la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna de país.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Teresa PORZEKANSKI, «Uruguay a fines del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia», en H. ACHUGAR, G. CAETANO (comps.), *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, Montevideo, Trilce, 1992, p. 52.

**Capítulo 3.**  
**La laicidad en actores y culturas específicas**

# Los modos pentecostales de laicidad

Joaquín M Algranti\*

## Introducción

Pensar sociológicamente la cuestión de la laicidad en la clave cultural del avance del neopentecostalismo en Argentina, significa comprender los distintos niveles de relación entre el Estado, la sociedad civil, el sistema político y el universo religioso, en los términos cambiantes de las transformaciones y corrimientos de los últimos años. Es hacer blanco en el sentido de la disrupción que introduce el movimiento pentecostal a las continuidades más o menos dinámicas del monopolio católico en este país. En esta dirección, los umbrales móviles de laicidad, con sus desplazamientos y ajustes, remiten directamente a las condiciones sociales de emergencia que reconfiguran las estructuras de relaciones del *campo religioso*.<sup>1</sup> Aquí el nuevo escenario marcado por una oferta cada vez más variada de opciones espirituales de fuerte contenido emotivo, adaptables y cerradas en sí mismas abre el juego a posibilidades que redefinen el vínculo histórico entre el Estado secular y los modos de vida cristiana.

La laicidad, entendida en su forma más elemental como el proceso inacabado de construir las bases de la integración, el orden y la autoridad moderna por fuera de los fundamentos dogmáticos de la fe, presenta diferentes niveles de análisis que Mallimaci logra agrupar en el Estado con sus instituciones, la sociedad política, la sociedad civil, la presencia del Vaticano para el mundo católico y los procesos culturales que actúan en las prácticas cotidianas.<sup>2</sup> Desde el momento en que el pentecostalismo carece de todo beneficio frente al aparato estatal más allá del reconocimiento y la estigmatización que ofrece el registro nacional del culto, y mantiene una posición distante frente a la política partidaria, su campo de acción por excelencia queda delimitado a la vida íntima del sujeto con su entorno y el llamado a conquistar las instituciones de la esfera civil. Para ello cuenta con el apoyo externo, no solo en términos económicos sino, especialmente, en la transmisión de conocimiento especializado sobre el montaje de organizaciones complejas como son las iglesias. Las ventajas comparativas de una denominación que crece a fuerza de diferenciarse y mezclarse con los diferentes estilos culturales<sup>3</sup> la lleva a definir una posición transitoria pero relativamente estable frente al problema de la laicidad.

Nuestra hipótesis es que, *dado el posicionamiento actual que ocupa el pentecostalismo en la estructura de relaciones del campo religioso, el hecho de*

---

\* Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET); Universidad de Buenos Aires, Argentina.

<sup>1</sup> La noción de *campo* en Bourdieu hace referencia a un microcosmos social, una red de relaciones objetivas que responde a una lógica, una necesidad y una historia específica, irreductible a otras esferas de la sociedad. Con respecto a la religión este concepto permite identificar el proceso de sistematización y moralización de prácticas y representaciones hasta alcanzar una estructura relativamente estable en la producción de bienes simbólicos, o sea, un cuerpo de especialistas que administran y monopolizan un conjunto de saberes especializados que los transforma en los guardianes legítimos de lo sagrado frente al resto de la comunidad. (Pierre BOURDIEU, «Génesis y estructura del campo religioso», en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971). La historia del proceso de constitución del campo evangélico en la Argentina ha sido estudiada por H. WYNARCZYK, P. SEMÁN y M. DE MAJO, *Panorama actual del campo evangélico en Argentina: Un estudio sociológico*, Buenos Aires, FLET, 1995.

<sup>2</sup> F. MALLIMACI, «Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina», ponencia en el seminario internacional «Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo», El Colegio de México, 26 y 27 de febrero de 2001.

<sup>3</sup> M. DOUGLAS, *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*, Madrid, Gedisa, 1998.

*reconocer explícitamente la legitimidad indiscutible de dominios sociales ajenos a los fundamentos cristianos-evangélicos, va en contra de la eficacia simbólica<sup>4</sup> del discurso pentecostal y su pretensión totalizadora.* Para trabajar esta hipótesis el artículo cuenta de dos partes complementarias. La primera intenta trazar, a grandes rasgos, las coordenadas de los desplazamientos en el campo de las creencias para comprender el auge del neopentecostalismo en relación a la lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia de nuestro tiempo. Esta perspectiva estructural permitirá pasar a la segunda parte, orientada al análisis de la postura evangélica respecto al juego de correspondencias entre el mundo profano y el mundo de Dios. Por último, realizaré un breve análisis sobre lo que creo que es la postura del pentecostalismo frente al desafío de la laicidad en relación con la política. La investigación cuenta con el trabajo de campo en la iglesia evangélica de Rey de Reyes a través de entrevistas abiertas, extensas y recurrentes, la observación participante en los cultos semanales y el diálogo con informantes claves del templo. El punto de partida son los corrimientos generales que fijan nuevas posiciones en las jerarquías del mundo cristiano.

## **1. Redefinición del campo religioso en la Argentina**

La noción de *umbrales de laicidad* de Baubérot<sup>5</sup> lleva al estudio de las condiciones sociales en las que se redefine la relación siempre dinámica y cambiante entre los dominios de la religión y el espacio público. Aquí, las transformaciones internas al microcosmos cristiano son inseparables de dos acontecimientos fundamentales para comprender el auge del neopentecostalismo en nuestros días: la acción de la dictadura militar entre 1976 y 1983 y las repercusiones locales de un cambio de orden mundial que suele denominarse globalización. Enfocaré la mirada en elementos específicos, en función de las hipótesis del trabajo.

La violencia sistemáticamente administrada, gestionada y distribuida del último gobierno de facto ha producido transformaciones radicales en la estructura de relaciones del campo religioso. Se trata de un pasaje abrupto del proceso de intensificación de las luchas políticas, sociales y simbólicas dentro del catolicismo, a una ofensiva sin precedentes de los sectores más ortodoxos de la Iglesia aliados con las posiciones dominantes de la sociedad. Las herejías proféticas del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo así como cualquier cuestionamiento elevado a la categoría de subversivo, pasaron a ser blanco de una política de *reorganización social* que ha barrido con las expresiones heterodoxas que puedan surgir del mundo católico y más allá de él. El subcampo evangélico también sufrió una fractura en este período, entre el protestantismo histórico de raigambre metodista que adhiere a los presupuestos de la teología de la liberación y los grupos fundamentalmente pentecostales, pero también bautistas, menonitas y la alianza cristiana y misionera, que se mantienen al margen, preocupados exclusivamente por el avivamiento espiritual de la Argentina.<sup>6</sup> La conclusión principal que me interesa extraer de este período es la eliminación violenta de los grupos asociados con alguna forma de heterodoxia dentro del catolicismo y su

---

<sup>4</sup> En el marco de la teoría de los campos de Bourdieu, la noción de *eficacia simbólica* refiere a la capacidad que posee un determinado universo de representaciones y de símbolos, para construir una visión legítima del mundo. En el acto de nominar está en juego el poder de *hacer ver* y *hacer creer* actuando en los esquemas de percepción y apreciación del sujeto que le dan sentido a la experiencia cotidiana (cf. P. BOURDIEU, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997).

<sup>5</sup> J. BAUBEROT, *La laïcité quel heritage, de 1789 a nos jours*, Ginebra, Labor et Fides, 1990.

<sup>6</sup> N. SARACCO, «Argentine Pentecostalism: Its History and Theology», tesis doctoral, Facultad de Artes, Universidad de Birmingham, 1989.

contracara: el triunfo sacerdotal, esto es, la conservación del monopolio del poder simbólico en manos de un cuerpo de especialistas respaldados por un aparato burocrático, como es la iglesia, jerárquicamente reglamentado en la gestión de los bienes de salvación.

