

## **Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista**

Laicisim, citizenship and politics in the contemporary Uruguay: Matrices and review of a secular culture.

Gerardo Caetano<sup>1</sup>

Observatorio Político, ICP-UDELAR/Centro para la Formación en Integración Regional. (CEFIR).

gcaetano50@gmail.com

### **Resumen**

En este artículo se propone un análisis a propósito de algunas revisiones de importancia que en tiempos recientes se han verificado sobre las matrices clásicas del modelo de laicidad predominante en la sociedad uruguaya. A título de introducción se exponen ciertas visiones de síntesis y balance a propósito de las pautas más señaladas del modelo clásico de vínculos entre religión y política que consolidó su vigencia en Uruguay de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Asimismo, se perfilan también algunas pistas de reflexión conceptual para nutrir la reflexión comparativa sobre los contextos más contemporáneos, así como en relación a la renovación teórica que se ha generado en el campo de los estudios sobre el tema. Luego se analizan varios de los fenómenos salientes del período más contemporáneo que refieren un cambio en las relaciones entre política y religión en Uruguay, así como los inicios de una rediscusión del modelo de laicidad imperante en el país.

**Palabras clave:** Uruguay, laicidad, ciudadanía.

### **Abstract**

This article proposes an analysis about some of the major revisions that in recent times have been verified on classical matrices model of secularism predominant in the Uruguayan society. Like an introduction this article sets out certain visions of synthesis and balance about the patterns of the classical model of links between religion and politics, which consolidated its effect in Uruguay in the late nineteenth and early twentieth centuries. Additionally, it outlined a few thoughts also to nurture conceptual comparative reflection on contemporary contexts, and in relation to the theoretical renewal that has been generated in the field of studies on the subject. Then it analyze various phenomena of the contemporary period related to a change in the relationship between politics and religion in Uruguay, as well as the beginnings of a renewed discussion of the secularism model prevailing in the country.

**Keywords:** Uruguay, secularism, citizenship.

## **Introducción**

La contemporaneidad del tema de las interrelaciones entre laicidad, ciudadanía y política, se vuelve otra vez visible y hasta imperativa en el Uruguay contemporáneo, de la mano del registro de las grandes transformaciones religiosas en esta "modernidad tardía" (o "postmodernidad" para otros), así como de cambios socio-culturales e intelectuales que se dan a nivel global pero también de modo específico en lo local. A nuestro juicio, la Historia y las otras ciencias sociales todavía tienen preguntas nuevas e interesantes que hacerle al pasado en el proceso de secularización en el país. Y esa indagatoria renovada habilita a reflexiones comparativas e interpelaciones analíticas en relación a los fenómenos más contemporáneos que se viven en la materia. En especial, si estos 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.

En este artículo se propone un análisis a propósito de algunas revisiones de importancia que en tiempos recientes se han verificado sobre las matrices clásicas del modelo de laicidad predominante en la sociedad uruguaya. A título de introducción se exponen ciertas visiones de síntesis y balance a propósito de las pautas más señaladas del modelo clásico de vínculos entre religión y política que consolidó su vigencia en el Uruguay de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Asimismo, se perfilan también algunas pistas de reflexión conceptual para nutrir la reflexión comparativa sobre los contextos más contemporáneos, así como en relación a la renovación teórica que se ha generado en el campo de los estudios sobre el tema. Luego se analizan varios de los fenómenos salientes del período más contemporáneo que refieren un cambio en las relaciones entre política y religión en Uruguay, así como los inicios de una rediscusión del modelo de laicidad imperante en el país.

### **1. Matrices de la laicidad y de la secularización en Uruguay: Los rasgos centrales del proceso.**

Los conflictos en torno al proceso de secularización y a la reconfiguración moderna de los vínculos entre religión y política discurrieron en Uruguay en forma paralela a la implantación de un 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 el Uruguay del novecientos con una asimilación muy fuerte entre la noción de ciudadanía política, la definición de la visión predominante de la identidad nacional 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 a 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". Uno de los rasgos definidores de esa identidad colectiva predominante fue precisamente la "naturalización" de una visión radical de la laicidad, que extremaba rasgos clásicos del modelo francés en una síntesis plena de significaciones e implicaciones múltiples (Caetano 2011).

El devenir histórico hizo inevitable así que los temas se mezclaran. En medio del fragor del combate contra los militantes anticlericales, hacia 1902 el primer Arzobispo de Montevideo Mariano Soler no dudaba en contraatacar esa concepción emergente de una ciudadanía laicista:

¿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?" (Soler 1902: 221-222)

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. Este rasgo emergente tras un conflictivo proceso, quedaría poco a poco como una de las claves más señaladas del primer imaginario uruguayo moderno, (Caetano 1992) que completaría su configuración originaria en los tiempos del "primer batllismo".

Lo medular de este 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 estatalista (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>2</sup> Como ha sido destacado en forma reiterada, "la secularización de las mentalidades, las costumbres, las instituciones y la educación (se constituyó muy pronto en) uno de los síntomas culturales más precisos de la temprana modernidad uruguaya" (Barrán 1998).

Del registro del conjunto de iniciativas que pautaron la reformulación de las relaciones entre Iglesia y Estado y entre religión y política 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 investigación que nutre este artículo:

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 una progresiva naturalización de modelo de laicidad radical 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.

## **2. Las revisiones: secularización y laicidad, “desprivatización de lo religioso” y un nuevo concepto de la “modernidad religiosa”.**

La renovación teórica que se ha ido debatiendo en estos últimos años,<sup>3</sup> además de continuar con su interpelación respecto a la vulgata más al uso acerca de categorías fuertemente polisémicas como secularización y laicidad, interpela los marcos interpretativos más tradicionales sobre estos temas a partir del registro de nuevos enfoques, entre los que destaca para los objetivos de nuestro artículo las tesis de lo que han dado en llamarse “la desprivatización de lo religioso” y una nueva visión de “modernidad religiosa”. En un caso como el uruguayo en el que la traducción del modelo francés de secularización y laicidad tendió a asumir perfiles de franca radicalidad, resulta indispensable una definición aun sucinta de estos dos megaconceptos para precisar el objeto de estudio y los enfoques teóricos de este artículo.

En relación a ambos conceptos, se vuelve necesario destacar de continuo la necesidad de atender ciertos temas relevantes como: las implicaciones analíticas del carácter polisémico y ambiguo de las dos categorías; 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>4</sup> la relevancia del fenómeno secularizador en los campos de lo simbólico, de la ética y de la moral (Taylor 1994), entre otros.

En lo que refiere al concepto de secularización, el centro de análisis del presente artículo apunta a priorizar el estudio del fenómeno secularizador en tanto proceso que generó en el caso concreto de la historia uruguaya la progresiva privatización de la esfera de lo religioso, dentro de un contexto de modernización liberal republicana. En ese marco, en términos operativos, la indagatoria propuesta habrá de considerar con particular atención el estudio de dos temas conexas al foco analítico de esa visión clásica de la secularización como privatización de lo religioso: i) las consecuencias de este proceso en el campo más específico de las religiones institucionales; ii) su impacto en el campo de las relaciones entre religión y política, con un especial interés en los "sustitutos laicos" de las iglesias y religiones desplazadas en el nuevo espacio público prohijado por la modernización.

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 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 los mismos. Dice al respecto Enrique Gil Calvo:

(...) 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 (Gil Calvo 1994: 174).

Sin embargo, en las últimas décadas autores como José Casanova han planteado que estos fenómenos de privatización de lo religioso no necesariamente configuran una tendencia estructural de la modernidad ni un factor intrínseco de todo proceso de secularización (Casanova 2000:290), sino que se dan dentro de determinados procesos históricos singulares, con su correlato de modelos radicales de laicidad.

En ese marco y a propósito de la innegable influencia del modelo francés dentro de los formatos de laicidad predominantes en Uruguay, en el presente artículo se toma – también en clave prioritariamente operativa- la definición y las consideraciones que sobre el concepto de laicidad expone en sus trabajos la socióloga canadiense Micheline Milot:

La laicidad francesa ha estado (...) fuertemente unida a una concepción de pertenencia ciudadana que pocas naciones occidentales han adoptado. La ciudadanía republicana francesa corresponde a una utopía política referida a aquello que en la pertenencia nacional de cada ciudadano se traduce por una relación directa con el Estado, lazo que excluye toda mediación por pertenencias a una categoría social, a un grupo o a una Iglesia (Milot 2009:15).

