

DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de la República

El capitalismo no necesita ya de este apoyo
religioso.
Notas sobre la secularización uruguaya

Adriana Marrero

Documento de Trabajo. N° 68
2002



**“EL CAPITALISMO VICTORIOSO NO NECESITA YA DE ESTE
APOYO RELIGIOSO”¹**

NOTAS SOBRE LA SECULARIZACIÓN URUGUAYA

Adriana Marrero

Setiembre. 2002

¹ La frase es de Weber, M., [1985:259]

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	5
II. ¿SECULARIZACIÓN? PRECISANDO EL CONCEPTO.....	7
<i>II.1 Perspectivas Sociológicas</i>	<i>7</i>
<i>II.2 Peter Berger: secularización, racionalización y pluralismo</i>	<i>11</i>
III. LA SECULARIZACIÓN URUGUAYA.....	15
<i>III.1 La visión desde el espacio público</i>	<i>15</i>
<i>III.2 ¿Por qué funcionó? La inevitable búsqueda en la vida privada</i>	<i>19</i>
IV. A MODO DE CONCLUSION	29
V. BIBLIOGRAFÍA	33

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos más llamativos de la constitución de la tan problematizada identidad uruguaya, consiste en que, si hay algo sobre lo que se debate poco, es sobre cuestiones de secularización. Este pequeño país latinoamericano, de indudable raíz católica, hijo de la conquista española y de la inmigración, se ha dado tempranamente a sí mismo el rótulo de "laico" y "secularizado", y no hay pistas que permitan sospechar algún cambio en esa situación. Últimamente, de modo más o menos ocasional, coincidiendo muchas veces con las celebraciones de Yemanyá, otras con la exitosa apertura de algún nuevo templo evangelista, se vienen escuchado protestas sobre la vigencia del más característico rasgo de la autopercepción nacional: "la secularización -se dice- ha muerto". Por eso puede ser oportuno ahora, justo cuando la proliferación de cultos de los más diversos orígenes parecen querer desmentir el escaso interés de los uruguayos por las cuestiones religiosas, volver a examinar las conceptualizaciones sobre la secularización. Desde esta nueva revisión, la secularización —al menos si seguimos ligando la religión a deidades o entidades espirituales— goza aún de excelente salud.

En este trabajo me propongo mostrar las características del proceso de secularización uruguaya, particularmente en sus orígenes, desde donde creo que es posible formular algunas hipótesis para explicar el exitoso arraigo del modelo. Aunque me referiré a acontecimientos históricos ligados con la secularización —en particular al proceso de separación entre el Estado uruguayo y la Iglesia Católica— mi propósito es sociológico: el mostrar la mutua articulación entre fenómenos ocurridos a nivel macrosocial y la transformación de las conciencias y de las prácticas individuales. Las prácticas cotidianas de los sujetos serán vistas como construyendo y siendo construidas por transformaciones sociales y económicas derivadas de un modelo de desarrollo típicamente capitalista necesitado de una ascesis racionalizadora de la vida cotidiana, alimentada, a su vez, por la ética del trabajo y la búsqueda de ascenso social de la población inmigrante. Para ello, me valdré del ya clásico tratamiento que sobre el tema hace Peter Berger siguiendo en parte a Weber. Presentaré y discutiré el rendimiento heurístico del itinerario histórico-político que realizan Caetano y Geymonat en su trabajo sobre secularización, y me detendré en los sucesivos abordajes que encara José Pedro Barrán sobre los cambios en la vida privada, a los que considero superiores en términos explicativos, pero de los que tomaré cierta distancia. Finalizaré con un somero cotejo entre las tesis de Barrán y las desarrolladas por Weber sobre las cuestiones de la racionalidad capitalista.

II. ¿SECULARIZACIÓN? PRECISANDO EL CONCEPTO

II.1 Perspectivas Sociológicas

El término "secularización" es asociado frecuentemente con "modernidad", y más específicamente, con el cambio acaecido en el campo de lo religioso y de lo cultural, como resultado del triunfo de un modo típicamente "moderno" de ver el mundo y organizar la sociedad. Sin embargo, como lo mostró Weber, los orígenes de la secularización pueden encontrarse muy tempranamente, en el judaísmo antiguo, ya que es posible encontrar aquí tres rasgos característicos de una visión del mundo secularizada: la trascendentalización, la historización y la racionalización de la ética². Pero es también cierto que la secularización es uno de los aspectos más relevantes del proceso modernizador en Occidente, y desde este punto de vista ha sido principalmente tratado en la investigación y la teorización sociológicas. No podemos pretendemos realizar aquí una revisión exhaustiva de un término tan polisémico, con una historia tan rica, y que ha suscitado tantas controversias como es el de la secularización. Haremos sí, un breve repaso de algunas conceptualizaciones, ni siquiera necesariamente las más relevantes, a fin de ir precisando nuestro campo de interés.

En su ya clásico artículo, **Shiner** [1967:207-220] recoge seis diferentes usos del término "secularización":

1. **Como declinación de la religión:** en esta concepción, los símbolos, doctrinas e instituciones religiosas pierden progresivamente prestigio e influencia, tendencia que finalizaría con una sociedad totalmente "irreligiosa":
2. **Como adaptación al mundo:** este proceso refiere aquí a un cambio de orientación dentro de los propios grupos religiosos, que pasarían de un original rechazo del mundo, a su posterior aceptación: de una preocupación por lo ultramundano a una visión más pragmática y enfocada en las cuestiones mundanas:

² El Dios israelita es un Dios trascendente: preexiste al cosmos y permanece fuera del cosmos, con el que se relaciona como algo diferente de él. Es además, un Dios que actúa en la Historia; su vínculo con el pueblo judío no es un vínculo natural, ligado por pertenencia a un territorio o a un templo ni tampoco a un linaje, sino que es fruto de un pacto, artificial, histórico y voluntariamente acordado. La separación de la divinidad del cosmos deja al mundo vacío de espíritus, "desencantado", y al hombre, desamparado ante la voluntad divina, que no puede ser manipulada por medios mágicos. Como resultado del rechazo de todo medio mágico u orgiástico en el culto, la ética judía se racionaliza. Sin medios mágicos a los que acudir, se hace necesario desarrollar una ley religiosa, (la "torá") como disciplina fundamental de la vida cotidiana. La vida entera, puesta al servicio de Dios, adquiere una estructura altamente racionalizada.