El vaciamiento de la heterodoxia, como una de las grandes coordenadas que marcan los corrimientos internos del campo, debe ser entendido en relación al proceso inmediatamente posterior de incorporación de la Argentina a los patrones económicos, políticos y culturales de un mundo globalizado. Dentro de los múltiples aspectos a tener en cuenta de esta etapa interesa resaltar principalmente la precarización laboral y su correlato en el desempleo, el debilitamiento institucional en su función de garante de los derechos ciudadanos, la crisis de representación de la política partidaria, el avance de los esquemas comerciales sobre la cultura y las transformaciones en la vida íntima, sobre todo en los vínculos familiares. Queda en evidencia el traspaso de una economía de poder que gestiona la cuestión social desde la diferenciación entre normal-patológico a un nuevo desplazamiento del capitalismo tardío hacia la oposición entre incluidos y excluidos.<sup>7</sup> Si el profeta es el hombre de las crisis, la persona indicada en momentos de desesperación e incertidumbre, entonces solo aquellos discursos y prácticas que puedan volver sobre el espacio vacante de la heterodoxia estarán en condiciones de revitalizar el campo religioso en la medida en que logren captar el *ethos* de nuestro tiempo. Se trata de una coyuntura histórica a la que los vencedores del catolicismo no están en condiciones de responder porque excede a los rituales consagrados y las buenas artes de la administración racional de los bienes sagrados; es la apertura que necesita un subcampo evangélico, ya consolidado, para expresar el deseo de renovación de su época.

La confluencia histórica de un catolicismo depurado de sus elementos heréticos y una situación de crisis política, económica y social que clama por ser significada sobre la base de nuevas representaciones, deja a los grupos neopentecostales en una posición ventajosa para renovar el universo religioso. Aunque las generalizaciones siempre están en peligro de mutilar aquello que nombran al preferir la igualdad por sobre la diferencia y las continuidades sobre la especificidad, creo que es posible reconocer algunos elementos que hacen a la caracterización, a grandes rasgos, del neopentecostalismo. Podemos resumir estas características en seis principios: 1. Capacidad de fusionarse con culturas distintas, asimilando los códigos, el lenguaje y las expresiones propias de sectores sociales heterogéneos; 2. Presentan un sistema de creencias orientado a dar respuesta a necesidades prácticas del sujeto a través de una teodicea que explica el sufrimiento a la vez que brinda un soporte material, un ámbito objetivo de desarrollo en el espacio de relaciones del templo; 3. Ofrecen instancias de formación progresiva de los fieles y dan lugar a restituir la posibilidad de tener una carrera propia y formar parte del cuerpo de especialistas que rodean al pastor; 4. Construyen discursos autorreferenciales, cerrados en sí mismos, que ordenan el entorno y dotan de sentido a la acción en el marco de espacios comunitarios con una tendencia marcada al rechazo de lo diferente; 5. El eje del culto y de la fe se encuentra en la experiencia espiritual expresada en estados de conmoción y efervescencia colectiva<sup>8</sup> que vuelven sobre ella

---

<sup>7</sup> S. MURILLO, «Del par normal-patológico a la gestión del riesgo social. Viejos y nuevos significantes del sujeto y la cuestión social», cap. 1, trabajo inédito.

<sup>8</sup> Con este término, Durkheim da cuenta de una forma de expresión de la naturaleza de las fuerzas morales a través del estado *extático* y sus relaciones con el delirio. La noción de efervescencia colectiva permite abordar la irracionalidad aparente de las expresiones carismáticas del neopentecostalismo haciendo blanco en la objetividad y el fundamento social de sus representaciones (E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992).

dones de sanidad, profecía, lenguas, liberación y prosperidad; 6. En contraste con el catolicismo, existe una tendencia a democratizar e individualizar el monopolio de los bienes de salvación al distribuirlos entre los miembros de la comunidad.

Cada uno de estos elementos posee una eficacia y un peso específico que configuran una estructura de relaciones propia de cada iglesia; es justamente la capacidad de adaptación y variabilidad lo que le otorga al neopentecostalismo su potencial simbólico en una sociedad culturalmente diversificada sobre la base de la estratificación social y el consumo. El resultado del juego de relaciones que se establece entre los rasgos señalados permite al mundo evangélico producir una nueva síntesis de las tres posiciones clásicas que describe Max Weber en sus trabajos de sociología de la religión,<sup>9</sup> esto es el lugar del sacerdote, del profeta y del hechicero. La figura del pastor logra condensar perspectivas en principio irreconciliables, como es la tarea sacerdotal de custodiar lo sagrado, la acción herética de subvertir las representaciones dominantes —dirigidas en especial a los ritos católicos— y el despliegue de estrategias cercanas a la magia que obedecen a la satisfacción de necesidades prácticas, concretas, materiales, a través del trabajo con los espíritus de bendición y con los espíritus malignos.

No hay una fórmula definida en el sentido de una política pastoral que fije criterios excluyentes de identidad y reconocimiento. Existen redes denominacionales, como la Unión Asamblea de Dios o la Asamblea Cristiana, que agrupan congregaciones en torno a líneas comunes de acción. Sin embargo, la diversidad sigue siendo la regla del neopentecostalismo; por eso, en el arte de sintetizar las posiciones elementales de la vida religiosa existe una multiplicidad de opciones.<sup>10</sup> Entre las formas puras del sacerdote y el hechicero surgen combinaciones originales con fuertes elementos proféticos que permiten a cada Iglesia desarrollar estrategias discursivas acordes con las características de la población a la que se dirigen. De este modo, la mirada evangélica respecto de la laicidad, que analizaré en breve, tiene el trasfondo de un posicionamiento social cuyos ejes son: el lugar subordinado en el campo religioso, una estrategia heterodoxa en sus métodos pero conservadora en sus contenidos y la cercanía con lo que R. Williams denomina como las *estructuras de sentir* de una época,<sup>11</sup> esto es, con los cambios cualitativos que actúan en el significado y los valores culturales de la sociedad. La combinación de estos tres elementos se traduce en una postura original en torno a la adecuación con el mundo profano, sus leyes seculares y la esfera política.

## 2. Los dos mundos: el gobierno de los hombres y el gobierno de Dios

El planteo de que la imagen evangélica de la sociedad se corresponde con su posicionamiento en el campo religioso, hace referencia a las fuerzas estructurantes que aparecen sublimadas en su cosmología. La visión que se construye del Estado y la política como dominios del hombre y no de Dios, refleja la situación de alejamiento de las Iglesias en particular y de la comunidad evangélica en general respecto del juego de alianzas y disputas por los favores de la clase gobernante. No se trata de una ruptura

---

<sup>9</sup> M. WEBER, «Sociología de la comunidad religiosa», en *Economía y Sociedad*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>10</sup> En polos opuestos podemos ubicar la Iglesia Dimensión de Fe, del obispo Gabriel Vaccaro con una fuerte tendencia sacerdotal fundada en la rutinización del carisma (cf. A. J. SONEIRA, «La teoría fundada en los datos, Grounded Theory de Glaser y Strauss», IV Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos, Buenos Aires, IDES, 2004) y en el extremo más cercano a la magia se encuentra la Iglesia Universal del Reino de Dios, preocupada por responder a una clientela ansiosa de soluciones espirituales a sus problemas cotidianos.

<sup>11</sup> R. WILLIAMS, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997.

definitiva con un agente clave como es el aparato estatal y el espacio de relaciones que gestiona, sino más bien de un retiro estratégico de aquellos ámbitos en los que el catolicismo todavía es fuerte por historia y tradición. El soporte de esta política se encuentra en el respaldo financiero, técnico y simbólico de organizaciones internacionales y grupos locales, que le otorgan cierta autonomía respecto de los recursos del gobierno. Por ahora, la apuesta del neopentecostalismo es la lucha por el reconocimiento público y la demostración de poder que representa cada campaña, cada evento, desde los festivales de Luis Palau hasta los espectáculos multitudinarios de Dante Gebel.