Esta misma autora distingue cinco concepciones de laicidad: “una laicidad separatista, una laicidad anticlerical, una laicidad autoritaria, una laicidad de fe cívica y una laicidad de re conocimiento” (Milot 2009:40). En esa dirección, el modelo clásico de laicidad en el caso de la historia uruguaya sería una mezcla de los prototipos “separatista” (en tanto afirmación de una privatización de lo religioso por contraposición a una esfera pública dominada por el Estado), “anticlerical” (en tanto utilización privilegiada del anticlericalismo como instrumento de laicización) y “de fe cívica” (desde su asociación con un los valores de una “moral laica” entendida como fundamento de la sociedad política).

A partir de estas definiciones operativas de los conceptos de laicidad y secularización, se impone trabajar en particular la hipótesis de lo que ha dado en llamarse “la desprivatización de lo religioso”. En la primera parte de su texto *Religiones públicas en el mundo moderno*, José Casanova parte de la premisa que “la religión se “hizo pública” en los años ochenta (...) abandonando el puesto que tenía asignado en la esfera privada”. A continuación, este autor sintetiza su posición central:

(...) asistimos a la “desprivatización” de la religión en el mundo moderno. Por “desprivatización” entiendo el hecho de que las tradiciones religiosas de todo el mundo se niegan a aceptar el papel marginal y privatizado que les han reservado las teorías de la modernidad y las teorías de la secularización. (...) En todo el mundo las religiones van adentrándose en la esfera pública y en la escena de la controversia pública (...) (Casanova 2000:15, 18-19).

Al reincorporarse de este modo al nuevo terreno público de la controversia política y moral, según Casanova, las antiguas teorías de la secularización pierden sustentabilidad y se vuelve imperativo un replanteo conceptual conjunto que exige varios movimientos, entre otros, “mejores teorías del engranaje interno de las esferas pública y privada”. (Casanova 2000:20) Luego de revisar en forma crítica los núcleos básicos de las teorías tradicionales de la secularización (la tesis de la **diferenciación** y especialización entre las esferas seculares y la religiosa, la postulación de la **decadencia de la religión** en tanto proceso poco menos que ineluctable y unido a una noción ingenua y profundamente ideológica de “progreso” y “modernización”, la idea de la **privatización** de las prácticas religiosas con su consiguiente abandono del escenario público), Casanova propone una renovada historización del proceso de configuración de este modelo, para concluir renovando su invitación a visitar las teorías clásicas bajo la convicción de su arcaísmo y de sus crecientes dificultades para servir de soporte a los análisis de los fenómenos religiosos contemporáneos. En particular alude críticamente a la inexorabilidad de las viejas tesis de la **decadencia** forzosa de las religiones (pronóstico fuertemente desmentido en el mundo actual) y al carácter intrínseco a la modernidad de la invocada **privatización** de las prácticas, creencias y manifestaciones diversas unidas con lo religioso.

Por su parte, Danièle Hervieu-Léger, en su libro *La religión pour mémoire*, coincide en registrar la transformación de las teorías de la secularización generadas a partir de los cambios contemporáneos en las relaciones entre religión y política y de la emergencia de una nueva visión de la “modernidad religiosa” en Occidente. En ese sentido, advierte que:

el paisaje de la investigación aparece sorprendentemente modificado”, tras fenómenos como el “ascenso, como fuerza política, de corrientes integristas en todas partes del mundo, las diversas demostraciones de la fuerza movilizadora del Islam, las exaltaciones religiosas que acompañan las recomposiciones en curso en el Este, el desarrollo multiforme de “nuevos movimientos religiosos” y la vitalidad de “comunidades nuevas” que, en Occidente, transforman la fisonomía de las instituciones religiosas (Hervieu-Léger 1993:11-12).

Resulta importante señalar que para esta investigadora francesa, la necesidad imperiosa de renovar “los instrumentos de pensamiento” ante la interpelación de estos nuevos contextos, no supone variar la interpretación de los “procesos matrices”, sino sobre todo profundizar en la atención sobre “el vínculo entre las permanentes reorientaciones del creer religioso (...) y esta apertura utópica de las sociedades racionalmente desencantadas, en las que se lee la afinidad que conserva la modernidad, a lo largo de su desarrollo, con una temática religiosa de la observancia y la salvación...” (Hervieu-Léger 1993:13).

Esa consideración enfatizada sobre las posibilidades de una dimensión “religiosa” en “esas construcciones ideales que se desarrollan en el espacio utópico de la modernidad”, llevan a la autora a examinar el proceso de lo que llama “la religión diseminada de las sociedades modernas” a partir de una revisión profunda de los enfoques clásicos, en procura de un mayor discernimiento de “los ropajes nuevos de un viejo debate”. En ese marco de análisis, la creciente evidencia sobre las fronteras porosas y las complejidades de los vínculos históricos entre religión y política debe llevar en su perspectiva a un refinamiento teórico, que evite los peligros de “enfoques prosaicamente analógicos”:

Lejos de constituer –dice la autora- un indicio de la desintegración de la religión en sociedades en las que la política, la ciencia, el arte, la sexualidad y la cultura se han separado progresivamente de la influencia de las religiones históricas, la metaforización es la prueba de que su autonomía las ha vuelto disponibles para un nuevo funcionamiento religioso del que debemos preguntarnos qué es lo que diferencia y qué es lo que acerca al funcionamiento de las religiones históricas en las sociedades premodernas (Hervieu-Léger 1993:112-115).

Ante la pregunta de fondo sobre las nuevas articulaciones entre religión y política, la autora invita a liberar las investigaciones sobre el tema de esa “continua tendencia a pensar (...) las relaciones de lo religioso y lo moderno a través del prisma de la transformación de las religiones históricas, tratada siempre como una degradación: un enfoque que permita (...) pensar estas transformaciones en el interior de una problemática de conjunto de la modernidad religiosa” (Hervieu-Léger 1993:267-269).

A nuestro juicio, estos replanteos conceptuales y sus aportes críticos resultan especialmente útiles para entender ciertos procesos en curso en la sociedad uruguaya en las últimas décadas. Ello se vuelve particularmente desafiante en un caso en el que, como vimos, las matrices de “privatización de lo religioso” y de “religión civil laicista” lucieron tan radicales en su dimensión histórica. Las páginas que siguen intentan ofrecer una primera aproximación a la contrastación empírica de esa hipótesis en relación a los tiempos más recientes.

### **3. Las últimas décadas y sus “señales”**

#### **3.1. Religión y política en el Uruguay contemporáneo: cambios y persistencias en los partidos políticos.**

En los últimos 25 años, al tiempo que ha surgido renovada evidencia sobre una cierta erosión de la tradicional percepción de 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. En esa dirección, se registran indicios acerca de un pasaje gradual de la vigencia del viejo modelo, hacia una situación actual caracterizada por una -tal vez todavía incierta- recolocación general de las manifestaciones religiosas en la sociedad uruguaya. (Barrán, Caetano y Porzecanski 1996: 8-72) El replanteo de toda esta problemática no puede ser vista ni analizada desde una perspectiva local y mucho menos localista: alude al desarrollo de algunos cambios sociales y culturales que sin duda "engranan" con varios fenómenos y procesos universales.

En efecto, desde el debate suscitado a propósito de la permanencia en la vía pública de la cruz 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. En esa dirección pueden referirse: el establecimiento de numerosos monumentos religiosos en espacios públicos; la presencia expansiva de programas religiosos proselitistas en los medios de comunicación (un espacio público de relevancia prioritaria en estas sociedades mediáticas de nuestro tiempo); la consolidación de manifestaciones multitudinarias a propósito de viejas y nuevas festividades o ceremonias de origen religioso diverso; la irrupción de algunos

acontecimientos novedosos en lo que hace al relacionamiento de los partidos políticos y de los poderes públicos con las instituciones religiosas en general; entre otros.

Una vez más fueron los partidos políticos los actores que volvieron más visibles estas revisiones y cambios. El partido en que las posiciones sobre estos temas evidenciaron menos modificaciones durante el periodo considerado fue sin dudas el Partido Nacional. Aun con matices, dentro de la colectividad nacionalista persistió un posicionamiento cercano al discurso católico, con fuertes sintonías con las posiciones defendidas por la Iglesia Católica (en especial en lo que tiene que ver con temas morales)<sup>5</sup> y con las valoraciones más globales sobre formas más libres y flexibles de relacionamiento 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 (1990-1995), así como invocaciones religiosas y expresiones de fe católica protagonizadas por dirigentes nacionalistas al asumir sus cargos durante la Administración iniciada en 1990, entre otros ejemplos. Sin embargo, como se verá más adelante, en el período más reciente se han producido vínculos de otros actores religiosos no católicos con el nacionalismo, en especial desde grupos pentecostales o afines. Sin embargo, estas novedosas convergencias no han alterado sino que han profundizado las posiciones del Partido Nacional ante temas de perfil moral como la iniciativa de despenalización del aborto u otros similares.