3. **Como desaceralización del mundo:** para este enfoque, como resultado del avance científico y de la explicación causal de los fenómenos naturales, el mundo se "desencanta" perdiendo sus cualidades "mágicas":
4. **Como diferenciación entre sociedad y religión:** dentro de esta posición se encuentran aquellos que ponen el énfasis en la pérdida del papel unificador de la religión como conformadora de una "comunidad de fieles". La religión se diferencia de las demás esferas de actividad social, conformándose como una cuestión puramente privada y de elección individual:
5. **Como transferencia de creencias y modelos de comportamiento de la esfera religiosa a la esfera secular:** para esta perspectiva, el proceso secularizador está marcado por una emigración de elementos religiosos desde esferas sacras hacia aspectos antes "profanos" de la actividad social. Habría así un proceso de trasposición de rituales, símbolos y experiencias hacia equivalentes funcionales de la religión. El concepto de "Religión Civil" formulado por Bellah, es un caso particular de esta concepción.
6. **Como pasaje de una sociedad sagrada a una sociedad secular:** esta posición, que asimila religiosidad con tradicionalismo y secularización con cambio y modernidad, considera a la secularización como un proceso social global, no limitado a la esfera de lo religioso, por el cual se da una transición desde una sociedad que en uno de los polos se presenta como completamente cerrada a toda posibilidad de cambio, a otra donde la predisposición al cambio de valores es máximo⁴.

En "El mito de la secularización", **Joan Estruch** [1996:271ss] repasa las teorías sobre la secularización a través de una tipología suya (en general similar a la de Shiner) en cuatro categorías:

1. **La secularización expresa la creciente decadencia de la religión y apunta a su próxima desaparición:** desde Comte a Ana Freud, pasando por el marxismo, se asimila sin más religión a oscurantismo y secularización a descristianización:
2. **La secularización refleja el proceso de progresiva mundialización⁴ de lo religioso:** desde esta perspectiva, los inevitables procesos de institucionalización pervierten la pureza inicial del mensaje religioso, que pierde su originalidad y su especificidad, mundializándose.
3. **La secularización es un proceso de autonomización y de independización de la sociedad frente a lo religioso:** por un proceso gradual de diferenciación, lo religioso deja de afectar a

⁴ Se siguió a Soneira, A. [1988:210-214]

⁴ El autor se refiere al proceso por el cual la religión se vuelve "mundana"

la globalidad de lo social, autonomizándose y escindiéndose de la esfera de lo civil y estatal. Así, la religión sufre una "privatización" y la creencia religiosa se "subjetiviza":

4. **La secularización es una desacralización del mundo:** desde esta posición, es "el mundo entero el que queda desposeído de todo carácter sagrado, a medida que tanto el hombre como la naturaleza van siendo progresivamente objeto de explicaciones de tipo racional-causal"⁵; por ejemplo, Comte: "explicamos mediante la formulación de leyes"; Marx: "la religión era el sol ilusorio que giraba alrededor del hombre mientras éste no era capaz de girar alrededor de sí mismo"; Freud: sin religión "el hombre piensa y actúa como un hombre que ha dejado de hacerse ilusiones y ha recobrado la razón"; Weber: "el destino de nuestra época se caracteriza por la racionalización y la intelectualización, y, sobre todo, por el desencantamiento del mundo". Este desencantamiento del mundo, es en palabras de Estruch, "desalienación marxiana y liberación freudiana; pero es asimismo el camino que conduce a la jaula de hierro de la racionalización total"⁶. Estruch pone en cuestión la existencia misma del proceso secularizador, que a su juicio no es más que un proceso de metamorfosis de lo religioso, por el cual se produce un continuo "reencantamiento" de nuevos aspectos de lo social.

Desde una postura de creyente, para **Gianni Vattimo** (1996) "secularización [...] significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, [y] no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad[...]. La literatura teológica del siglo XX está llena de meditaciones sobre el significado purificador que la secularización tiene para la fe cristiana, en cuanto disolución progresiva de los elementos de religiosidad "natural" a favor de un reconocimiento más sincero de la esencia auténtica de la fe".⁷

En una línea que en esto parece similar, para **Ignacio Sotelo** (1996), la secularización no sólo es un fenómeno real, sino que habría tenido efectos "depuradores" en la religión misma. "La secularización que comporta la modernidad, en vez de sepultar a la religión, la ha depurado. En primer lugar, ha contribuido a limpiar la idea de Dios del bagaje metafísico y cultural que había acumulado con el tiempo: el Dios personal que vive el creyente en su experiencia religiosa poco o nada tiene que ver con el "Dios de los filósofos". Se puede haber derrumbado la idea metafísica, la idea teoló-

⁵ Ibid., 273

⁶ Ibid., 274

⁷ Vattimo, G., [1996:50-51]

gica de Dios, sin angostar por ello la creencia en un Dios personal. (...) La modernidad ha terminado por mostrar la autonomía de ambas creencias, hasta el punto que la "muerte del Dios de los filósofos" no ha supuesto la muerte del "Dios vivo y personal" que experimenta el creyente en el fondo de su alma".⁸

Rafael Díaz-Salazar (1996), en "La religión vacía" presenta un minucioso análisis sobre religiosidad en base a la encuesta sobre el sistema europeo de valores. Para el autor, la sociedad occidental no sería "irreligiosa": en sus palabras: "más bien nos encontramos en un largo proceso de transición sociorreligiosa que podríamos cifrarlo como el paso a un tipo de sociedad de intereses *primordialmente* intramundanos, que *valora* la religión, pero no la convierte en el *centro* de la vida personal y social, sino que *mayoritariamente* la remite a lo cognoscitivo-último (creencias teístas) y a lo ritual-celebrativo (grandes hitos vitales)". Si bien descarta la posible "desaparición" de la religión, afirma, muy gráficamente que sí estaría sufriendo un cierto "eclipse". Y para seguir con este tipo de imágenes, dice que "la religiosidad oscila en un juego entre el eclipse y la luna llena, pero ya no es el sol. (...) Occidente no gira ni da vueltas en torno a la gran religión institucionalizada, pues son otros los soles primordiales."¹⁰