Sobre esta articulación de fuerzas se construye una visión del mundo que coloca a las acciones del Estado y de la esfera política en la dimensión falible, contingente y vulnerable de los dominios del hombre. En la teodicea evangélica del sufrimiento, el mundo secular es una de las principales fuentes de desequilibrio por su capacidad de levantar constantemente falsos dioses como el dinero, el trabajo, la familia, el sexo o el consumo, que desplazan a la divinidad en nombre de diferentes tipos de idolatría. Esta desviación, producto del libre albedrío sumado a las tentaciones del cuerpo y las estrategias del diablo, deja al sujeto expuesto a fuerzas que lo exceden; de ahí el sentimiento de impotencia y abandono ante una sociedad sin rumbo. La justificación teológica del distanciamiento con la vida profana remite a la explicación en torno al fin, o sea, a una escatología de carácter *premineralista* que interpreta la decadencia y la corrupción del gobierno de los hombres como signos de la segunda venida de Jesús, el rapto secreto de la Iglesia, la salvación de Israel y el reino milenarista de Cristo sobre la tierra. El *dispensacionalismo*, entendido como la división de la historia bíblica en siete dispensaciones cerradas en sí mismas, es la clave hermenéutica que respalda las interpretaciones pentecostales. De este modo, se configura un sistema de creencias que le da sentido al sufrimiento social en los términos de una desobediencia hereditaria que signa el destino del hombre y de su mundo.

[...] obviamente, Dios nos dio una tierra bendecida porque vos sabés que en la Argentina tirás una piedra y te sale un árbol de piedras, pero la misma mala conducta, la desobediencia del pueblo, lleva a ser de una cosa que es el paraíso un infierno, por la inseguridad, la corrupción, la pobreza... No es Dios el que hace eso, es el hombre; es el hombre el que pervierte las cosas, porque, si hacés una analogía, Adán vivía en el mejor lugar del mundo pero, ¿quien se mandó la macana?, ¿de quién fue la desobediencia? De Dios no, fue a Dios... Entonces la desobediencia conllevó a que Adán padeciera las consecuencias de su desobediencia, y acá está pasando lo mismo, la ignorancia de Dios, mucha obra del diablo. (Entrevista a Nicolás, miembro de Rey de Reyes)

Los dominios en los que rigen los valores mundanos, ya sea en la alta esfera del sistema jurídico o en la idolatría popular, son responsables del pecado de autosuficiencia, es decir, poner a Dios en segundo lugar, relegarlo a una dimensión de la vida íntima entre otras y colocar al hombre antes que nada. Esta pretensión moderna acentúa el dualismo Iglesia-sociedad y abandona el universo religioso al estado irresuelto de tensión que supo anticipar Max Weber en su *Excursus*. Ahora bien, como toda buena religión de salvación, el neopentecostalismo plantea un intento de solución de este conflicto que le permite reconocer a las autoridades sociales, contribuir a su legitimación y al mismo tiempo apostar a un cambio en todos los niveles de la sociedad. Para ello necesita consolidar el reverso exacto de un mundo corrupto y desparejo: su agente de transformación será la comunidad cristiana en el marco de las redes objetivas que construye el templo. Desde aquí podrá trabajar con los procesos cotidianos de construcción de sentido haciendo de su posición subordinada en el campo religioso y de

la distancia con el Estado, el punto de partida para cambiar la experiencia íntima de los sujetos.

La caracterización del orden secular como un ámbito amenazante, por todo lo que tiene de caótico e incierto, contribuye a la operación simbólica que confirma las prácticas de la Iglesia en los términos seguros del gobierno de Dios. El espacio de relaciones que rige el templo es el refugio del cristiano y la comunidad de los iguales ofrece un principio de pertenencia en el que el creyente se reconoce a sí mismo y a los demás. Esto no significa que la posición evangélica promueva el rechazo completo del mundo y sus valores; por el contrario, el rasgo distintivo del movimiento neopentecostal es justamente la ética intramundana que compromete a la persona con una transformación de las diferentes esferas de la vida. Se trata de una motivación religiosa de carácter práctico que obtiene su eficacia de la capacidad de actuar sobre los problemas reales. Si bien el reino divino continúa siendo una apuesta a largo plazo por la salvación del alma, la orientación cristiano-evangélica mantiene el foco en el «más acá», reemplazando las viejas formulas católicas de la mortificación que glorifica la pobreza por el llamado a la prosperidad, las curaciones, los milagros y la bendición.

Por lo tanto, el mundo de Dios es menos un postulado de fe en el «más allá» que una experiencia concreta, cercana, e inseparable de la vida en el templo con sus cultos, reuniones y festejos. La metáfora del valle de lágrimas le concierne más a la desobediencia de la sociedad secular que al espacio seguro de las comunidades religiosas. En la tensión Iglesia-mundo se pone en evidencia un modo de ser cristiano que defino con el nombre de *adecuación activa*.

Con este concepto busco resaltar una dimensión clave de los grupos pentecostales relacionada con la capacidad de restituir la correspondencia entre los esquemas de expectativas, percepción y disposición de los sujetos con las condiciones sociales objetivas que ofrece un entorno adverso. Si bien este principio forma parte de la gran mayoría de las religiones, en el pentecostalismo logra un grado de eficacia sin precedentes. Al mismo tiempo, la adecuación debe ser analizada a partir del carácter profundamente activo que implica la restauración del vínculo individuo-sociedad. No se trata solamente de una transformación subjetiva de los modos de ver, de pensar y de actuar, sino también un intento por proyectar este cambio hacia afuera. La voluntad dinamizadora del cristiano es su compromiso con la modificación del mundo a partir de una cierta correspondencia básica. La evangelización que empieza por el individuo se extiende a la sociedad civil y política; no hay alma que no pueda ser puesta al servicio de Dios. Así responde un miembro de la Iglesia cuando se le pregunta por los grupos piqueteros y los movimientos de protesta social:

[...] lo fundamental es que son almas por las que el señor murió y tendríamos que llegar a ellas. Eso sería fundamental; son almas que tenemos que llegar al conocimiento de ellos. Algunas son utilizadas para fines que obviamente no están sirviendo a nadie; a un señor de muerte están sirviendo [...] si son capaces de llevar esa lucha pero a lo espiritual, de agarrarse a piñas con el diablo por un alma... Existen esas guerras espirituales, se buscan en ayuno y oración; si son capaces de llegar a ese extremo de dar la vida por un ideal, que la den por esto... porque un movimiento político, social, puede lograr logros, han transformado países, han transformado la historia, pero se han caído... El hombre falla, Dios no [...]

En el juego de oposiciones y correspondencias con el mundo, el desafío del pentecostalismo radica en el arte de asimilar posturas aparentemente irreconciliables para traducirlas bajo sus propios términos. No existe tal cosa como un ámbito inalcanzable, totalmente ajeno a la influencia religiosa; de hecho, el secreto de su fuerza



yace en la conexión con los códigos, las formas y el lenguaje del orden secular. Aquí el problema de la laicidad lleva, ahora, a la cuestión más específica del vínculo con los dominios de la política.

### 3. El lugar vacío de la laicidad

En la hipótesis inicial planteé que la eficacia simbólica del discurso pentecostal, esto es, la capacidad de nominar, de construir una visión legítima del mundo que ordena el entorno y dota de sentido a la experiencia cotidiana, es inseparable de la pretensión totalizadora de abarcar todas las dimensiones de la vida íntima y social del sujeto. El trasfondo de esta mirada es el proceso de largo alcance al que Casanova denomina *deprivatización* para dar cuenta del avance de las religiones modernas sobre la esfera pública, trascendiendo los límites del espacio privado en la lucha por la reconfiguración de la sociedad civil.<sup>12</sup> Los neopentecostales son la denominación evangélica que mejor logra traducir estos cambios en un sistema de creencias que hace foco, especialmente, en el nivel subjetivo de la experiencia para pasar al trabajo activo y organizado con los dominios públicos desde el posicionamiento favorable de la heterodoxia en el campo religioso. El horizonte de evangelización empieza por el entorno familiar, sigue con el trabajo, los vecinos, las plazas y el barrio hasta llegar a los centros de poder del mundo secular.