Donde el cambio sí resultó más visible y generó incluso algunas disputas internas, que se han ido diluyendo con el tiempo, fue en el P. Colorado. Quienes lideraron esta renovación en la clásica visión batllista sobre el concepto de laicidad fueron sin duda los principales líderes de la colectividad en las últimas décadas, los expresidentes Jorge Batlle y Julio María Sanguinetti. Por cierto que estos cambios en la conceptualización del tema laicidad por parte de estos dos líderes colorados no han respondido que sepamos a modificaciones en su perspectiva personal en relación a la fe. Batlle ha mantenido un planteo espiritualista, tal vez deísta, pero en modo alguno comprometido con una fe religiosa institucionalizada o formal.<sup>6</sup> En relación a 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>7</sup>

En ocasión del debate de 1987 por la permanencia en la vía pública de la cruz que presidió la celebración del Papa Juan Pablo II en su primera visita al Uruguay, el entonces senador Batlle defendió 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 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 similar –aunque no estrictamente idéntica– a la defendida por Batlle en su discurso antes referido. Para citar un ejemplo en tal sentido podría referirse su discurso 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. (...) 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>8</sup>

También ha habido cambios en el seno de la izquierda, desde el 2005 fuerza gobernante en el país. El ex presidente Tabaré Vázquez, integrante de la Masonería (Lanza y Tulbovitz 2004) y promotor indirecto de un renovado impulso de esa institución en el país, (Amado 2007, 2008 y 2011) ha liderado también la defensa de una nueva concepción en torno a la laicidad. Esta postura, junto con otros pronunciamientos y decisiones,<sup>9</sup> no han dejado de generar controversias dentro de las filas frenteamplistas. 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 como Presidente la Sede de la Masonería el 14 de julio de 2005. En dicha ocasión, Vázquez reivindicó la laicidad como “garantía de respeto al semejante y de ciudadanía en la pluralidad”, negó su incompatibilidad con el reconocimiento por parte del Estado de las expresiones religiosas, al tiempo que se preocupó por alejarse de cualquier visión extrema del laicismo.

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.<sup>10</sup>

Por cierto que estas ideas expresadas por Vázquez ante la Gran Logia de la Masonería del Uruguay, con seguridad no fueron plenamente compartidas por varios dirigentes o electores de la izquierda clásica, habituados a una postura cercana a visiones más o menos extremas de la llamada “laicidad a la francesa”. Sin embargo, con seguridad los dichos de Vázquez sintonizaron sin mayores problemas con buena parte del acrecido caudal de votantes frenteamplistas. 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 pronunciamientos públicos de sus dirigentes en torno a debates similares al de 1987 antes referido, las posiciones y conceptualizaciones evidencian en el período reciente cambios de significación respecto a los temas abordados. En suma, aunque los cambios más visibles y controvertidos se dieron en el Partido Colorado y en el Frente Amplio, de un modo u otro el conjunto del sistema partidario resultó escenario privilegiado de estas transformaciones en las relaciones entre religión y política.

### **3.2. La rediscusión de la laicidad**

En forma inesperada, la llegada por primera vez en la historia uruguaya de la izquierda a la titularidad del gobierno nacional en el 2005 ha sido una ocasión propicia para que algunos debates en esa dirección se dispararan. Como vimos, algunas actitudes y pronunciamientos del expresidente Tabaré Vázquez, despertaron en algunos actores - dentro y fuera de las filas de su fuerza política- manifestaciones de rechazo o

perplejidad. El discurso ya aludido que Vázquez pronunciara durante su visita oficial a la Sede de la Gran Logia de la Masonería el 14 de julio de 2005 proyectaba en clave doctrinaria varias pistas a propósito de una rediscusión del concepto de laicidad dominante en el país.

El registro de algunos fragmentos de ese discurso resulta ilustrativo al respecto.

¿De qué hablamos cuando hablamos de laicidad? (...) El laicismo profesa la autonomía absoluta del individuo o la sociedad respecto a la religión, la cual pasa a ser un asunto privado que no ha de influir en la vida pública. (...) 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. (...) La laicidad no es incompatible con la religión; simplemente no confunde lo secular y lo religioso. (...) Desde esta perspectiva creo que en materia de laicidad los uruguayos hemos hecho mucho, pero no hemos hecho todo. Lo que queda por hacer en materia de laicidad hemos de hacerlo entre todos, cada uno desde su propia identidad, y en diálogo con un proyecto de país con el cual todos podamos sentirnos identificados y en cuya construcción todos nos involucremos.<sup>11</sup>

Si bien Vázquez ratificaba en su discurso los tradicionales ejes de la **diferenciación** y de la **privatización**, descartaba en forma explícita el de la **decadencia** de la religión. Asimismo, enfatizaba en varios pasajes de su intervención la referencia al pluralismo y al respeto a la diversidad como nuevos sustentos de una visión aggiornada de la laicidad.

Ya con anterioridad a esta visita pública y a su discurso, el entonces Presidente Vázquez había generado polémica a propósito de las modalidades de relación entre el nuevo gobierno y la Iglesia Católica. Sus visitas frecuentes al Arzobispo Cotugno, el anuncio de la autorización oficial para el traslado de una estatua del entonces recientemente fallecido Juan Pablo II al pie de la llamada “Cruz del Papa” en Tres Cruces, el reiterado anuncio –finalmente cumplido– de que vetaría cualquier ley de despenalización del aborto en toda circunstancia, generaron mucha controversia. Del mismo modo, otros episodios como la designación del presbítero Uberfil Monzón al frente del Instituto Nacional de Alimentación (INDA) o el otorgamiento de patrocinio oficial a eventos de carácter religioso, entre otros, produjeron desde el comienzo mismo de su gobierno réplicas y rechazos de distintos actores, más habituados a las prácticas tradicionales en la materia de gobiernos anteriores, en particular los colorados y muy particularmente, los dos mandatos que presidió Julio M. Sanguinetti entre 1985 y 1990 y entre 1995 y el 2000.<sup>12</sup>

Un ejemplo significativo de estos debates tempranos, a propósito de las actitudes del ex presidente Vázquez sobre los temas religiosos, tuvo lugar en ocasión de la muerte de Juan Pablo II el 2 de abril de 2005, cuando el gobierno apenas había completado su primer mes de gestión. Las acciones oficiales tomadas por el novel gobierno frente al fallecimiento de Wojtyła provocaron, por ejemplo, una muy dura carta pública de la *Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay* (FIEU), fechada en Montevideo el 25 de abril de 2005. En la misma y en lo que era una reacción evidente frente a lo que los protestantes juzgaban como una cercanía “excesiva” entre el gobierno y la Iglesia Católica, se formulaba un listado de reproches ante lo que calificaban de abandono de la “neutralidad laica” y aun de retorno del “Estado confesional”.

(...) la separación entre el Estado y la Iglesia Católico-Romana –se decía en el comunicado de la FIEU- a principios del siglo veinte, sigue siendo una de las insignias más sobresalientes que en ese aspecto le ha dado a nuestro país prestigio y reconocimiento internacional. Por eso no dudamos en expresarle hoy (...) que vemos con inmensa tristeza y preocupación, como frente al fallecimiento del Papa Juan Pablo II, la separación entre la esfera civil y la religiosa ha sido desplazada, por la vía de los hechos, hacia un modelo de Estado confesional. (...) Con todo respeto Sr. Presidente Vázquez, debe comprenderse que vivimos en un país que cuenta también con otras iglesias, credos y del invalorable aporte del libre pensamiento y la libre expresión y que, acciones como las mencionadas aparecen confundiendo la esfera civil y religiosa, privilegiando un modelo de estado confesional”.<sup>13 14</sup>

Como último ejemplo de esta renovada movilización en torno a los tópicos de la laicidad, resulta interesante también la mención al caso de la Mae Susana Andrade, “Sacerdotisa de Umbanda” como se señala en su página web bajo su firma. La “Mêe Susana de Oxum y Pomba Gira Reina”<sup>15</sup> ya era por entonces la principal figura del movimiento “Atabaque”. Fundado el 27 de noviembre de 1997, este movimiento político-religioso fue admitido formalmente el 10 de mayo de 2004 por la unanimidad de la Dirección Nacional del entonces llamado “Encuentro Progresista – Frente Amplio – Nuevo Espacio” (unificado desde 2005 como Frente Amplio a secas) como integrante de esa fuerza política, bajo la denominación oficial de “Partido de la Agrupación Política Atabaque”.<sup>16</sup> Este movimiento compareció apoyando la candidatura presidencial de Tabaré Vázquez el 31 de octubre de 2004, bajo la consigna “Por un país sin exclusiones” y el número de lista 7777. En la elección presidencial y legislativa de octubre de ese año obtuvo un total de 1402 votos, volviendo a comparecer con listas propias en los comicios municipales del 8 de mayo de 2005 en los departamentos de Montevideo, Canelones, Paysandú, Salto, Florida y Maldonado (todos ellos ganados por la izquierda), instancia en la que aumentó su votación total a 2762 sufragios. Aunque su Presidente y cabeza de lista era el Pai Julio Kronberg, su figura más conocida a nivel público fue siempre la ya mencionada Mâe Susana, quien en forma periódica envía a través de mensajes de e-mail su opinión acerca de distintos asuntos.