Finalmente, **Dobbelaere**¹¹ propone la multidimensionalidad del concepto de "secularización", al que descompone en tres dimensiones: **laicización** (diferenciación institucional con especialización funcional), **compromiso religioso** (grado de integración normativa en las organizaciones religiosas; medida de acuerdo o desacuerdo entre las normas del grupo religioso y las actitudes y conductas de sus miembros), y **cambio religioso** (expresa las transformaciones ocurridas e las organizaciones religiosas; estudio de la emergencia y declinación de los grupos religiosos). Cada una de las dimensiones refiere a un aspecto diferente en el proceso de secularización y corresponde a un nivel de análisis también diferente:

DIMENSIÓN	NIVEL DE ANÁLISIS	HACE REFERENCIA A
LAICIZACIÓN	Sociedad Global	Procesos de desacralización , diferenciación y transposición
COMPROMISO RELIGIOSO	Individuos	Grado de integración normativa en los organismos religiosos
CAMBIO RELIGIOSO	Grupos e Instituciones	Emergencia y declinación de grupos e instituciones, cambios en su estructura organizacional, cambios en las creencias, costumbres y rituales.

⁸ Sotelo, J., [1996: 51]

⁹ Díaz Salazar, R., [1996:107]

¹⁰ Díaz Salazar, R., [1996:109]

¹¹ Según Soneira, A. J., [1988:218ss]

II.2 Peter Berger: secularización, racionalización y pluralismo

“Entendemos por secularización el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura. Cuando hablamos de sociedad y de instituciones en la historia occidental moderna, claro está la secularización se manifiesta en la evacuación por las iglesias cristianas de ámbitos que antes se hallaban bajo su control o influencia, como en la separación de la iglesia del Estado, la expropiación de tierras de la iglesia o la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica. Pero cuando hablamos de cultura y símbolos, afirmamos implícitamente que la secularización es más que un proceso socioestructural. Afecta la totalidad de la vida cultural y de la ideación, y se la puede observar en la disminución de contenidos religiosos en las artes, la filosofía y la literatura, y -lo más importante de todo- en el surgimiento de la ciencia como perspectiva autónoma y totalmente secular del mundo. Además se afirma implícitamente aquí que el proceso de secularización tiene también un aspecto subjetivo. Así como se produce una secularización de la sociedad y la cultura, así también surge una secularización de la conciencia. Dicho en términos simples, esto significa que el Occidente moderno tiene un número creciente de individuos que contemplan el mundo y sus propias vidas sin el beneficio de las interpretaciones religiosas.”¹²

Con esta larga cita tomada de “El Dósel Sagrado”, Peter Berger nos presenta, compendiados, algunos elementos que a nuestro juicio son significativos para el análisis de los procesos de secularización en Occidente, en particular, la reafirmación de que tal proceso tiene, por cierto, algunas manifestaciones en el ámbito de la estructura social, política y económica, tales como la implantación de la escuela laica, la expropiación de bienes de la Iglesia o la separación ente ésta y el Estado, pero también y sobre todo, tiene realidad en el nivel simbólico y en el de las conciencias individuales. Y según creemos, estos aspectos simbólicos y subjetivos no son menos, sino más significativos para dar cuenta del impulso o freno secularizador de las distintas sociedades.

Para Berger, la variable decisiva del proceso de secularización es la **racionalización**, que constituye el requisito de toda sociedad industrial moderna. Siguiendo los planteos más clásicos sobre el tema, señala que las sociedades industriales modernas requieren la preparación y la participación de científicos y técnicos, cuya formación y organización para el trabajo exigen altos grados de

racionalización, no sólo en el nivel de la estructura, sino también en el de la **conciencia**. Los procesos racionalizados de producción y de administración requieren conciencias racionalizadas, lo que otorga al proceso una cierta irreversibilidad, ya que "todo intento de *reconquista* tradicionalista amenaza, así, con desmantelar los fundamentos racionales de la sociedad moderna"¹³. Creemos que en el caso uruguayo, un hecho tan significativo a nivel institucional como fue la separación entre Iglesia y Estado, fue posible en la medida en que fue precedido por un largo proceso de transformación y racionalización de las conciencias individuales en aspectos tan importantes y cotidianos como el valor del trabajo, el estudio, el esfuerzo, el orden y la seriedad de la vida.

Tal como sostiene Berger, siguiendo en esto a Weber, el germen secularizador habita en el proceso económico moderno, en la propia dinámica del capitalismo industrial: "Hoy, parecería que es la sociedad industrial misma la secularizadora, con sus legitimaciones ideológicas divergentes que sólo sirven como modificaciones del proceso global de secularización"¹⁴. Si Weber decía que "el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos"¹⁵, Berger lo secunda ahora señalando esta "gran ironía histórica": "el cristianismo ha sido su propio sepulturero".

*"Los desarrollos religiosos que se originaron en la tradición bíblica pueden considerarse como factores causales de la formación del mundo secularizado moderno. Pero una vez constituido este mundo excluye precisamente la permanente eficacia de la religión como fuerza formativa"*¹⁶.

La localización de la secularización en el ámbito económico, y más específicamente en el industrial, tiene como consecuencia un curioso efecto de "contagio", afectando más directa y rápidamente a quienes más cercanos se encuentran a él, creando "algo así como un "territorio" liberado con respecto a la religión"¹⁷. Los procesos industriales, altamente racionalizados en su proceso productivo pero también en su administración burocratizada, con un alto componente científico técnico, reúne en torno a sí a distintos grupos sociales e intereses, los que no obstante, sufrirían de uno u otro modo, el efecto "secularizador" de la dinámica del capitalismo industrial.