Los umbrales de laicidad funcionan como espacios vacíos que el cristiano reconoce en su respeto a las autoridades y al orden temporal de los hombres, pero su significado último reside en la voluntad conjunta de conquistar esos territorios para Dios. Conquista no es destitución ni cambio radical, sino el trabajo subterráneo de dirigir el curso de los acontecimientos desde la cercanía con un poder político que se confirma en el soporte religioso. No hay que tomar a la ligera el potencial estratégico de las alianzas entre los grupos gobernantes y el movimiento evangélico, como lo demuestra el caso del obispo Edir Macedo en Brasil, o el respaldo interdenominacional al gobierno de George Bush en Estados Unidos, sin mencionar las experiencias emblemáticas de Chile y Nicaragua. La especificidad de cada región es el reverso de una misma actitud que resurge en la Argentina. Los entrevistados logran definirlo con toda precisión cuando se les pregunta por la relación de la Iglesia con la política:

Dios nos mandó a conquistar todo lugar que pise la planta de nuestro pie. Así le dijo a Moisés. Dice: «levántate y pasa este Jordán a la tierra que yo te mostraré, entonces no temas ni desmayes, yo te entregaré todo lugar que pise la planta de tu pie y así como estuve con Moisés, así estaré contigo y no te dejaré y no te desampararé y nadie te podrá hacer frente en todos los días de tu vida...Dios nos manda a conquistar». [...] Entonces, considero que si a la iglesia, Dios, le abre la puerta para impactar, vamos a poner, al gobierno... ¡tiene que hacerlo! Hay un propósito, hay un propósito... Pensá esto, la Cámara de Diputados que conozca a Cristo, el presidente que conozca a Cristo... ¡chau! ¿Sabés como nos vamos para arriba? [...] yo pienso que Dios tiene que levantar autoridades, hijos de Dios; el evangelio tiene que impactar en lo que es política, en la policía, en el ejército. ¿Para que? Porque yo pienso que los políticos, los jueces y demás, como no tienen a Cristo no saben que hacer, les falta sabiduría... (Entrevista a Mario, miembro de Rey de Reyes)

---

<sup>12</sup> J. CASANOVA, «Religiones públicas y privadas», en Javier Auyero, *Caja de herramientas: El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

Los valores laicos contribuyen a definir la identidad evangélica por oposición, por la ausencia de Dios, a la vez que delimitan el espacio del combate para las comunidades llamadas a evangelizar. La interpelación religiosa que traslada la guerra espiritual al espacio público y a la esfera política debe ser entendida bajo la definición sociológica de Dios; ya no en el marco de la simbología cristiana sino en los términos desencantados de las condiciones sociales de emergencia y reproducción de las representaciones colectivas. Aquí, la divinidad es un tipo de vivencia racionalmente gestionada en la red de relaciones objetivas del templo que dotan de un contenido específico y excluyente al significado de la práctica religiosa. Por eso, cuando se antepone Dios a cualquier forma de autoridad humana se está insinuando más de lo que se dice, dado que es imposible nombrar lo sagrado sin referir a los detentadores legítimos de su representación en la Tierra. En tiempos de crisis, los símbolos religiosos son portadores de una fuerza política que responde, en última instancia, a la habilidad pastoral de mantener el equilibrio inestable entre el gobierno de Dios y el gobierno de los hombres.

## Laicidad, religión y secularización en el fenómeno peronista

Humberto Cucchetti\*

Las siguientes reflexiones se inscriben en mi investigación de tesis doctoral desarrollada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. La investigación consiste en precisar los espacios de articulación entre lo religioso y lo político tomando como punto de referencia las trayectorias de actores sociales ligados a la Organización Única del Trasvasamiento Generacional (OUTG), a partir del análisis de sus memorias e historias de vida. En términos cronológicos y en la consideración de las trayectorias personales, estas se extienden desde fines de la década del cincuenta hasta la actualidad.

Suigiendo la lucida inspiración del historiador Carlo Ginzburg sobre el valor de la microhistoria a través del análisis del proceso inquisitorial seguido a Menocchio, un molinero friulano del siglo XVI acusado de herejía, lo puntual puede revelar algunos atisbos que desde una mirada generalista suelen pasar desapercibidos. En *El queso y los gusanos*, Ginzburg justifica el valor metodológico de su elección:

Pero si la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no solo masas diversas sino personalidades individuales, sería absurdo rechazarla. Ampliar hacia abajo la noción histórica de «individuo» no es objetivo de poca monta. Existe ciertamente el riesgo de caer en la anécdota, en la vilipendiada *histoire événementielle* (que no es solo, ni necesariamente, historia política). Pero no es un riesgo insalvable. En algunos estudios biográficos se ha demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico, ya sea la nobleza austríaca o el bajo clero inglés del siglo XVII. ¿Es este el caso de Menocchio? Ni mucho menos. En conclusión: también un caso límite (y el de Menocchio lo es) puede ser representativo. Tanto en sentido negativo —porque ayuda a precisar qué es lo que debe entenderse, en una determinada situación, por «estadísticamente más frecuente»—, como en sentido positivo, al permitir circunscribir las posibilidades latentes de algo (la cultura popular) que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los «archivos de la represión».<sup>1</sup>

En este caso se puede hacer el mismo cuestionamiento. Las trayectorias de personas que pasaron por la OUTG (1972-1974) no agotan en ningún sentido el arco de experiencias del peronismo de los setenta. No fue un fenómeno insignificante pero tampoco tuvo una presencia masiva determinante. Sus militantes, pasados con los años a otros espacios políticos, se dispersaron notablemente a pesar de las redes que fueron creando. Sin embargo, como en muchos de estos casos va a presentarse la combinación de elementos religiosos y políticos, las características de estas trayectorias pueden hablarnos, de alguna manera, de la laicidad de la sociedad argentina y de los rasgos de un espacio laico en términos políticos. Creo que esta remisión es enteramente posible.

¿Cómo definir la laicidad y la preeminencia de un Estado laico? Durante mucho tiempo esto significó la identificación de lo laico con un conjunto de dispositivos reductores o negadores del fenómeno religioso: laicidad como anticlericalismo, como reducción del poder eclesiástico, o de la injerencia misma de las religiones. En un

---

\* Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET), Argentina.

<sup>1</sup> Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981 (1976), pp. 17-18.

punto, el proceso de modernización religiosa supuso un tipo de recomposición de lo religioso, a veces drástico, aunque esto no llegara a manifestarse en su eliminación o erradicación.

La idea de laicidad, además, se ha asociado a la de secularización. En un sentido amplio, al menos, estas expresiones pueden considerarse como sinónimas. Si se distingue un poco más, la primera haría alusión a lo institucional y la segunda a lo cultural. Pero ambas forman parte de un proceso en el cual la organización social relega notoriamente el poder de las instituciones religiosas como ordenadoras vertebrales de las relaciones existentes. Puede significar privatización de lo religioso, puede significar diferenciación de esferas y de sus lógicas. Esto mismo ya conduce a un terreno dilemático. La pregunta inicial que se puede suscitar es si, consecuentemente, en la Argentina se dio la privatización o se plasmó el proceso de diferenciación. Nuestras investigaciones sugieren que no reproducen el modo típico. ¿Esto habla de la inexistencia del fenómeno laico, de un estancamiento histórico, institucional y político? Aquí es cuando el plano teórico puede obstaculizar la comprensión de la realidad social.

Es más elástico suponer, al contrario, que la laicidad puede ser definida como el proceso de autonomización del fenómeno político con la restricción consecuente de la acción clerical, o su correlato confesional, en el espacio público. Es una formulación amplia pero que permite eludir la enumeración de características esenciales o modélicas para determinar si efectivamente nos encontramos en una sociedad moderna o no. Es decir, permite la elusión de cualquier tipo de evolucionismo como esquema de concreción de etapas. Pero es una definición que tampoco cae en un formalismo hueco: desde ya, la laicidad sería un hecho restringido si la existencia de partidos confesionales, es decir, articulados religiosamente por la institución o grupo religiosos, tuviera un caudal expresivo en términos de impacto político.

De esta manera, podemos reconocer la laicidad a la luz de las estructuraciones político-religiosas que guiaron diversas experiencias peronistas.

No se puede comprender cómo se construyó el fenómeno laico en la sociedad argentina si no se hace hincapié en dos espacios sociales, con obvias intersecciones, masivos y movilizadores. A su vez, estos dos espacios se ligan a partir de su efecto en el terreno impropio, como se enunciaría desde una visión más clásica y modernista: el catolicismo como forma política y el peronismo como forma religiosa.

Si se tomara estáticamente a cada uno de estos dos espacios y se los considerara como tipos ideales, se podría ver que cada uno de ellos no advierte la frontera de delimitación entre lo religioso y lo político. Para el pensamiento católico desde los años treinta, la acción transformadora dentro del espacio público era el objetivo perseguido por la misma convicción religiosa. Fortunato Mallimaci ha adjetivado este catolicismo como *integral*.<sup>2</sup> Inversamente, la formulación de valores cristianos desde el peronismo no era una mera cuestión accidental o privativa de miembros particulares. Era coherentemente la herencia y destino de un movimiento *profundamente humanista y cristiano*.