En uno de ellos, precisamente, bajo el título *¿Laicidad o indiferencia?*, la Mâe Susana exponía en 2006 sus conceptos acerca del tema laicidad. Al comienzo de su mensaje, la líder de *Atabaque* no vacilaba a la hora de reclamar lo que entendía como sus “derechos conculcados” por una visión de la laicidad que no compartía:

La definición de "laicidad" habla de la separación del Estado y las religiones. Para los umbandistas del Uruguay, laicidad siempre tuvo la misma acepción: desinterés del Gobierno hacia nuestros cultos. Eufemismo que disfraza el ocultamiento oficial de nuestra existencia. Desdén o al menos pretensión de desconocer la presencia de otros universos espirituales que no sean "las religiones importantes" al decir de algunos, que no aclaran a qué aluden cuando así catalogan. (...) Somos una parte del Uruguay que cree en los Orixás africanos (...).

Era esa conciencia de “proscripción social” y de sus vínculos con los viejos motivos racistas que sustentaban la marginación de los afrodescendientes, los elementos

que en el discurso de la Mãe Susana más se enfatizaban a la hora de reclamar una “verdadera laicidad”: “El inconsciente colectivo todavía diferencia para abajo cuando piensa en los afroreligiosos. Aún somos los brujos, los macumberos. (...) Es hora y momento de que Umbanda sea reconocida en nuestro país”.<sup>17</sup>

¿Y cuál era por entonces la postura ante estos temas de la Iglesia Católica o por lo menos de su jerarquía? Por lo menos a nivel de la Conferencia Episcopal, no hubo un mayor interés en comparecer en forma directa en el debate. Como ya había acontecido durante la presidencia de Jorge Batlle (2000-2005), desde los inicios de la nueva Administración frenteamplista, Monseñor Cotugno privilegió una relación de acercamiento al gobierno, con especial referencia a sus relaciones personales con el Presidente Vázquez. Sin embargo, ante la nueva agenda impulsada en particular por el Frente Amplio en el gobierno, las jerarquías católicas fueron principales protagonistas en la confrontación de la propuesta de despenalización del aborto,<sup>18</sup> al tiempo que su otro énfasis estuvo radicado una vez más en el reclamo por un cambio en el régimen de financiación de la enseñanza en el país. Este ya había sido un tema conflictivo en las relaciones de la Iglesia con gobiernos anteriores. En noviembre de 1998, la Conferencia Episcopal había emitido un duro pronunciamiento juzgando como “antidemocrático y anticonstitucional” el sistema vigente, al que acusaban de financiar solo “la enseñanza laicista”, cercenando por ello “el derecho de los padres a elegir la enseñanza que desearan para sus hijos”. En su Asamblea del 14 de mayo de 2007, la Asociación Uruguaya de Educación Católica aprobó la creación del “Día Nacional de la Educación Católica”, eligiendo nada menos que la fecha artiguista del 10 de septiembre para su celebración.<sup>19</sup>

Esto no quería decir que la Iglesia Católica a nivel de sus jerarquías se hubiera retirado de un debate más global en el que estaba involucrada en forma insoslayable. Sin embargo, ante la confirmación de nuevos actores y de conflictos emergentes, los obispos prefirieron priorizar su acción ante los temas específicos (en particular los más urticantes), antes que promover la reapertura de un debate mucho más amplio y menos previsible.

#### **4. Religión y política en el período más reciente**

##### **4.1. Religión, candidatos y partidos en el ciclo electoral 2009**

Todos estos cambios perfilados en años anteriores convergieron durante el último ciclo electoral del 2009 en una consolidación y profundización de las señales de transformación. Ninguno de los principales partidos estuvo exento de estas últimas, pero fueron los principales candidatos, aquellos que compitieron con más fuerza por la adhesión de la ciudadanía, los que evidenciaron mayores novedades o fenómenos más significativos sobre este particular.

En este marco, quien luego ganaría las elecciones en el balotaje de noviembre de 2009, el actual Presidente José Mujica, ejemplificó con fuerza esta nueva pauta de relaciones. En ese sentido, el ciclo electoral del 2009 promovió por ejemplo una profundización de los vínculos de Mujica y de su grupo político dentro del Frente Amplio (el llamado “Espacio 609” y el Movimiento de Participación Popular) con el movimiento “Atabaque,” anteriormente mencionado. En un artículo dedicado especialmente al tema en el momento del tramo final de las internas, la periodista Rosario Touriño del semanario *Brecha* informó de manera abundante sobre el tema.

La combinación de política y religión tiene su influencia. En el departamento (de Rivera) hay un comité de base del FA que es además terreiro de umbanda. La casa de religión “25 de agosto” es comandada por el pai Raúl Silva. Otra iniciativa parecida es liderada por la mãe Rosario, Adriana Garicoits, una edila de Rivera que integra el MPP, pertenece a la religión umbandista y podría ser candidata a diputada. Ella aclara a Brecha que su participación en el Espacio 609 es como militante política y no como partidaria de una religión. Se define como marxista en lo político y politeísta en lo religioso.<sup>20</sup>

Pero aunque el relacionamiento privilegiado con los centros umbandistas nucleados en *Atabaque* fue la nota más saliente de los “vínculos religiosos” del grupo de Mujica, no fue la única, manifestándose otros fenómenos similares con movimientos y ciudadanos de otras religiones. En ese sentido, la periodista informaba que otro de los comités frenteamplistas de Rivera, instalado también en barrios populares, estaba a cargo de una “familia evangélica”. Se informaba además que en conversaciones con el semanario, el pastor evangélico Juan Saavedra había confesado “sentirse identificado con Mujica porque anda de alpargatas, trabaja la tierra, no es corrupto y habla con la verdad.” En el mismo informe periodístico se tomaban declaraciones de dirigentes mujiquistas que justificaban la estrategia y la metodología por la necesidad de apoyarse en las organizaciones sociales ya existentes, aunque fueran religiosas.

De todos modos, las acciones más fuertes del grupo de Mujica en sus cruces con la religión en barrios populares se dieron en el marco de la articulación política ya consolidada con el movimiento *Atabaque*. Durante el año electoral se publicó incluso el libro de Susana Andrade titulado precisamente *Entre la Religión y la Política*. (Andrade 2009) En el mismo, la Mãe Susana profundiza sus ideas a propósito de las relaciones entre religión y política. Al explicar las razones que llevaron a la fundación de *Atabaque* en 1997, reseña los “principios básicos de orientación del movimiento”: “igualdad social, la no exclusión y el respeto a los derechos de todos en la diversidad, (...) educación en valores, (...) cuidado de la Naturaleza, (...) reconciliación y diálogo entre los uruguayos, sobre una base de verdad que haga primar la justicia contra la impunidad de la pasada dictadura cívico-militar”. Era en la defensa de esos principios que la Mãe fundamentaba las razones de su apoyo a Mujica. También aborda en su texto las distintas facetas del lugar histórico de la umbanda en la sociedad uruguaya, discute la necesidad de promover “otro modelo de laicidad en Uruguay,” profundiza las razones de su militancia a favor de los derechos humanos y hasta justifica su postura contraria al aborto.