¹³ Berger, P., [1971:134]

¹⁴ Berger, P., [1971: 162]. Las negritas son nuestras

¹⁵ Berger, P., [1971:137]

¹⁶ Weber, M., [1985:259]

¹⁷ Berger, P., [1971:159]

¹⁸ Berger, P., [1971:159]

Este efecto de "irradiación" secularizador desde la economía, tiene para Berger otro efecto curioso e interesante a nuestros efectos: la "polarización" de lo religioso hacia los sectores más públicos y más privados del orden institucional: el Estado y la familia. Aunque tienden a separarse de la Iglesia, los Estados modernos suelen conservar lo religioso como parte de una "retórica ideológica" legitimadora: en el ámbito de las familias, en cambio, es donde la religión conserva su máxima realidad, es decir, donde sigue siendo importante cotidianamente para la orientación vital y la toma de decisiones. En sociedades muy secularizadas, la religión en el seno de la familia asume su forma más típicamente moderna como "complejo legitimador voluntariamente adoptado por una clientela no sujeta a coacción"¹⁸. La religión hasta poco antes colectiva y compartida, pasa a ser una cuestión de "preferencia" individual en el contexto de una pluralidad de ofertas, convirtiéndose así, en privada. La religión pierde entonces el tradicional e importante papel unificador de la sociedad convertida en "comunidad de fieles". Como consecuencia, "la religión se manifiesta como retórica pública y virtud privada. En otras palabras, *hasta donde la religión es común carece de "realidad", y hasta donde es "real" carece de la propiedad de ser común*"¹⁹.

Creemos que es posible aplicar la conceptualización de Berger al caso uruguayo sin forzar las categorías de análisis ni distorsionar la lectura de la historia para adaptarla a aquellas. A continuación repasaremos brevemente el itinerario secularizador que fue pautando el progresivo alejamiento del Estado de la Iglesia Católica, que habría de finalizar, en la segunda década del siglo XX con su separación definitiva. Esta separación traduce institucionalmente un proceso de racionalización de las costumbres típicamente moderno. La religión se privatiza convirtiéndose en un asunto de fuero interno del individuo, y lo estatal se vale de una concepción integradora de la ciudadanía para presentarse como el nuevo "dosel sagrado", trascendente al individuo, unificador de las grandes diferencias de origen, de clase, de fortuna y, desde entonces, también de religión. Aquí queremos poner el acento en que esta pretensión del estado uruguayo logra abrirse paso después de culminado el principal empuje modernizador de la industria, las comunicaciones y la administración y sobre todo, después de que arraigara una larga, constante y polifónica prédica realizada a todos los niveles, por parte de los más variados agentes y hacia personas de todas las edades y condiciones, a favor de la racionalización de la vida. La Iglesia Católica, que participó también activamente en esta suerte de propaganda masiva sobre las virtudes del comportamiento ascético y la moderación de las costum-

¹⁸ Berger, P., [1971:164]

¹⁹ Berger, P., [1971:165]

bres, sufrió, como también señala Berger, las consecuencias de su propio impulso racionalizador, convirtiéndose, una vez más en la historia, "en su propio sepulturero".

III. LA SECULARIZACIÓN URUGUAYA

III.1 La visión desde el espacio público

Los itinerarios históricos de los procesos secularizadores suelen delinearse a través de los principales hitos marcados por los vaivenes de los debates políticos y por la cristalización en forma de resoluciones, que se producen en el ámbito de lo público. La crónica histórica tradicional abunda en debates parlamentarios, discusiones que llegan a la gran prensa, aprobación de leyes, discursos y manifestaciones públicas de personalidades prominentes, y en particular, todo lo que tiene o aspira a tener un impacto sobre la generalidad de la sociedad. Este es, justamente, el enfoque adoptado por Caetano y Geymonat en su reciente trabajo *La secularización uruguaya: (1859-1919)*²⁰.

En esta obra, los autores utilizan como modelo conceptual de secularización aquel que hace énfasis en la delimitación de fronteras entre el ámbito de lo "privado" y el "espacio público". En particular este último, "tendió a configurarse [...] en relación directa y casi monopólica con el Estado [que] cumplió en el país desde sus orígenes modernos [...] 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 "unidad social"²¹.

Estos elementos habrían convergido en un modelo de ciudadanía "hiperintegradora", caracterizado por dos procesos principales: el abandono de las identidades de origen (religiosas, étnicas, lingüísticas, culturales, etc.) como condición para la integración, y la adhesión a una concepción general de la vida social y política como una esfera un "nosotros" neutralizado y legalizado. La secularización se inscribiría dentro de este macro proceso de formación ciudadana, junto con la reforma escolar vareliana²², la nacionalización de los inmigrantes y el impulso de la medicalización.

Aunque no niegan la importancia de los cambios en las mentalidades, en la perspectiva de Caetano y Geymonat, fue además "un proceso fuertemente *estatalista* (...) 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"²³. Finalmente, subrayan el carácter *radical*²⁴ del concepto de laicidad impuesto en el país, rasgo que se percibe en: "i. la marginalización institucional de lo reli-

²⁰ Caetano, G. y Geymonat, R., [1997]

²¹ Caetano, G. y Geymonat, R., [1997:35]

²² El término "vareliana" refiere a la figura de José Pedro Varela, impulsor y diseñador de la reforma escolar de 1878 que introducía por primera vez los principios de obligatoriedad, gratuidad y laicidad a la escuela pública.

²³ Caetano, G. y Geymonat, R., [1997:37]

²⁴ Las cursivas son mías.

gioso y su radicación paulatina en la esfera privada, como expresión a la vez de la separación entre 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 (...) una suerte de "religión civil", con su propuesta de una "moral laica".²⁵ Para los autores, en definitiva, la privatización de lo religioso y la implantación de una "religión civil laicizada" son los rasgos más centrales de un proceso de secularización que, en el caso uruguayo, se habría realizado principalmente desde el estado. Discutiremos más adelante esta última afirmación.