Hasta aquí este análisis poco hablaría acerca de la laicidad; al contrario, sería más sintomático de su ausencia que de sus concreciones. Hace falta dinamizar el análisis, no solamente porque se estaría olvidando de las afinidades y repulsiones entre los dos fenómenos, es decir, los puntos de contacto y retroalimentaciones positivas y negativas, sino porque, además, se omite sustancialmente la configuración histórica de un legado político y religioso que tuvo al peronismo como protagonista. Si es cierto que este fue portador de dimensiones religiosas ligadas fuertemente al catolicismo, también es cierto

---

<sup>2</sup> Fortunato MALLIMACI, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

que estas dimensiones fueron reconfiguradas en su propio seno. Si la continuidad fueron las trayectorias católicas que se proyectaron sobre sus espacios de militancia, la ruptura fue la emergencia, particular en gran medida, de una *religión civil* que sin cortar con el legado católico se propuso enfáticamente relegar y desplazar cualquier tipo de clericalismo por un tipo de acción política que podía acudir a las legitimaciones religiosas pero sin apelar por ello a la autoridad eclesiástica sino, al contrario, haciendo del peronismo un lugar legítimamente válido para la exégesis religiosa.

Claramente esta opción es diferente a cualquier recorrido confesional. El énfasis de articulación cultural radica en la acumulación política y no en la obediencia a la autoridad católico-eclesiástica. El peronismo se atribuyó un sentido continuador del cristianismo, al mismo tiempo que dislocaba la verdad eclesiástica para definir las prioridades de la acción política. Como consecuencia, se elaboró una lógica autónoma de acumulación religiosa: en efecto, la adhesión a Perón no era en ningún momento incompatible con la construcción de otras afinidades y trayectorias religiosas.

Hasta aquí una idea conceptual de las relaciones el peronismo y el fenómeno religioso desde 1945 hasta 1955. ¿Qué sucedió con posterioridad? Voy a citar un solo caso, el conocido comunmente como «Guardia de Hierro». Surgida en Capital Federal durante los años sesenta como un desprendimiento de activistas ligados a la resistencia peronista, no existe en sus orígenes una procedencia religiosa definida. Si se quiere, su elemento devocionario era la elaboración de un misticismo ligado a la figura de Perón, en esos años exiliado en el exterior. Entre sus fundadores había católicos sin inserción institucional dentro de la Iglesia, dedicados íntegramente a la militancia barrial y sindical peronista, judíos y personas ligadas a familias denominadas ateas. En los años setenta, Guardia se une al Frente Estudiantil Nacional (FEN), red de estudiantes con peso en varias universidades del país, y conforman la OUTG como un espacio de formación de cuadros políticos. Con la muerte de Perón, este espacio político se disolvió formalmente y solo quedan rearticulaciones de antiguas redes a partir de programas dispersos.

La red que de allí se arma con mayor grado de cristalización, y que va adquiriendo con el paso de los años diferentes denominaciones, atraviesa, a partir de 1976 y del accionar activo de un grupo de profesores de la Universidad del Salvador, un profundo vuelco hacia el imaginario católico. Sus ligazones, vínculos y construcciones políticas están ligadas a un catolicismo preconizado como garante de la unidad nacional. Puede hacerse una breve enumeración al respecto:

- con motivo de las elecciones que marcaron el retorno democrático (1983), tuvieron vínculos con la corriente católica italiana *Comunión y Liberación*, lo que suscitó, entre otras cosas, la conversión y reconversión de sus miembros al catolicismo;
- constantemente apelaban a Juan Pablo II como continuidad del proyecto del general Perón;
- en el año 1988 fundaron una asociación privada de fieles que llamaron Orden de María del Rosario de San Nicolás;
- fundaron el Partido de la Solidaridad, homologando la gesta del papa Juan Pablo II y Lech Wallesza en Polonia, abandonando el peronismo a comienzos de la década menemista (años noventa);
- siendo esta la última experiencia partidaria, armaron los retiros de Fideipolítica, con la intención de formar una red nacional de militantes en donde lo religioso y lo político estuvieran entrañablemente unidos;
- finalmente, desde hace unos años y siguiendo con la devoción a la Virgen de San Nicolás, uno de sus miembros dice recibir «mensajes de la Virgen», en la cual se manifiesta un hondo contenido nacional, católico y peronista.

Si se tuviera que rastrear la trayectoria de estos militantes y detectar cómo de un imaginario básicamente secular (no por la ausencia de significados religiosos sino por la preeminencia de la construcción política), se puede llegar a una conversión de militantes a las prácticas católicas, en verdad se estaría bastante lejos de alguna postulación laica o predominio secular.

No obstante, interpretar en contexto esta evolución permite reconocer una dimensión presente de la laicidad en la Argentina. En el mismo momento en que este grupo hacía un progresivo vuelco articulador hacia lo religioso fue cuando más se manifestó su pérdida de eficacia en el terreno político. De la antigua elaboración de una red de militancia barrial y reclutamiento de adherentes en las universidades, desde cierto protagonismo y peso en el peronismo durante los primeros años de la década del setenta, hasta el confinamiento en esperanzas católicas y su iconografía, Juan Pablo II, la virgen del Rosario, las trayectorias que tomamos en cuenta de la antigua OUTG lejos están de expresar algún tipo de capacidad religiosa para elaborar un proyecto político sino. Por el contrario, son más la evidencia de una pérdida de eficacia cuando para acceder a la política se coloca el eje axial en el mundo de las significaciones religiosas.

En efecto, las redes de Fideipolítica en ningún momento han renunciado a la construcción de un poder real para *derribar el régimen*, como les gusta expresar a sus militantes. Sigue estando presente un mensaje escatológico que tiene la esperanza de formar los cuadros que conduzcan la nueva sociedad. La ilusión y la ambición por transformar la sociedad no ha desaparecido. Pero, por decirlo rápidamente, el rodeo se hizo muy largo: si existen militantes y adherentes peronistas que combinan fe católica con política esto no excluye otras articulaciones políticas y religiosas. Pero más importante que esto último es visualizar que la tracción electoral del justicialismo, al menos en estos momentos, no se explica por la simple portación de una credencial religiosa.

Un ejemplo más preciso lo constituye la figura del arzobispo de la Ciudad de Buenos Aires, cardenal Jorge Bergoglio, ligado a estos espacios por su pasado y parte de sus relaciones actuales. Su figura, con un peso público indisimulable, es más contundente por su habilidad de generar revuelos mediáticos y consensos mínimos, por cierta capacidad de veto y de generar *costo político* ante algunas medidas o situaciones de la agenda pública, que por la posibilidad de articular algún espacio de oposición y construcción de poder con un alcance significativo.

Este límite puede ser un síntoma de algunos procesos por lo general no explicitados frecuentemente.

## Conclusión

Durante mucho tiempo y en varias investigaciones se ha insistido acerca de las deficiencias del proceso de laicización que tuvo Argentina. No es mi interés desmentir esta hipótesis como sí hacer hincapié en un costado de este proceso, que tiene que ver, de manera diferente, con el proceso de autonomización del espacio político.

Si por autonomización se entendiera la erradicación de las influencias religiosas, los resultados no solo desilusionarían sino que además difícilmente se podría encontrar una sociedad que esté realmente secularizada. ¿Cómo entender la laicidad tomando el complejo mundo del peronismo?

Desde mi punto de vista, una clave para entender los alcances de esta particular laicización se encuentra en la especificación del vínculo entre lo religioso y lo político que realizó en sus orígenes el movimiento peronista. Si, en efecto, la *desestructuración institucional* que produjo no tuvo continuidad histórica por las interrupciones de la vida

democrática y la reiterada alianza entre el poder militar y el eclesiástico, y, décadas después, ante el descrédito político por la necesidad de los gobiernos de verse legitimados por las autoridades religiosas, esta discontinuidad no supuso una extirpación de los efectos secularizadores a partir de los cuales los proyectos confesionales tuvieron serias limitaciones de concreción histórica. Más aún: se puede decir que en la intersección ceñida de una lógica cultural inescindiblemente *político-religiosa* se encuentra, paradójicamente, un rasgo central que se reconoce a partir del predominio secularizador del fenómeno político como espacio relativamente autónomo.