Los rivales de Mujica en la interna frenteamplista, Danilo Astori y Marcos Carámbula, católico el primero y masón el segundo, no mostraron en sus respectivas campañas fenómenos similares. Pero donde sí hubo expresiones claras de esta renovada pauta de relacionamiento entre religión y política fue en el principal partido de la oposición, el Partido Nacional. En este, los dos candidatos que se disputaron las internas partidarias, el ex presidente Luis Alberto Lacalle y el senador Jorge Larrañaga, presentaron en sus respectivas campañas expresiones o fenómenos singulares. Como católico militante, Lacalle priorizó uno de los focos de su convocatoria en el electorado católico, lo que sin embargo no obstó para que connotados integrantes de otras religiones asumieran público compromiso por su candidatura. Tal fue el caso de Rafael Addiego Bruno, expresidente de la Suprema Corte de Justicia durante la dictadura civil-militar (con una “prórroga” en los primeros años de la democracia) y connotado integrante de la Secta Moon en Uruguay. Addiego Bruno fue una de las principales

figuras del grupo “Compromiso Ciudadano” que desde las internas apoyó a Lacalle y realizó en general sus actos en el hotel Radisson, uno de los principales negocios de los Moon en el país. Este grupo hizo hincapié durante la campaña en la defensa de “los valores de la sociedad judeocristiana, amenazados por teorías de cuño materialista”, así como en la necesidad de “fortalecer la familia y el matrimonio entre el hombre y la mujer como fundamento esencial de la sociedad”.<sup>21</sup>

Sin embargo, la apuesta principal de la campaña herrerista, en correspondencia con la profesión de fe pública de su candidato, estuvo dirigida al electorado católico, haciendo especial hincapié en los temas de la condena del aborto y en la defensa del modelo familiar tradicional. Estas definiciones, además de marcar una contraposición radical con las posturas defendidas por el Frente Amplio durante la legislatura que culminaba,<sup>22</sup> implicaban un acercamiento explícito con las definiciones tradicionales en la materia de las jerarquías católicas, que fueron reiteradas con fuerza durante el ciclo electoral 2009.<sup>23</sup>

A lo largo de toda su campaña, incluso cuando luego de su triunfo en las internas quedó consagrado como candidato único de todo el Partido Nacional, Lacalle apeló en forma insistente a Dios y a la religión en sus discursos y en sus gestos. En más de una oportunidad se lo vio persignar y bendecir a niños pequeños e invocar frases y pasajes de marcado contenido evangélico en muchas de sus alocuciones. En esa dirección, en los discursos claves del proceso electoral le otorgó un lugar especial a la invocación central de Dios y de la religión. En el acto de cierre de campaña antes de las elecciones internas, realizado en la ciudad de Canelones el 24 de junio, el candidato nacionalista pidió directamente la “ayuda de la Divina Providencia”.<sup>24</sup> Pero su apelación a Dios y a la Providencia alcanzaron su máxima intensidad (y despertaron mayor polémica) en ocasión del discurso pronunciado en la noche del 25 de octubre, cuando se había confirmado que el Frente Amplio no había alcanzado la mayoría de los votos emitidos y que por ello habría segunda vuelta a fines de noviembre. En un estrado frente a la vieja casona del Partido Nacional, en la Plaza Matriz de Montevideo, un Lacalle visiblemente emocionado terminó su discurso con estas palabras:

Los triunfos humanos son efímeros. Pero ahora me doy cuenta que todo lo que he padecido, que no ha sido poco, que todo lo que hemos puesto, que todo lo que somos, no era nada más que la preparación que la Providencia (...) nos puso delante para lo que viene mañana.<sup>25</sup>

Esta alusión final del discurso de Lacalle fue respondida con dureza por el candidato frenteamplista José Mujica a través de varios medios de comunicación en los días siguientes, en lo que configuraba su primera movida en la corta campaña de cara al balotaje de fines de noviembre:

Pa, estoy compitiendo con un candidato de Dios. No es changa”, señaló Mujica. “Muy conmovido, el doctor Lacalle adujo que la Providencia lo colocó allí, lo que equivale a decir que la Providencia tiene que ver en la elección de candidatos. Yo no creo en un gobernante elegido por Dios ni nada por el estilo. Estos son arreglos y pactos entre hombres. Este es un retroceso en la historia de la humanidad. (...) Es igual a lo que dijo Franco, cuando mandó poner en las monedas ‘Francisco Franco, caudillo de España por la gracia de Dios’. A mí me extraña que en un país republicano y democrático a nadie le llame la atención estas cosas”.<sup>26</sup>

También el contrincante de Lacalle en la interna nacionalista, el senador Jorge Larrañaga, apeló en forma desusada de acuerdo a sus antecedentes, a militantes de diversas religiones comprometidos en esta instancia en la lucha política. El hecho más significativo en este sentido estuvo dado por el apoyo oficial que le dio a su candidatura la “Iglesia Misión Vida para las Naciones”, conducida por el pastor evangelista nacido en Argentina, arquitecto Jorge Márquez, que llegó al Uruguay en 1991 para predicar. Larrañaga incluso fue bendecido en una ceremonia realizada en la sede de la Iglesia en Montevideo, ocasión en la cual Márquez señaló: “Doctor Jorge Larrañaga, estamos orando por vos, estamos pidiendo a Dios que te dé gracias, que te dé la oportunidad de ser el presidente de los uruguayos”.<sup>27</sup>

Márquez y su Iglesia tuvieron una destacada militancia en contra de la despenalización del aborto y contra la agenda de proyectos de ley defendidos por la izquierda en el gobierno sobre derechos de los homosexuales y temas afines. En su prédica y en la de muchos de sus principales adeptos, Márquez incluyó en su discurso frecuentes referencias políticas, orientadas en general a cuestionar las posturas del gobierno frenteamplista. Por otra parte, el apoyo de esta Iglesia a la candidatura de Larrañaga no se radicó solo en Montevideo. En Canelones, Alvaro Dastugue, coordinador de un centro comunitario financiado por la “Iglesia Misión Vida para las Naciones”, que trabajaba principalmente con jóvenes adictos a las drogas, llegó incluso a conformar una lista propia.<sup>28</sup>

El principal núcleo de articulación entre la acción política a favor de Larrañaga y la incorporación de grupos y movimientos religiosos fue el “Movimiento con Todos”, liderado por el entonces senador Ruperto Long. En este grupo fue que se integraron las listas promovidas por la “Iglesia Misión para las Naciones”,<sup>29</sup> pero también allí encontraron cobijo electoral otros movimientos, como el que encabezó Mario Olivero Troise, un predicador mediático autodefinido como “metafísico new age”. A la cabeza de la lista 591, Olivero Troise llegó a editar un libro, *Blancos por la libertad*. En el mismo pudo expresar algunas de sus ideas políticas, como las razones que lo habían llevado a apoyar al nacionalismo y su especial fervor para que se sucedieran en la presidencia de la República los senadores Larrañaga y Long “al menos hasta el 2035”. También allí ensayó su propia autodefinición como el líder de un “sendero espiritual, metafísica new age, cristianismo acuariano”.<sup>30</sup>

Aunque en el Partido Colorado no se dieron ejemplos similares de entrecruzamientos algo “exóticos” entre religión y política durante el ciclo electoral, cabe indicar que el candidato que arrasó en las internas partidarias y que luego se convirtió en el candidato único por el Partido Colorado fue Pedro Bordaberry, católico militante e hijo del ex dictador Juan María Bordaberry. Este último siempre ostentó su condición de católico integrista, una identidad religiosa especialmente exótica en el Uruguay: en sus libros llegó a fundamentar sus convicciones antidemocráticas y anticomunistas en su firme convicción sobre que el liberalismo y el marxismo eran “hijos del siglo de las luces y de la Ilustración,” a las que por cierto se oponía con radicalidad (Lessa 2003). Aunque no es justo transferir a Pedro Bordaberry las convicciones de su padre y a que hasta el momento el nuevo líder colorado se ha mostrado sobrio y prudente en sus referencias al tema de las relaciones entre religión y política, su vertiginoso ascenso en el viejo partido de la “moral laica” de Batlle y Ordóñez no deja de resultar otra señal de transformaciones profundas en este terreno que venimos presentando.

## 2. ¿Hacia un nuevo modelo de laicidad?

Podrían multiplicarse las referencias a acontecimientos ocurridos durante la campaña electoral del 2009 y también en los años siguientes, que remiten de distintas maneras a esta revisión -tan visible como incierta- en las relaciones entre religión y política en el Uruguay contemporáneo. Pero hay que advertir una vez más que todos estos acontecimientos y señales, que tal vez ahora se vuelven más evidentes y “ruidosos”, no son más que la “punta del iceberg” de un proceso más largo en términos históricos y más amplio en sus dimensiones prácticas y conceptuales. Ello forma parte – creemos- de un proceso de cambios profundos en los modelos y prácticas ciudadanas predominantes en el Uruguay del período posdictatorial, en el que la rediscusión del modelo de laicidad vigente constituye uno de los asuntos en disputa.

La conciencia sobre la envergadura de este proceso, si bien todavía insuficiente, de todos modos avanza en la sociedad uruguaya, ya no es solo un tópico para el debate de seminarios académicos. Como otra prueba de ello, entre otros ejemplos, podría citarse el conjunto de propuestas y consideraciones emanado de la sesión uruguaya del “Diálogo Interreligioso en el MERCOSUR”, realizado con la presencia de más de 80 líderes religiosos en la sede del edificio anexo del Palacio Legislativo en Montevideo los días 28 y 29 de abril de 2009.<sup>31</sup> Importa reparar en los resultados de dicha instancia que se realizaba cuando aún la campaña electoral no había detonado en sus rasgos más salientes. Como consecuencia de las discusiones, se acordó entre los presentes realizar las siguientes propuestas de carácter público:

- i) Promover un modelo de Laicidad que no suponga la prescindencia de la diversidad religiosa sino que lo integre socialmente.
- ii) Proponer la creación de un mecanismo oficial de interlocución en la estructura del Estado para dialogar sobre asuntos religiosos, que además facilite la información sistematizada para quienes quieran unirse para desarrollar acciones comunes.
- iii) Incluir la dimensión de diversidad religiosa en legislaciones futuras relacionadas con normativas y procedimientos sobre las expresiones religiosas.
- iv) Incluir información sobre todas las religiones dentro de la currícula educativa en sus diferentes niveles.
- v) Solicitar al Estado la igualdad en el trato para las personas de distintas religiones, como por ejemplo en las festividades religiosas.
- vi) Que en el próximo censo se tenga en cuenta una buena instrumentación metodológica sobre información religiosa.
- vi) Solicitar que el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) continúe con este proceso de diálogo interreligioso.