Desde la perspectiva institucional propuesta, repasaremos ahora, brevemente y en un estilo un poco abigarrado, algunos de los principales hitos históricos que marcaron la disputa entre la Iglesia Católica y el Estado uruguayo -ninguno de los dos claramente hegemónico al inicio del proceso- por la conquista de un espacio público que no estaba todavía totalmente conformado, y que culminará con su separación definitiva en el año 1917.

Un tanto arbitrariamente, situaremos el comienzo de este itinerario en 1885, cuando se desata lo que se ha llamado una "tormenta anticlerical"²⁶. En pleno auge del positivismo y del liberalismo anticlerical, se toma un conjunto de medidas dirigidas directamente contra la Iglesia Católica: el 19 de enero se dispone la inspección pública de establecimientos educativos y colegios sin excepción; el 22 de abril se reafirman las potestades civiles sobre los cementerios; el 22 de mayo se establece el matrimonio civil como el único "legítimo" a efectos legales, por lo que debía ser previo al religioso; en la misma ley se hacen cesar las atribuciones de los Tribunales Eclesiásticos en expedientes de divorcio y nulidad de matrimonios; el 14 de julio se promulga la "ley de conventos" por la que se declararon "sin existencia legal todos los conventos, casas de ejercicio y cualquiera otra de religión, destinadas a la vida contemplativa o disciplinaria [...] cuya creación no hubiese sido autorizada expresamente por el Poder Ejecutivo"; en la misma ley, aprobada por cuarenta votos a favor y siete en contra, se elimina el valor civil de los votos del clero. En el mismo año, el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, luego de denegar a la iglesia la devolución del edificio de la Casa de Ejercicios, dispuso "no aceptar ninguna de las apreciaciones, conceptos y conclusiones que comprende la nota del señor Obispo" y no recibir "en Secretaría nuevas comunicaciones del Obispado" sobre el tema, y el Ministro de Gobierno ordenó por circular a los Jefes Políticos Departamentales

²⁵ Caetano, G. y Geymonat, R., [1997:38]

que recluyeran en prisión a los sacerdotes que criticaran "a las autoridades y a las leyes". El Poder Ejecutivo promovió y utilizó la "fuerza pública" en todos los casos judiciales, si los religiosos se resistían. Se llegó a desalojar por la fuerza de su instituto a las Hermanas del Buen Pastor por haber "incurrido en el acto de resistencia y rebelión" previsto en la Ley de Conventos. Al año siguiente, (1886) se dispuso que "no se dará curato a ningún clérigo que no haya rendido examen previo de conocer la Constitución, el idioma nacional y las leyes del Patronato".

Luego del período relativamente calmo de los últimos años del XIX y los primeros del XX, en 1904 asume su primera presidencia José Batlle y Ordóñez. Unos años antes, dando expresión verbal a un pluralismo religioso ya aparentemente aceptado, había dicho sobre el juramento de toma de posesión: "para mí es muy sencilla la cuestión. Creo en Dios, pero creo que es una imposición para los que no creen". Pese a las esperanzas en contrario de las autoridades eclesiásticas, el impulso anticlerical se reanudó en esos años. En 1905 se aprueba una reducción de 50% de la partida presupuestaria para el mantenimiento del Seminario, y poco después un juez dicta orden de arresto contra el Vicario General y el Secretario de la Curia por una supuesta falsificación de una partida de matrimonio, lo que da lugar a un fuerte conflicto: en 14 de junio se crea el Hospital Pereira-Rossell en régimen exclusivamente laico; en el Hospital de la Caridad, el 27 de agosto se retiran todos los crucifijos y se hacen colocar carteles donde se anuncia que "la libertad religiosa es absoluta en este Hospital"; el 22 de setiembre se retira la personería jurídica a la "Sociedad Cruz Roja de Señoras Cristianas"; en ese mismo año, un diputado oficialista presenta un proyecto de ley de divorcio.

Las reformas persistieron durante el siguiente período de gobierno: En 1907 se aprueba la ley de divorcio, con el agregado de la causal de "mutuo consentimiento"; se suprimió la referencia a Dios y a los Evangelios en el juramento de los parlamentarios y se eliminó la partida presupuestaria para el Seminario; en 1908 aparecen los primeros proyectos de separación entre la Iglesia y el Estado; en 1909 se suprime la enseñanza religiosa en las escuelas del estado.

Ya en la segunda presidencia de Batlle, el oficialismo desató en 1911 una intensa campaña anticlerical, aún más profunda que la de 1885, y que, por esperada, contó con mayor apoyo popular. El 25 de marzo un proyecto de ley propone "que se consideren días hábiles todos los que actualmente son feriados con motivo de conmemoraciones religiosas" (el proyecto no prospera, pero da paso a una secuencia de sucesivas derogaciones de feriados religiosos); en el mismo mes, se retira la representación diplomática ante la Santa Sede y las relaciones quedarán interrumpidas durante 28 años; en mayo quedan derogados por ley "todos los honores, excepciones, prerrogativas y prácticas

²⁰ En lo siguiente se sigue a Caetano, G. y Geymonat, R., [1997: parte II]

religiosas que establecen las leyes de la República para las personas y símbolos religiosos” y se establece que “el Ejército no concurrirá a ceremonia religiosa alguna” y que “la bandera nacional no saludará a persona alguna o símbolo religioso”. Dos años más tarde, en 1913, se aprueba la ley de divorcio por “la sola voluntad de la mujer”.

En este contexto, no es difícil imaginar que la posibilidad de que se concretara la definitiva separación entre la Iglesia y el Estado, estaba siempre presente. Lo que en las últimas dos décadas del XIX era todavía visto como un síntoma de una “crisis espantosa” y resistido por la Iglesia, a poco de comenzar el siglo se convirtió casi en una certeza asumida con resignación. En 1904, el Arzobispo de Montevideo se expresa de este modo: “nada sentiría que viniese una separación entre la Iglesia y el Estado”, porque “para semejante amigo, más vale estar solo”. Le preocupaba sí, en cambio, que los liberales uruguayos quisieran “imitar a los jacobinos franceses” lo que lo llevó a plantear una temprana fórmula para concretar la separación: “*Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la República O. del Uruguay serán regladas según el mismo sistema que las relaciones de la Iglesia y del Estado en la República de los Estados Unidos del Norte*”²⁷.