En muchas ocasiones se subraya en forma desmedida el alcance actual de ciertas formas de teocratismo político. No porque no exista la injerencia de la Iglesia Católica sino que en esa misma injerencia se presenta, concomitantemente, la capacidad de ejercer presiones, como los límites estructurales de estas. Igualmente, se incurre en exageraciones cuando se pretende señalar, la mayoría de las veces con un tono crítico, el margen de maniobra de estos grupos que tienen un pasado militante marcado y están ahora cada vez más articulados por un lenguaje católico de connotaciones marianistas. La Orden de María y las apariciones de una *Virgen peronista* poco pueden hacer ante el contrastante peso de la religiosidad popular de San Nicolás, en la cual personas con creencias políticas diversas o incluso afirmando no poseer ninguna de ellas, acuden multitudinariamente a rendir homenaje a la Virgen, muy lejos de buscar alguna canalización partidaria.

Allí el investigador debe hacer todo un esfuerzo interpretativo para no reproducir la lógica contenida en los discursos de los actores entrevistados. En relación con la historia argentina y el lugar de lo religioso, varios de los militantes de esta investigación muestran una concepción sobre diferentes acontecimientos. Sobre un mismo hecho ofrecerán una mirada que es antagónica a la *del régimen*. Puede visualizarse, así, la dimensión simbólica de lo cultural, en este caso, de las identidades y definiciones políticas, siguiendo la huella trazada por Lévi Strauss al intentar combinar, magistralmente como él pudo hacer en *El pensamiento salvaje*, las lecciones más fructíferas del psicoanálisis y el marxismo: «las superestructuras son actos fallidos que tienen éxito socialmente».

Si gran parte del éxito histórico ligado a las trayectorias de Guardia de Hierro y el Frente Estudiantil Nacional obedeció a su poder para ligar núcleos peronistas y universitarios y dotarlos de un *sentido político* a partir de la idea de la *operación* en los espacios de poder y de la formación de *cuadros* de gestión y conducción, si se considera la trayectoria seguida por algunos de ellos, es decir, los elementos de memoria que se depositan en los relatos de militantes que hoy manifiestan una relación orgánica, militante y grupal entre lo religioso y lo político, en una singular afinidad construida entre imágenes peronistas y católicas, pueden ser considerados, sin desestimación alguna del tema, como una *superestructura con escaso éxito social*.

Cuando en la combinación necesaria entre el *azar* y la *virtud*, elementos necesarios del éxito político, un conjunto de actores convencidos del poder del catolicismo mariano comienza a hacer depender su éxito de la simple cuota azarosa para en algún momento lograr tener un tipo de construcción que tienda a generar poder social, de algún modo esto habla, y mucho, de la modernidad religiosa en la sociedad argentina.

# La identidad judía entre la religión y la laicidad

Damián Setton\*

## Introducción

Analizar la relación entre laicidad y religión en el judaísmo supone insertarse en los procesos, conflictos y luchas que hacen a la construcción de una identidad *legítima*. Desde el momento en que existen actores sociales que se definen como judíos «*más allá de Dios*», nos encontramos ya no ante la relación entre judaísmo y laicidad en tanto esferas diferenciadas, sino ante la imbricación de ambas. Si existe la posibilidad de pensar un catolicismo laico o un Islam laico es un tema que no estoy en condiciones de resolver. ¿Existen actores sociales institucionalizados que planteen un catolicismo o un Islam *sin Dios*? Si la respuesta es negativa, el estudio del judaísmo debe seguir carriles diferenciados, ¿quizás particulares?

La pregunta «¿qué es ser judío?» se encuentra en el eje de la discordia. Analizaré las respuestas que se pretenden dar desde dos configuraciones discursivas contrastantes: por un lado, aquella que definiré como judaísmo laico; por el otro, la de la ortodoxia religiosa.

Laicismo y religión aparecen como recursos identitarios en principio excluyentes. Eso no impide, como se verá más adelante, que tanto uno como otro adopten la función de ser fuentes de legitimación y se combinen. En la medida que los discursos circulan en las mentes y cuerpos de individuos autónomos respecto a las instituciones, es posible que se lleven a cabo procesos simbióticos que den como resultado formaciones discursivas en constante tensión interna.

El material con el que trabajaré está tomado de la revista *Judaísmo Laico*, publicación de la Asociación Argentina por el Judaísmo Laico y Humanista, vinculada a la Federación Internacional de Judíos Laicos Humanistas, creada en 1963 en los Estados Unidos por Sherwin Wine, rabino reformista escindido de esa corriente. A la vez, los escritos de Ricardo Feierstein constituyen un valioso material para el estudio de la intelectualidad judía laica. Por otro lado, analizaré el discurso del movimiento ortodoxo Jabad Lubavitch a partir de artículos publicados en su revista *Jabad Magazine*, editada por la sección argentina, y de observaciones de campo realizadas por el autor durante los años 2004, 2005 y 2006 en el marco de su tesis de doctorado en realización. Podría afirmarse que limitar el análisis del discurso religioso al de los lubavitch significa ignorar otras expresiones de la ortodoxia. La crítica es pertinente y, más que invalidar este trabajo, reclama su ampliación y profundización.

## Ser judío

El discurso que aquí denominaré *laico* sostiene:

Todo individuo que se interese por conocer y preservar la herencia cultural y ética del judaísmo puede considerarse judío- aunque no crea en la existencia de ningún ser superior, no realice jamás rito alguno, ni siga ningún precepto religioso.<sup>1</sup>

---

\* CEIL-PIETTE, CONICET, Argentina.

<sup>1</sup> *Judaísmo Laico*, año III, n.º 4, mayo de 1991, p. 73.



Este discurso se diferencia del discurso de la ortodoxia religiosa —aquí trabajado a partir del movimiento Jabad Lubavitch—, no en la definición basada en el cumplimiento de los ritos y sostenimiento de la creencia en Dios, sino la existencia de una definición basada en una judeidad que el individuo elige poseer o no.

La ortodoxia considera que todo ser humano nacido de vientre judío es, indefectiblemente, judío. Es posible que se defina como miembro de otra religión; no obstante, sigue siendo judío aunque no lo sepa. En este sentido, no se trata de una definición que apele a los actos, sino de una definición que ancla la identidad a la fatalidad de una herencia impregnada en el *alma divina*,<sup>2</sup> y que, desde el discurso laico, es asimilada a otros modos —estigmatizados— de definición del ser judío:

Concepciones racistas como la de los nazis y salvando todas las distancias como la del rabino Lubavich, consideran la pertenencia al pueblo judío como algo de lo cual un hombre no puede desprenderse. Se trata de un virus (entre los adeptos al rabino de Lubavich se trata de una chispa, de un destello) que se encuentra en la sangre y que no desaparece a pesar de las modificaciones sociales y culturales que ocurren en la vida de un hombre y a pesar de todos los cambios que tienen lugar en su conciencia y en su noción de pertenecer a un grupo nacional.<sup>3</sup>

Estas son dos modos diferentes de concebir la identidad: por un lado, una identidad electiva, que supone una definición del ser judío basada en actos. Por el otro, una identidad que se lleva aun cuando se quiere renunciar a ella, identidad definida desde el exterior, frente a la cual al individuo solo le queda asumirla con fervor o resignación, o rechazarla y vivir alienado de sí mismo. Mientras que en el primer caso el *quién soy* es definido desde el interior de uno mismo, en el segundo es el exterior, las leyes *halájicas* interpretadas por los detentadores del capital religioso,<sup>4</sup> el espacio de producción de la definición legítima. La distancia entre ambas concepciones es la que se encuentra entre la modernidad y la tradición, entre identidades electivas y heredadas.

## La historia

Tanto el judaísmo laico como la ortodoxia observan en la historia un proceso de pluralización en los modos de definición del ser judío; no obstante, mientras que el primero ve positivamente este fenómeno, el segundo lo hace con escepticismo y añoranza por una edad de oro perdida.