Por motivos que resultan bastante obvios y hasta tradicionales en el país, fue el 2011 como “año del Bicentenario” la ocasión más propicia para un nuevo impulso a la rediscusión pública del modelo de laicidad. La conmemoración –aun polémica- del relato de los orígenes de la nación y la sucesión de eventos vinculados con las ideas y sentimientos del “patriotismo popular”, volvieron a configurar un campo fértil para la renovación del debate y de las propuestas. También fue la instancia que habilitó un pleno retorno de la Iglesia Católica a la discusión más global sobre el tema laicidad.

Lo hizo a través de una Carta pastoral colectiva de todos los obispos uruguayos a propósito del Bicentenario, hecha pública bajo el título de *Nuestra Patria: gratitud y*



*esperanza*.<sup>32</sup> Para darle mayor simbolismo al pronunciamiento, la carta fue fechada en la ciudad de Florida el 8 de noviembre de 2011, coincidiendo con la “Solemnidad de la Virgen de los Treinta y Tres”. En su documento, los obispos uruguayos encararon el tema de manera integral, sin dejar de explicitar por ello sus énfasis conocidos. Luego de un renovado “recuerdo de la presencia católica en nuestra historia”, a los efectos de invitar a construir una “mirada sinfónica del país y su historia”, en el documento se entraba al núcleo mismo de las definiciones, denunciando lo que se calificaba como “ignorancia religiosa obligatoria” presentada como “causa notable de nuestra decadencia cultural”. En esa misma línea, se destacaba que la separación entre la Iglesia y el Estado había dado lugar a la vigencia del principio de la “libertad de cultos”, que no debía entenderse “negativamente”, imponiendo la restricción del culto religioso “a la esfera privada o a la intimidad de la conciencia”. Asimismo, se rechazaba sin matices cualquier unión conyugal que no fuera entre un hombre y una mujer (“única definición de matrimonio”), al tiempo que se reiteraba el repudio a la despenalización del aborto, propio de una “cultura de muerte, promovida por intereses que quieren controlar la población mundial”.<sup>33</sup>

En relación al tema de la enseñanza, los obispos volvieron a insistir con su reclamo de un subsidio estatal que garantizara una “auténtica libertad de enseñanza”, al permitir en los hechos “el derecho de los padres a elegir la enseñanza para sus hijos”. Desde esa base argumental pasaban, en forma directa a una crítica dura sobre la forma tradicional de entender “la laicidad en la enseñanza” y su corolario de prohibición de “toda presencia de lo religioso en el ámbito de los institutos de gestión estatal”, situación que juzgaban “injusta” y “discriminatoria”.<sup>34</sup>

A pesar de que, como vimos, los debates sobre el tema laicidad ya habían estado en la agenda pública del país en las décadas anteriores, la dimensión doctrinaria e ideológica del intercambio de posiciones alcanzó en esta oportunidad una fuerza inusitada. A modo de ejemplo de las muchas réplicas que recibieron ambos pronunciamientos católicos, puede referirse la siguiente “Cartilla laica” del Dr. Miguel A. Semino, masón connotado y exsecretario de la Presidencia durante la primera administración de Julio M. Sanguinetti (1985-1990), exembajador y jurista, publicada en la sección de “Cartas al Director” del semanario *Búsqueda* en febrero de 2012. En su misiva, Semino respondía a los pronunciamientos de la Iglesia Católica a través de una sistematización breve de lo que entendía como aspectos centrales del “sentido de la laicidad en el Derecho Constitucional” uruguayo.

En primer término, destacaba que la “libertad religiosa” abarcaba dos aspectos sustantivos como la “libertad de conciencia” y la “libertad de cultos”. Luego de ejemplificar las implicaciones de ambos principios en el terreno de los derechos y obligaciones, Semino juzgaba que: “hay pocos países en donde el hecho religioso pueda manifestarse con tanta libertad como en el laico Uruguay”. Luego se dedicaba a explicar los alcances de la laicidad estatal “en la vida cotidiana de los uruguayos”, a través de postulados sintéticos y explicativos:

- a) la enseñanza pública es laica en todos sus niveles. (...) b) el estado civil de las personas (...) y los servicios públicos son laicos (por lo que) no debe encontrarse personal ni símbolos religiosos (en ellos) (...); c) los funcionarios gubernamentales (...) no deben participar en actos o ceremonias religiosas, en cuanto tales (...); d) los miembros del clero deben gozar de los mismos derechos y tener las mismas obligaciones que los seglares; e) no se necesita “reconocimiento” o “autorización” del Estado para ejercer la libertad religiosa, sin perjuicio (...) (de los requerimientos de

personería jurídica que correspondan); f) ninguna autoridad administrativa se encarga entre nosotros de los conocidos por “asuntos religiosos”, porque se los considera de índole privada.<sup>35</sup>

#### IV. CONCLUSIONES

Se trata sin duda de un proceso en curso: las manifestaciones de fenómenos nuevos en el campo de las relaciones prácticas entre religión y política evidencian cambios visibles en el país. También hay evidencias sobre transformaciones importantes en las características de los “sujetos religiosos” y en la “disponibilidad” que presenta el “sistema de creencias” en el país. Todo esto ya aterriza en el terreno de la discusión ideológica y conceptual, con involucramiento pleno de distintos actores. En todos estos campos, como vimos, no se perfilan rupturas ni grandes novedades, sino un proceso abierto de revisiones con rumbo incierto. En un país como el clásico “Uruguay laico” que exhibe matrices tan características en la materia, la forma en que engranan los procesos locales con tendencias más globales puede otorgar al proceso ciertas características de “laboratorio” singular. La “desprivatización” de lo religioso y el cambio profundo de los “sistemas de creencias” a nivel global, pueden tener en el plano local manifestaciones singulares, en más de un sentido inesperadas para muchos uruguayos involucrados más intensamente en el tema. Y por cierto que los actores y escenarios en todos estos cambios no son solo las religiones institucionales.

A veinticinco años de la polémica sobre 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 relevantes. En particular, fenómenos como una progresiva recolocación del “lugar de lo religioso” en el mapa de la sociedad uruguaya, así como una reformulación gradual de algunas de las viejas pautas secularizadoras y laicistas, han obtenido en los años que siguieron a aquel episodio ratificaciones visibles.

Muchos de los temas antes aludidos han parecido “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, la que también ha llegado 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 laicidad- que signaban la “sabiduría convencional” y hasta el “sentido común” de los uruguayos respecto al análisis de los fenómenos religiosos y sus vínculos con la política, han experimentado en estos últimos lustros algunas transformaciones profundas de cara a exigencias no previstas. De esa manera, los cambios históricos del comienzo del siglo XXI no sólo han replanteado el retorno de los temas religiosos con fuerza inusitada, sino que también han empujado hacia una revisión de los paradigmas teóricos más pertinentes para el estudio de los nuevos fenómenos emergentes.

Nada indica en las actuales circunstancias que esta renovada tensión entre matrices desafiadas y revisiones inciertas habilite necesariamente un proceso hacia soluciones más pluralistas y republicanas. Cabe asumir entre los uruguayos la interpelación 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 mucho más adaptables y

flexibles que los de otrora) con esquemas de creciente sectorización y pulverización en nuestras sociedades contemporáneas? Algunos desempeños y propuestas desplegadas actualmente en la sociedad uruguaya no parecen descartar la posibilidad de algún rumbo infértil de las revisiones en curso. Ni el predominio de una eventual “neocristiandad” revestida de ropajes tan mediáticos como autoritarios, ni el imperio de una *New Age a la carte*, proclive al repliegue individualista y a la insolidaridad, ni el “pseudomulticulturalismo” del “todo vale”, por cierto que tampoco un repliegue ortodoxo a las viejas certezas de la modernidad como si nada hubiera ocurrido en nuestra “isla” de la laicidad, resultarían un avance efectivo frente a las pautas tradicionales contestadas. En cualquier caso, por muchos motivos que hacen al vigor de su cultura democrática y de su ciudadanía, la sociedad uruguaya no debería dejar de aprovechar la oportunidad para discutir a fondo estos temas.