La separación, que terminó de cristalizar con la entrada en vigencia de la Constitución de 1917, debía reunir, a juicio de un constituyente oficialista, tres condiciones: no debía transformarse en una persecución; debía ser completa, “desatando todos los lazos que vinculan al Estado con una religión determinada”; y debía asegurar una solución justa y equitativa al problema de la propiedad de los bienes de la Iglesia. En sus palabras, debía asumir una forma “serena, fría, desinteresada (...) para no incurrir en el error de la República Francesa que, por proceder un poco “ab irato”, sancionó una ley de persecución y no una ley de equidad”²⁸.

La fórmula, que quedó sancionada en el artículo 5º de la Constitución, establecía:

“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”.

²⁷ Esta referencia a los Estados Unidos es sintomática de cuáles eran las referencias culturales del Uruguay en aquellos momentos.

²⁸ Caetano, G. y Geymonat, R. [1997:109]

III.2 ¿Por qué funcionó? La inevitable búsqueda en la vida privada

La apretada síntesis de la cronología presentada por Caetano y Geymonat nos deja sólo parcialmente satisfechos. Si bien el itinerario es revelador del proceso político-institucional que condujo al alejamiento del Estado de las cuestiones religiosas, queda la impresión de que mucho de lo importante queda sin ser explicado.

En primer lugar, la simple separación de Estado e Iglesia debería verse sólo como un momento –relevante, culminante, tal vez– de un impulso secularizador que, de haberse limitado a las estructuras políticas, difícilmente hubiera resistido el simple paso del tiempo. En segundo término, la tesis del “estatalismo” del proceso secularizador, resulta a primera vista, discutible, y no sólo por la evidente debilidad del incipiente estado uruguayo de fines del diecinueve, también admitida por los autores. Como se vio, se trata de un proceso que comprende varias décadas, atraviesa diversos períodos de gobierno, y se desarrolla en tiempos de relativa normalidad política, con una repetida alternancia de Presidentes y de Parlamentos. Aún en un régimen de ciudadanía censitario y excluyente, como el que establecía la Constitución de 1830 entonces vigente, fue el voto ciudadano el que aseguró a lo largo de aquellos períodos, las mayorías parlamentarias que, en todo caso, impulsaron y posibilitaron los cambios que harían de Uruguay, un estado sin religión. Si bien la gran prensa de filiación partidaria siguió de cerca las alternativas del debate, y en buena medida avivó el ímpetu secularizador, también es cierto que esta prédica debió ser bien aceptada por el público consumidor. El diario oficialista “El Día”, fundado por el propio Batlle y Ordóñez y principal órgano difusor de la doctrina anticlerical, se convirtió rápidamente en uno de los de mayor tiraje, y viene a cerrar sus puertas en la década pasada, setenta años después de que la separación de la Iglesia y el Estado tuviera lugar.

Es posible entonces –y en esto nos queremos distanciar de Caetano y Geymonat– que el impulso secularizador no haya partido realmente del estado. Cuando los gobernantes uruguayos, parlamentarios, ministros y presidentes proponen iniciativas, aprueban leyes o toman medidas de cualquier tipo, es más probable que lo hagan como respuesta –o en sintonía– a una corriente secularizadora previa o al menos concomitante, no tan visible, que ocurre fuera del ámbito de lo político, esto es, en el ámbito de la sociedad civil, y en un plano más micro, en el de la vida privada.

Nos proponemos mostrar que desde la segunda mitad del siglo pasado, la vida diaria de los habitantes del Uruguay y en particular de Montevideo, sufrió un proceso de racionalización creciente, que entre otros efectos, habría tenido consecuencias en el modo de experimentar la religiosidad, que se convierte cada vez más, en un asunto privado. El fenómeno, en general análogo al des-

erito por Weber en su trabajo sobre el protestantismo ascético y más cercanamente por Berger, no responde, obviamente, a las mismas causas. Lejos de explicar la primera acumulación capitalista, en el caso uruguayo tendría más que ver con la propia dinámica de un sistema capitalista ya triunfante fuera de fronteras e implantado como modelo por una burguesía emergente y deseosa de éxito económico, que miraba principalmente a Estados Unidos y al mundo anglosajón.

El ejemplo estadounidense, como nación también joven pero de una pujante modernidad, fue una constante referencia para las elites intelectuales y económicas de finales del siglo pasado. La reforma escolar diseñada por José Pedro Varela se inspiró en el modelo norteamericano; décadas antes, los principios de la Revolución Americana habían servido de modelo en las luchas por la independencia; en el mismo período en que se formulaba la reforma educativa, entre 1860 y 1890 Montevideo vive su primera revolución industrial con la generalización de la maquinaria a vapor, que también se extiende a la maquinaria agropecuaria y al transporte: entre el 84 y el 92 se produce un explosivo aumento de los tendidos de líneas férreas. En 1876 y en pleno auge de la modernización de las estructuras económicas, la influyente "Asociación Rural" publica en su revista, los famosos "consejos a un joven comerciante" de Benjamin Franklin. Algunas de sus frases, tomadas como filosofía de vida ejemplar, tales como "el tiempo es oro", se repetirán hasta la saciedad en sermones y artículos periodísticos, pero sobre todo en libros de lectura escolares.