Cuando Sherwin Wine se refiere a la revolución laica, lo hace desde la perspectiva de la valoración de la libertad obtenida por el individuo ante el decaimiento de la autoridad rabínica propia de las comunidades tradicionales. De esta forma, el gueto se convierte en un espacio cargado de significado, tanto para la corriente laica como para la ortodoxa. Más allá de un sentido que emana de la experiencia nazi, el gueto en tanto comunidad armónica regida por los líderes es revalorizado desde el discurso del movimiento lubavitch, cuyo último líder, el rebe Menahem Mendel Schneerson, ha visto la destrucción de ese mundo idílico bajo los horrores de la segunda guerra mundial.

---

<sup>2</sup> Concepto que los lubavitch toman del *Tania*, libro escrito por el fundador del movimiento, el rebe Schneur Zalman de Liadi.

<sup>3</sup> Menajem BRINKER, «El sionismo: un cometido que concluye», en *Judaísmo Laico*, año III, n.º 4, mayo de 1991, p. 90.

<sup>4</sup> Término tomado de Pierre BOURDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, París, 1971.

El gueto es el espacio en el cual la relación con el *otro*, de existir, no puede provocar los efectos destructivos que provoca por fuera de los muros de protección. Ese otro no solo es un individuo o un pueblo enemigo, sino determinadas formas de pensamiento, filosofía, arte, ciencia, definidas como peligrosas.

En contraposición con el tiempo muerto del gueto, el judaísmo laico no solo valora el cambio, sino que construye una definición del ser judío en función de un transcurso a través de un tiempo que borra el carácter coercitivo de la tradición:

El aspecto más interesante de los judíos no es devoción hacia una deidad invisible, lo cual tiene sus rivales en otras tradiciones, ni las perogrulladas morales, que se hallan presentes en todas las culturas, sino un estilo de personalidad que desconfía profundamente del destino y que se halla más a gusto con el cambio que con la eternidad.<sup>5</sup>

En la otra orilla, el rabino de la comunidad Jabad en la Argentina, Tzvi Grumblat, señala que:

Quien nos hizo un pueblo fue D's.<sup>6</sup> El factor constitutivo esencial del pueblo judío no es el fruto de un proceso humano, sino la acción *divina*. Somos un pueblo por D's. Y fue Él quien sentó las bases y reglas de nuestra vida como pueblo. [...] la *base* de nuestra existencia como *pueblo judío* es *Hashem*.<sup>7</sup> Solo quien entiende esto puede entender el milagro de la supervivencia judía en el pasado, el porqué la vida judía depende de *Mitzvot*<sup>8</sup> divinas como *Casher*<sup>9</sup>, *Tefilín*<sup>10</sup>, *Shabat*,<sup>11</sup> etcétera, en el presente, y que solo con una educación conectada a D's y su *Torá*<sup>12</sup> hay futuro al pueblo judío.<sup>13</sup>

El motivo de la supervivencia del pueblo a través de una historia que presenta a los otros como figuras hostiles, funciona como estructurador de discursos de diversas tendencias dentro del campo judaico, cada una de las cuales interpreta el hecho de la supervivencia a su manera. Mientras que Jabad Lubavitch considera que han sido los preceptos religiosos los que permitieron que el pueblo se mantuviera a lo largo del tiempo, el discurso laico apela a otras explicaciones:

[Muchos judíos] creen que la religión tradicional fue la responsable de la supervivencia de los judíos. Por el contrario, su insistencia en la segregación y su negativa a mezclarse en forma sociable con otras naciones provocó el antisemitismo que en última instancia destruyó a la mayor parte del pueblo judío y circunscribió su crecimiento. La única razón por la cual se permitió a los judíos sobrevivir como judíos

---

<sup>5</sup> Sherwin WINE, «El judaísmo más allá de Dios», en *Judaísmo Laico*, año IV, n.º 5, octubre de 1992, p. 142.

<sup>6</sup> 'Dios'.

<sup>7</sup> Se refiere a uno de los modos de nombrar a Dios.

<sup>8</sup> 'Preceptos'.

<sup>9</sup> Se refiere a la dieta alimenticia decretada por Dios.

<sup>10</sup> Se trata de dos cajas de cuero en cuyo interior contienen fragmentos de la *Torá*. Los varones mayores de trece años tiene la obligación de colocárselas en el brazo y en la cabeza una vez por día.

<sup>11</sup> Día sagrado que se inicia el viernes por la tarde y culmina el sábado a la tarde. Durante ese día, los judíos tienen prohibido el trabajo así como cualquier tipo de actividad que suponga la creación de algo nuevo.

<sup>12</sup> 'Biblia'.

<sup>13</sup> Tzvi GRUMBLAT, editorial en *Jabad Magazine*, año 14, n.º 102, otoño de 2005 (los resaltados son del original).

fue el hecho de que llegaron a desarrollar un papel económico singular que ningún otro grupo estaba tan dispuesto como capacitado para emprender.<sup>14</sup>

### Las diversas apuestas identitarias

Cuando Ricardo Feierstein se define como un mestizo cultural<sup>15</sup> está poniendo de manifiesto los juegos de memoria que se realizan en el proceso de construcción de la identidad, una identidad que él mismo define como «en construcción, provisoria y heterogénea».<sup>16</sup>

La identidad judía, como cualquier otra, es un proceso que se construye apelando a una reserva de signos disponibles en una suerte de «mercado judaico».<sup>17</sup> Feierstein señala algunos componentes de esta reserva:

Soy judío, pero sólo reivindico con orgullo las parcelas de humanismo y justicia social que van desde los profetas hasta los actuales movimientos pacifistas, y rechazo esa adhesión en bloque que pretende emparentarme con rabinos fascistas y generales ensordecidos. Israel es parte de mi conciencia y de mi vida, pero no padre castrador que obligue a renunciar a mis otros amores ni luz enceguecedora que impida condenar excesos.<sup>18</sup>

La posibilidad de construir un judaísmo argentino y latinoamericano pasa por reconocerse como mestizo cultural, por tener conciencia de los diversos significados que se vuelven parte de uno mismo:

barbas rabínicas y de las otras, música de Europa oriental y del altiplano, hebreo y castellano, lucha de los macabeos y revoluciones independentistas contra España, polacos y araucanos, Talmud y mitos indígenas, violín de Chagall y guitarra de Atahualpa Yupanqui, baile en ronda israelí y carnavalitos, Teodoro Herzl y Che Guevara, callejuelas de Tzfat y sabor hermoso e intransferible del lunfardo porteño y el tango susurrado a media voz.<sup>19</sup>

Estas combinatorias implican apuestas de sentido sobre cada uno de sus componentes, que se ven afectados en su significación por su sola presencia en el par. El Talmud al lado de los mitos indígenas confiere al texto religioso una fisonomía demarcada por su relación con las creencias latinoamericanas que, apelando a la dicotomía durkhemiana, parece profanar lo que para otros actores sociales constituye su misma esencia sagrada. Del mismo modo, el fundador del sionismo político al lado del revolucionario latinoamericano supone apostar por un cierto tipo de sionismo que se reconoce en los pioneros de la izquierda sionista y rechaza adherir a esa línea de continuidad que desde Jabotinsky pasa por Menahem Begin y llega hasta Ariel Sharón.

Lo que diferencia a este discurso de aquel de matriz ortodoxa es el hecho de considerar como legítima una identidad construida por el individuo liberado de las coacciones comunitarias e institucionales. El judaísmo laico se encuentra en la apuesta de construir una identidad judía en perpetuo movimiento. Mientras que, en el discurso

---

<sup>14</sup> Sherwin WINE, o. cit., pp. 143-144.