## BIBLIOGRAFÍA

Amado, Fernando. 2007. *Desconfianza infinita: Lacalle, Sanguinetti, Batlle y Vázquez y la elección de sus cúpulas militares*. Montevideo: Fin de Siglo.

----- . 2008. *En penumbras: la masonería uruguaya. (1973-2008)*. Montevideo: Fin de Siglo.

----- . 2011. *La masonería uruguaya. El fin de la discreción*. Montevideo: Sudamericana.

Andrade, Susana. 2009. *Entre la Religión y la Política*. Montevideo: La República.

Barrán, José Pedro y Benjamín Nahum. 1967-1979. *Historia Rural del Uruguay moderno* (7 tomos), Montevideo: EBO.

\_\_\_\_\_.1979-1987. *Batlle, los estancieros y el Imperio Británico* (8 tomos). Montevideo: EBO.

Barrán, José Pedro. 1988. *Iglesia católica y burguesía en el Uruguay de la modernización (1860-1900)*. Montevideo: FHCE.

Barran, José Pedro, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski. 1996 "Construcción y fronteras de lo privado. Teoría e Historia". Pp.8-72 en *Historias de la vida privada en el Uruguay. Tomo I. Entre la honra y el desorden (1780-1870)*. Montevideo: Taurus.

Blancarte, Roberto. 2006 "La laicidad: la construcción de un concepto de validez universal". Pp.43-49 en *Laicidad en América Latina y Europa*, organizado por Néstor Da Costa. Montevideo: CLAEH.

\_\_\_\_\_.1992 "Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario". Pp.75-96 en *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, compilado por Hugo Achugar y Gerardo Caetano. Montevideo: Trilce.

\_\_\_\_\_.2003 "La instalación pública de la llamada "Cruz del Papa" y los perfiles de un debate distinto", en Geymonat, Roger (coord.), *Las religiones en Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera.

\_\_\_\_\_.2011. *Ciudadanía, republicanismo y liberalismo en Uruguay (1910-1933) Tomo I. La República Batllista*. Montevideo: EBO.

Caetano, Gerardo y Roger Geymonat. 1997. *La secularización uruguaya. (1859-1919)*. Montevideo: Taurus.

Casanova, José. 1994. *Religiones públicas en el Uruguay moderno*. Madrid: PPC.

Champion, Francois. 1993 "Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Eglise-Etat dans l'Europe communautaire". *Le Débat* 77: 46 a 72.

Da Costa, Néstor, Guillermo Kerber y Pablo Mieres. 1996. *Creencias y religiones. La religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*. Montevideo: Trilce.

Da Costa, Néstor. 2006. *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH-EuropeAid.

\_\_\_\_\_.2008. *Guía de la diversidad religiosa de Montevideo*. Montevideo: CLAEH-Taurus.

Da Silveira, Pablo. 1995 "Laicidad, esa rareza". *Prisma* 4: 154 a 185.

Díaz Salazar, Rafael. 1988. *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*. Madrid: Ed. Hoac.

Dobbelaere, Karel. 1994. *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.

Elizaga, Julio C. 1988. *Las sectas y las nuevas religiones a la conquista del Uruguay*. Montevideo: La Llave, 1988.

Estruch, Joan. 1994. "El mito de la secularización". Pp. 267-280 en *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco.. Madrid: Alianza.

Filardo, Verónica. 2005. *Religiones alternativas en el Uruguay*. Montevideo: FCS-UDELAR.

Geymonat, Roger. 2003. *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera.

Gil Calvo, Enrique. 1994. "Religiones laicas de salvación". Pp.172-186 en *Formas modernas de religión*, editado por Rafael Díaz-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco. Madrid: Alianza.

Guigou, Nicolás. 2006. "Religio e política no Uruguay". Pp 157-215 en *Religio e Política no Cone Sul*, coordinado por Pedro A.Oro. San Paulo: ATTAR.

Guigou, Nicolás. 2003. *La nación laica: religión civil y mito praxis en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.

Guizzardi, Gustavo y Renato Stella. 1990. "Teorias da secularização". Pp. 203-249 en *Sociologia da Religiao*, coordinado por Franco Ferrarotti. San Pablo: Editorial Paulinas.

Hervieu-Léger, Danièle. 1986. *Vers un nouveau christianisme?*. Paris: Ed. du Cerf.

Hervieu-Léger, Danièle. 1992. "Tendenza e contraddizioni della modernità europea" y "Società e atteggiamenti religiosi in Francia". Pp. 1-3 y 155-211 en *La religiones degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*", coordinado por Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli, Salvador Giner y otros. Torino: Agnelli.

Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religión pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Klein, Fernando, "La colectividad judía uruguaya: pasado, presente y futuro". *Toldot* 14.

Lanza, Edison y Ernesto Tulbovitz. 2004. *Tabaré Vázquez. Misterios de un liderazgo que cambió la historia*. Montevideo: Alcierre Ediciones.

Lapadjian, Pedro. 1998. *Huellas de una Iglesia. La Iglesia Evangélica y su desarrollo en Uruguay*. Montevideo: Trilce.

Lessa, Alfonso. 2003. *Estado de Guerra. De la gestación del golpe del 73 a la caída de Bordaberry*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.

Milot, Micheline. 2009. *La Laicidad*. Madrid: CCS.

Panizza, Francisco y Adolfo Pérez Piera. 1988. *Estado y Sociedad*. Montevideo, Fesur, 1988.

\_\_\_\_\_. 1990. *Uruguay: batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay batllista*. Montevideo: EBO.

Pareja, Carlos. 1989. "Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya". *Cuadernos del CLAEH* 49: 61-84.

Pi Hugarte, Renzo. 1998. *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montevideo: FHCE-UDELAR-EBO.

Porzecanski, Teresa. 1991. *Rituales. Ensayos antropológicos sobre umbanda, ciencias sociales y mitología*". Montevideo: Luis A. Reta.

Poulat, Emile. 1977. *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Casterman.

\_\_\_\_\_. 1990. *La laïcité au nom de l'Etat*. Paris: Secrétariat général de l'Episcopat.

\_\_\_\_\_. 2012. *Nuestra laicidad pública*. México: Fondo de Cultura Económica.

Seguy, Jean. 1989. "L'approche wébérienne des phénomènes religieux". Pp.163-185 en *Omaggio a Ferrarotti*, editado por Roberto Cipriani y M. I. Macioti. Roma: Siars, Studi e ricerche.

Soler, Mariano. 1902. *Apología del Pontificado. Homenaje a S. S. León XIII con ocasión de su jubileo pontificio por el Exmo. y Rmo. Sr. Arzobispo de Montevideo*. Montevideo: Tipografía Uruguaya.

Taylor, Charles. 1994. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, Gianni. 1996. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós.

Varios autores. 2005. *El diálogo interreligioso en el Uruguay. Diversidades y confluencias*". Montevideo: Centro Unesco de Montevideo-OBSUR.

---

<sup>1</sup> Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Miembro del Consejo Directivo del CLACSO. Investigador y Docente Grado 5 en la UDELAR. Investigador nivel III en el Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay. Miembro de las Academias de Letras y de Ciencias del Uruguay.

<sup>2</sup> José Pedro Varela (1845-1879) fue el primer gran reformador de la escuela uruguaya. Bajo el gobierno dictatorial de Lorenzo Latorre, Varela impulsó el decreto-ley de Educación Común de 1877, piedra angular de su reforma. Este, sin embargo, 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.

<sup>3</sup> Dentro de un trabajo deliberadamente más descriptivo que analítico, los límites de espacio para esta presentación más teórica vuelven imposible incluir en el cuerpo del texto una reseña siquiera parcial de una amplísima bibliografía consultada al respecto. En forma restringida ella se refiere en las referencias bibliográficas que aparecen al final del texto. De todos modos se imponen ciertas definiciones básicas y operativas sobre los conceptos de laicidad y secularización que se utilizan en el artículo. Por su parte, en relación a los cambios de contexto contemporáneos respecto al tema que nos ocupa nos centraremos en particular en algunas de las propuestas e hipótesis de José Casanova y de Danièle Hervieu-Léger.

<sup>4</sup> Los conceptos 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 diverso de ambos términos. Citamos algunos de los textos de consulta en las referencias al final del texto.

<sup>5</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 católica Unión Cívica, que sin embargo sólo tuvo representación parlamentaria durante la primera administración democrática.

<sup>6</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 (que actuó entre el 2000 y el 2003 sobre el tema de las investigaciones en torno al destino de los detenidos desaparecidos durante la última dictadura). En un mismo sentido de ciertas novedades inesperadas, podría anotarse también la presencia creciente de connotados integrantes del Opus Dei en el elenco de dirigentes y allegados a lo que fue la Lista 15.