Se copia así un modelo de vida altamente racionalizado y austero, que tiene una alta funcionalidad tanto para los intereses de las elites productivas y comerciales, como para los gobernantes liberales deseosos de "civilizar" al país, al tiempo que se conjuga bien con la ética del esfuerzo y el ahorro que inspiraba a los muchos inmigrantes recién llegados de Europa. El modelo racional de vida será ampliamente difundido por la nueva escuela pública obligatoria a través de sus textos, por la medicina científica y por la propia Iglesia Católica, como barrera contra el pecado y la disipación. La fuerza pública, a través de la Policía contribuyó también a sofocar todo "impulso bárbaro" que pudiera querer manifestarse. Varios otros factores pueden estar explicando el éxito de la implantación del modelo racionalizador: la escasa población (132.000 habitantes en 1852); la composición mayoritariamente extranjera de los propietarios rurales y la mentalidad inmigrante en la ciudad²⁰; la

²⁰ Como dice Barrán: "Los inmigrantes, que habían arribado desde Francia, Italia y el País Vasco español en los primeros años de vida independiente, entre 1840 y 1890 llegaron a constituir la mitad de los habitantes de Montevideo y las partes de su población masculina activa. Se dejaron influir por el espectáculo de la vida criolla "fácil", sin duda, pero también aportaron nuevos valores y un ansia monomaniaca de ascenso social que perturbó, tal vez definitivamente, el ocio, el juego y el "desenfreno" sexual de la Arcadia "bárbara". **Frecuentemente eran ellos los impulsores de los cambios subterráneos que ocurrían en la sensibilidad y en los valores socialmente estimados.**" Barrán, J.P., [1991:16] (Las negritas son nuestras)

inexistencia de campesinado, de población indígena⁴⁶ y la escasez de grupos sociales integrados en un modelo de vida "tradicionalista": los auténticos deseos de pacificación después de las luchas por la independencia que comenzaron a comienzos del siglo y de la guerra civil que culminara en 1850, y sin duda, la inexistencia de un modelo económico alternativo (ni agrario, ni artesanal) que opusiera resistencia a la incipiente modernización capitalista.

Dentro del contexto de la secularización de las costumbres, no es posible soslayar, como un factor de particular peso, la relativa debilidad de la Iglesia Católica uruguaya en relación con las demás latinoamericanas: nuestra iglesia adquirió el estatuto de Diócesis recién en 1878 y para entonces aún no tenía un Seminario donde se formarían sacerdotes. Como recuerda Real de Azúa, *la Iglesia uruguaya fue llamada "la estrella más apagada del firmamento católico de América"*, y ya lo estaba bastante en 1767 cuando, en ocasión de la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles en América, casi no registraron protestas en el país⁴⁷.

Pero cualquiera que hayan sido los factores que facilitaron su adopción, parece claro que durante décadas tuvo lugar, desde distintas instituciones y por diferentes medios, una constante prédica a favor de la racionalización de las costumbres, en lo que, a juicio del historiador J. P. Barrán era una especie de "plan" deliberado:

*"La teoría y el plan premeditado eran (...) la esencia de la "civilización" por lo que sus artífices fueron los elementos intelectuales de la nueva sociedad. Maestros, curas y médicos, cuando buscaban convencer o imponer conductas y sensibilidades acordes con el nuevo Uruguay burgués despreciador del ocio y adorador del trabajo, partían de la base de que esos valores eran indiscutibles, lugares comunes de toda y cualquier cultura y orden social, por lo que alumnos, fieles y enfermos solo debían descubrirlos en su interior, es decir, internalizarlos para mejor respetarlos"*⁴⁸.

En cuanto al contenido, el alcance y las características de estas prédicas bien podrían compararse con los consejos del propio Baxter citados por Weber.

No hay, en el caso uruguayo, novedad alguna en cuanto al modelo de comportamiento que se preconizaba. El amor al trabajo duro y el rechazo a todo tipo de ocio, juego o placer, aún para los

⁴⁶ El caso uruguayo es único en Latinoamérica en cuanto a la exterminación total de la población autóctona. Los pocos indígenas que quedaban después de la conquista y las luchas por la independencia, fueron literalmente masacrados por el ejército a poco de comenzada la vida independiente del país. A efectos culturales, son poco relevantes las investigaciones que, desde la Antropología Física, hacen un rastreo genético de la población uruguaya, en la que encuentran restos de mestizaje. Lo cierto es que no existe identidad indígena en el Uruguay desde hace, prácticamente, un siglo y medio.

⁴⁷ Real de Azúa, C., [1984:20]

⁴⁸ Barrán, J. P., [1991:19]

niños: la preocupación por el ahorro y la restricción; la legitimación y desculpabilización de la riqueza, el consiguiente recelo contra la pobreza, el cuestionamiento de la caridad y el rechazo de la mendicidad: estos eran los ejes principales sobre los que giraba la prédica modernizadora. Veámoslos en orden.

La contracción al trabajo y al esfuerzo productivo constituían la principal virtud, defendida tanto a través de periódicos como de lecturas para niños: tanto por la nueva burguesía ciudadana, como por las organizaciones obreras socialistas y anarquistas: paralelamente, aparece la ofensiva contra la diversión, el ocio y el juego, aún en los niños:

En 1873 comienza la regulación del Carnaval, con la prohibición de los juegos de agua: en el 92, se suprime el feriado de Carnaval porque *"dificulta el desenvolvimiento del trabajo por la abstención que impone a las clases ocupadas de la sociedad, durante los días hábiles que absorbe"*³³; en 1866 se puede leer en un artículo periodístico: *"Dios dijo al hombre que amase el trabajo, porque su infinita sabiduría comprendió que Adán y Eva no hubieran sido los primeros pecadores si la molicie y el abandono no les hubiese hecho crear deseos"*³⁴; en 1861, la Iglesia Católica edita, como novela ejemplar para niños, la *"Vida de San Luis Gonzaga"*, en la que se lee: *"Hizo en Florencia asombrosos avances en el camino de la perfección, reduciéndose todas sus diversiones a la oración y al estudio. Desde entonces hizo propósito de no jugar en su vida a juego alguno y jamás lo quebrantó"*³⁵; el *"Libro Tercero de Lectura"* del positivista Alfredo Vásquez Acevedo, de 1896, ponía como ejemplo a una niña que *"cuando alguna amiga curiosa iba a buscarla para proponer un paseo, una diversión agradable [...] no aceptaba nunca"*³⁶, y entre todos los personajes que este intelectual incluye en sus libros de texto como ejemplos morales, sólo figura un extranjero: ni más ni menos que Benjamin Franklin: en las mutualidades de trabajadores de 1870, la asistencia médica se reducía o no se prestaba en caso de *"enfermedades originadas por el libertinaje"*³⁷; un texto para cuarto año, de 1900, decía: *"Trabajaré. Mientras soy pequeño trabajo ayudando a mis padres, asistiendo a la escuela y estudiando mis lecciones. Más tarde según mi inclinación, seré*