<sup>15</sup> Ricardo FEIERSTEIN, *Judaísmo 2000*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1988.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>17</sup> El término es una adaptación de la noción de *mercado religioso* elaborada por Peter BERGER, en *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

<sup>18</sup> R. FEIERSTEIN, o. cit., p. 94.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

religioso, el pasado anterior al período iluminista guarda la pureza de una vida judía no contaminada, en el discurso laico el pasado es objeto de selecciones:

¿Qué es eso de reivindicar *in totum*, como bloque amorfo, el pasado judío? Lo que debemos hacer es *seleccionar*, con varas emotivas e ideológicas, según cada cual, *aquellas parcelas de la historia que reconocemos como propias, cercanas, parte de nuestra sensibilidad, ideología o cosmovisión.*<sup>20</sup>

Se trata de hacer explícito el acto de memoria que incluye al individuo en un linaje creyente<sup>21</sup> que, lejos de serle impuesto, se convierte en su propia elección.<sup>22</sup>

Por su parte, el discurso ortodoxo construye una identidad fija, frente a la cual el individuo puede estar más o menos próximo, más o menos alienado. Son las instancias rabínicas las capacitadas para decirle a la persona quién es ella, cuál es su esencia, su verdadero ser. Nos encontramos aquí ante el hecho, aparentemente paradójico, de que la conversión a los movimientos ortodoxos supone, como hecho de la modernidad religiosa, la autonomía del individuo que, librado de anclajes institucionales y comunitarios, elige pertenecer a un grupo y brindarse a su nueva comunidad, pero que a la vez deposita en un corpus de saberes monopolizado por los detentadores del capital religioso la capacidad de determinar cuál es la definición legítima de la identidad. No obstante, esta situación no supone la enajenación de la individualidad, sino la permanente tensión entre los regímenes de validación del creer personal, mutuo, comunitario e institucional.<sup>23</sup> Tensión que, a su vez, puede desembocar en procesos de desafiliación.

### Procesos simbióticos

Socializados en un campo que puede ser entendido como una red de discursos, hombres y mujeres que se definen como judíos son portadores de visiones del mundo donde lo laico y lo religioso se entremezcla constantemente. En efecto, más que encontrar judíos laicos y judíos religiosos, lo común es encontrar individuos que ven el mundo a través de una amalgama constituida por ambos componentes.<sup>24</sup>

Los procesos que han tenido lugar en el campo judaico y que han llevado a la aparición de grupos religiosos misioneros y proselitistas como los lubavitch, permiten observar los modos de relación entre religión y laicismo. Jabad ha creado espacios en los cuales judíos no religiosos interrelacionan con rabinos ortodoxos asistiendo a conferencias, cursos y reuniones diversas. Estas conferencias suelen ser dictadas por rabinos, pero también por laicos, como he podido observar en las cuatro conferencias dedicadas al tema del *Kashrut*, en la cual una representante del campo médico disertó sobre los beneficios que el seguimiento de la dieta *kosher* tendría sobre la salud psíquica y física de las personas. Jabad habilitaba, así, un discurso médico que legitimaba una práctica religiosa desde lo secular, pero que en esa legitimación trastocaba el sentido de la práctica: los individuos ya no cumplen el *Kashrut* por temor a Dios, sino por razones

---

<sup>20</sup> Ibídem, p. 86.

<sup>21</sup> Sobre la relación entre religión y linaje creyente véase Daniëlle HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

<sup>22</sup> Elección que, vale decirlo, no implica la autonomía total del individuo, es decir, la desaparición de la sociedad.

<sup>23</sup> Sobre los regímenes de validación del creer véase D. HERVIEU-LÉGER, *El peregrino y el convertido*, México D. F., Ediciones del Helénico, 2004.

<sup>24</sup> Damián SETTON, «Discursos en tensión y procesos simbióticos», ponencia presentada en las VI Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2004.

prácticas. La última conferencia del ciclo fue dictada por un rabino, quien destacó que, más allá de los beneficios para la salud, el sentido de seguir con la dieta se encontraba en el deber de cada judío de obedecer los preceptos divinos. La apuesta de Jabad era la restitución del sentido religioso del *Kashrut*.

## **Conclusión**

El análisis de la relación entre religión y laicidad en el judaísmo debe tener en cuenta que la laicidad aparece como un recurso identitario que define el ser judío por oposición al judío religioso. Se trata de un judaísmo que prescinde de Dios y se asume como construcción en proceso constante.

Los discursos laicos y religiosos apuntan a modos deferentes de concebir la identidad: en un caso, señalando la presencia del individuo autónomo como constructor legítimo del sí mismo; en el otro, una instancia de autoridad rabínica poseedora del capital simbólico que le permite detentar los instrumentos de construcción de definiciones *verdaderas*.

Finalmente, ciertas configuraciones discursivas producidas por fuera del espacio religioso permiten legitimar prácticas religiosas, pero secularizándolas. Las instituciones religiosas que habilitan estos discursos en su seno deben administrar estas legitimaciones, restituyendo el sentido religioso de las prácticas. Este fenómeno es posible en la medida que, desde los movimientos religiosos, se emprende la misión destinada a provocar el retorno de los judíos *alejados de sus raíces*, lo que lleva a generar espacios de interacción donde la dinámica religión-laicidad se manifiesta en su capacidad formativa de identidades.

## Los autores

**Joaquín Algranti.** Graduado en Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Es docente en esa institución en la cátedra de Globalización, Teoría Social y Sociedad. Actualmente es becario del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET) y se encuentra realizando una tesis de doctorado sobre la relación entre pentecostalismo y política en la Argentina.

**Roberto Blancarte.** PhD. Director del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Investigador asociado del Grupo de Sociología de Religiones y de la Laicidad (GSRL) de la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE), de la Sorbona (París). Secretario del Comité de Investigación 22 (Sociología de la Religión) de la Asociación Internacional de Sociología (ISA).

**Gerardo Caetano.** Historiador y analista político. Docente e investigador del Centro Latinoamericano de Economía Humana (Uruguay). Autor de varias publicaciones en temas de su especialidad.

**Roberto Cipriani.** Profesor de Sociología en la Universidad Roma 3 y presidente de la Asociación Italiana de Sociología. Es autor de varios libros sobre la sociología de la religión y del conocimiento. Asimismo es autor de videos científicos.

**Humberto Cucchetti.** Magíster en Ciencias Sociales por FLACSO Argentina. Actualmente es becario del CONICET y se encuentra realizando un doctorado en Ciencias Sociales en cotutela entre la UBA y la EHEES.

**Néstor Da Costa.** Doctor en Sociología. Coordinador del programa Alfa «Religión y modernidad en Europa y América Latina» por el Instituto Universitario CLAEH (Uruguay). Especializado en temas de sociología de las religiones. Obtuvo una beca Fulbrigh para estudiar religión y pluralismo en Estados Unidos. Autor de varias publicaciones sobre la temática.

**Pablo da Silveira.** Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Profesor titular de Filosofía Política en la Universidad Católica del Uruguay. Ex vicerrector académico de esta Universidad. Autor de varias publicaciones.

**Vincent Delecroix.** Maestro de conferencias en la Escuela Práctica de Altos Estudios, Sorbona, París, cátedra de Filosofía moderna y contemporánea de la religión. Su investigación se centra en el concepto de verdad en el discurso religioso (cristianismo). Es autor de varias publicaciones referidas a la temática.

**Erwan Dianteill.** Maestro de conferencias de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París. Especialista en teorías sociológicas de la religión. Ha investigado durante muchos años los rituales y creencias afroamericanas (Cuba, Louisiana, Brasil). Su obra incluye cuatro libros y numerosos artículos.

**Verónica Giménez Béliveau.** Socióloga. Investigadora del CONICET, Argentina. Profesora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

**L. Nicolás Guigou.** Profesor adjunto y responsable de la Cátedra de Antropología Cultural (LICCOM, Universidad de la República, Uruguay) y docente e investigador del Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Integra el Núcleo de Estudios de la Religión (NER) del Programa de Posgraduación en Antropología Social, Universidad Federal de Río Grande del Sur, Brasil. Doctorando, PPGAS, UFRGS-CNPQ, Brasil.

**Fortunato Mallimaci.** Doctor en Sociología. Profesor titular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigador del CONICET, donde es responsable del Área Sociedad, Cultura y Religión.

**Catalina Romero.** Socióloga. Ph. D. Decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Dirige el Seminario Interdisciplinario de

Estudios de Religión (SIER), en la misma universidad. Es miembro del Instituto Bartolomé de Las Casas y del Comité Editorial de Páginas.

**Damián Setton.** Graduado en Sociología en la Universidad de Buenos Aires. Docente de Sociología de la Religión y del Medio Oriente. Actualmente es becario del CONICET y se encuentra realizando su tesis de maestría sobre la ortodoxia judía.

**Demetrio Velasco.** Profesor catedrático de Pensamiento Político de la Universidad de Deusto (España). Autor de varias publicaciones de su especialidad.