<sup>7</sup> Resulta notorio que el Foro Batllista, el sector que lideró durante muchos años Sanguinetti, tuvo entre sus filas a integrantes connotados de la Masonería. Sería impensable que hubiera asumido protagonismo en este grupo una figura adscripta a una organización eclesial del tipo del Opus Dei. Asimismo, ha resultado también visible que las posiciones de los legisladores foristas sobre temas morales han sido más independientes y en general diversas a las mantenidas por las jerarquías católicas.

<sup>8</sup> Cfr. "El País", Montevideo, 27 de mayo de 1996, p. 11.

<sup>9</sup> Nos referimos aquí, en particular al veto que interpuso como Presidente a la iniciativa de despenalización del aborto, que formaba parte del proyecto de Ley de “*Salud Sexual y Reproductiva*”, presentado en la anterior legislatura por la senadora Mónica Xavier, del Frente Amplio y del P. Socialista. Los conflictos que derivaron de esa decisión provocaron su desafiliación del P. Socialista.

<sup>10</sup> Tomado de la página web de Presidencia de la República.

<sup>11</sup> Cfr. página web de la Presidencia de la República Oriental del Uruguay ([www.presidencia.gub.uy](http://www.presidencia.gub.uy)), 14 de julio de 2005.

<sup>12</sup> El expresidente Sanguinetti ha sido y es un firme defensor de las concepciones tradicionales sobre el tema de la laicidad. Aunque en 1987 impulsó que la llamada “Cruz del Papa” quedara en la plaza pública en la que Juan Pablo II celebró misa en Montevideo, las dos administraciones que presidió mantuvieron sobre este tema una actitud firme y apegada a los cánones más tradicionales del Estado uruguayo, afín a las doctrinas del batllismo histórico sobre el particular.

<sup>13</sup> La carta pública de la FIEU fue hecha pública en todos los medios de prensa del país y aparecía firmada por el Rev. Oscar Bolioli como Presidente y por el Rev. Armin Ihle como Vicepresidente de la entidad respectivamente. Aparecía la adhesión expresa de la Confraternidad de Iglesias Evangélicas Menonitas, la Congregación Evangélica Alemana de Montevideo (IERP), el Ejército de Salvación, la Iglesia Evangélica Luterana Unida, la Iglesia Evangélica Valdense en el Río de la Plata, la Iglesia Metodista en el Uruguay, la Iglesia Pentecostal Naciente y la Primera Iglesia Evangélica Armenia.

<sup>14</sup> La dura protesta de la FIEU reprochaba también la misa organizada por la embajada uruguaya ante la Santa Sede en la Iglesia Dei XII Santi Apostoli. “Una embajada es una extensión del territorio nacional y representación del Estado, por lo cual, no podemos menos que ver dicho acontecimiento como una falta de respeto a la ciudadanía uruguaya”

<sup>15</sup> Cfr. [www.maesusana.com](http://www.maesusana.com)

<sup>16</sup> Cfr. la página web de dicho movimiento: [www.atabaque.com.uy](http://www.atabaque.com.uy)

<sup>17</sup> Mensaje enviado a través de las redes de Internet por la Mãe Susana Andrade en el 2006.

<sup>18</sup> Entre los múltiples pronunciamientos al respecto, puede citarse en especial la declaración de la *Conferencia Episcopal del Uruguay* fechada en Florida el 12 de noviembre de 2007 y titulada *Defendiendo la vida humana ganamos todos. Los Obispos del Uruguay a la opinión pública*.

<sup>19</sup> En su fundamentación para esta elección, que reiteraba la búsqueda tradicional de vincular al “*Artigas católico*” con los orígenes de la nación, se recordaba que el 10 de setiembre de 1815, José Artigas en Purificación había firmado dos documentos trascendentes: “una carta al Cabildo de Montevideo solicitándole dos sacerdotes para fundar las Escuelas de la Patria y ese mismo día aprobó el Reglamento de distribución de tierras. Estos dos documentos artiguistas permiten vincular lo educativo y lo socioeducativo tal como se da en las instituciones que forman parte de la Asociación Uruguaya de Educación Católica”.

<sup>20</sup> Rosario Touriño, *Templos trabajan por el triunfo de Mujica. La conexión umbanda. Brecha*, Montevideo, 5 de junio de 2009, p. 2.

<sup>21</sup> Fabián Werner, “*La religión entre los blancos. Adelante con fe*”. *Brecha*, Montevideo, 5 de junio de 2009, p. 4.

<sup>22</sup> Durante el período 2005-2010, la bancada frenteamplista llevó adelante una activa agenda legislativa sobre temas como derechos de los homosexuales, salud reproductiva y despenalización del aborto, bioética, derechos de la mujer, entre otros, que generaron polémicas fuertes en especial con las jerarquías de la Iglesia Católica. El veto interpuesto por el expresidente Vázquez contra la aprobada despenalización del aborto calmó en parte estas controversias con la Iglesia Católica, aunque las desató dentro de las filas de la izquierda. Como vimos, entre otras consecuencias, estas polémicas motivaron la renuncia indeclinable de Vázquez como afiliado del P. Socialista.

<sup>23</sup> Werner, *La religión entre los blancos... etc. ob. cit.*

<sup>24</sup> Portal 180, 25 de junio de 2009, “*Lacalle cerró su campaña y apeló a la Divina Providencia*.”

<sup>25</sup> Cfr. [bgclip.org](http://bgclip.org). “*Memorable discurso de Luis A. Lacalle el 25 de octubre de 2009*.”

<sup>26</sup> Cfr. Portal “Comunidad cristiana virtual”. 9 de noviembre de 2009. “*URUGUAY: En campaña electoral uruguaya el rol de “Dios” centró parte del debate entre los candidatos presidenciales*”.

<sup>27</sup> Portal 180, 16 de octubre de 2009, “*La política, una nueva religión*.”

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Por ejemplo la lista 252, encabezada en Montevideo por Carlos Iafigliola y en Salto por el propio pastor Jorge Márquez.

<sup>30</sup> Werner, “*La religión entre los blancos... etc. ob. cit.* En este informe se establece también que Olivero Troise se proclama en su página web ( ) como “*el patriarca soulraum*”, asegura haber dado “clases de metafísica, tarot y autoayuda”, además de realizar sanaciones “milagrosas” “a través de una terapia holística de curación” que él nominó como “*helioterapia arcobalénica*”.

---

<sup>31</sup> En este evento participaron más de 80 representantes provenientes de los distintos credos del Uruguay: Iglesia Católica Apostólica Romana, Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, de la Comisión de Representatividad Evangélica, Iglesia Anglicana, Judíos, Confraternidad Judeocristiana, Musulmanes, Afro umbandistas, Fe Bahai, Budistas, Mormones, Federación de Familias, Brama Kumaris y organizaciones ecuménicas como JPC, SEDHU, OBSUR, entre otras. Cfr. [www.claiweb.org](http://www.claiweb.org), Comunicado del 7 de mayo de 2009, bajo el título *Más de ochenta líderes religiosos uruguayos pedirán al Estado uruguayo un cambio en el modelo de laicidad*.

<sup>32</sup> Cfr. CEU, “*Nuestra Patria: gratitud y esperanza. Carta pastoral de los Obispos del Uruguay en ocasión del Bicentenario. (1811-2011)*” [www.iglesiacatolica.org.uy](http://www.iglesiacatolica.org.uy)

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 26 y 27. Estas últimas definiciones generaron una controversia especial. A fines de ese mismo mes de noviembre, se produjo un altercado en la Comisión de Salud del Senado, al comparecer por el tema del aborto el matrimonio integrado por Víctor Guerrero y Gabriela López en representación de la Comisión Nacional de la Pastoral de la Familia y de la Vida. En esa ocasión, estos laicos manifestaron que proyectos como el de la despenalización del aborto no eran “*iniciativa legal sino estrategias promovidas a nivel internacional por parte de organizaciones que pretenden engañar a los pueblos y a sus legisladores*”. Varios legisladores se sintieron agraviados por estas expresiones, lo que motivó un pedido formal de disculpas por parte de la CEU. Cfr. “*Últimas Noticias*”, Montevideo, 7 de diciembre de 2011, p. 5. “*Aborto: Iglesia envió carta de disculpa a los legisladores*”.

<sup>34</sup> Cfr. CEU, “*Nuestra Patria: gratitud y esperanza... etc.* ob. cit. pp. 35, 36 y 37.

<sup>35</sup> “*Búsqueda*”. Montevideo, 9 de febrero de 2012, pp. 41 y 42. “*Cartilla laica*”.