³³ Barrán, J. P., [1991:20]

³⁴ En *"La Tribunita"*, escrito por un periodista colorado liberal del partido colorado, citado por Barrán, J. P., 1991:24

³⁵ Barrán, J. P., [1991:26]

³⁶ Barrán, J. P., [1991:25]

³⁷ Barrán, J. P., [1991:29]

*mecánico, obrero, ingeniero*³⁸; para el senador y jefe de la Masonería, Carlos de Castro, el trabajo es la "ley de la humanidad", y para los senadores y diputados que en 1885 atacaron por "holgazanes" a los monjes de los conventos "en esta época de libertad [...] todo se mide por la fuerza del trabajo" y el "fin" de "las sociedades democráticas, como la nuestra [es...] honrar al trabajo"³⁹; en Club Liberal Francisco Bilbao, semillero de dirigentes socialistas se afirma que: "[el cristianismo, no el clero] *condena todos los vicios y aconseja todas las virtudes: aconseja la virtud en el trabajo, como primer factor para moderar las pasiones y adquirir un modo de vista honesto*"⁴⁰; en 1899, "El Amigo del Obrero", órgano del Circulo Católico de Obreros de Montevideo, dice: "No hay cosa más miserable que un hombre holgazán [...] El trabajo no es un tormento [es] el mejor remedio contra los caprichos y aburrimientos [...] La naturaleza hace del trabajo un deber, la conciencia lo eleva a una necesidad, y la costumbre lo ennoblece hasta hacer de él un placer"⁴¹.

La santificación del trabajo, propia de la nueva mentalidad, pronto desplazó la antigua santificación de las fiestas. Es probablemente en la pugna por mantener o suprimir los feriados religiosos, donde se percibe con más claridad las diferencias de enfoque del impulso disciplinador que existían entre la Iglesia Católica y los sectores ilustrados y de la nueva burguesía⁴². En 1873, el periódico "El Siglo" argumentaba que cuando

"el Decálogo [...] nos manda santificar las fiestas, vemos inmediatamente que no se trata de un precepto de moral universal, sino [...] religioso [...] que puede quebrantarse sin dejar por eso de ser hombre honrado"; y más tarde, en "La Conciliación" se lee: "La Iglesia se ha quedado estacionada [...] La economía es para ella como un mito [...] Lo que conviene es la supresión de tanto día festivo dejando reducidos éstos al menor número posible"

³⁸ Barrán, J. P., [199]:35]

³⁹ Barrán, J. P., [199]:34]

⁴⁰ Barrán, J. P., [199]:29]

⁴¹ Barrán, J. P., [199]:39]

⁴² Uruguay tiene hoy sólo cinco días de fiesta no laborables, de los cuales sólo uno es de tipo religioso: el 25 de diciembre. Los otros son: el 1o. de enero (Año Nuevo), el 1o. de mayo (Día de los Trabajadores), el 18 de julio (Jura de la Constitución), el 25 de agosto (Declaratoria de la Independencia). Además son feriados "laborables": 6 de enero (Reyes), Viernes Santo, 18 de mayo (Batalla de Las Piedras); 19 de junio (natalicio del procer J. Artigas); 12 de octubre (Descubrimiento de América); y 2 de noviembre (Día de Difuntos).

Para el nuevo montevideano, como para Mariano Berro en 1892, los domingos y las fiestas religiosas *"son días perdidos"*³⁷.

En un estilo metódico de vida como el que se promovía, el ahorro se convirtió en el correlato natural del trabajo. El tiempo, las energías físicas, y sobre todo el dinero, debían ser objeto de escrupuloso cuidado y racionamiento. Y todos los miembros de la familia, el padre, la madre y los niños, podían hacer su parte en este esfuerzo de disciplinamiento. Veamos algunos ejemplos de esta práctica.

La escuela vareliana insistió en señalar en sus libros de lectura y clases de moral, los males del "despilfarro" y "el gasto inútil", ya fuera de dinero (*"no se debe gastar dinero en lo innecesario"*), de tiempo (*"el tiempo es oro"*, *"el tiempo perdido no se recupera jamás"*), o de alimentos y bebidas (*"no comer nunca hasta el exceso. No beber hasta turbarse la razón"*)³⁸. Para la escuela pública, "el ahorro" comprendía *"la abnegación de sí mismo, la supresión del placer presente por el bienestar futuro"*³⁹; un texto escolar del Novecientos, añadía: *"sólo cuando los hombres llegan a ser sabios y prudentes se hacen frugales"*⁴⁰; el mismo José Pedro Varela, ya había dicho en 1874: *"[...] es necesario crear y robustecer hábitos de ordenada economía en un pueblo que, como el nuestro, peca a menudo por exceso de desprendimiento y despilfarro, como si se conservase vivo el espíritu, que malamente se ha llamado caballeresco, de aquellos nobles pobretones y, sin embargo, grandes señores, que miran con desdén el ahorro y el dinero y la fortuna"*⁴¹. En 1905 las "Lecciones de Economía Doméstica" aconsejaban a los niños *"Que lo que emplean en caramelos y otras golosinas y chucherías es un gasto inútil, y que sería mejor guardar esos centésimos para emplearlos más tarde en algún objeto útil cuando por el ahorro se hubieran convertido en reales"*⁴²; 1873: "El Mensajero del Pueblo", órgano de la Iglesia, atribuyó al "ateísmo [...] la aversión al trabajo [y el] amor al lujo y afición a los goces materiales que produciendo gastos exorbitantes priva a las familias de sus recursos"⁴³; el "Manual Católico" de 1902, preguntaba a los padres de familia: *"¿Has hecho por acrecentar la hacienda, o guardarla, o la has malgasta-*

³⁷ Barrán, J. P., [199]:37

³⁸ Barrán, J. P., [199]:43

³⁹ Barrán, J. P., [199]:25

⁴⁰ Barrán, J. P., [199]:25

⁴¹ Barrán, J. P., [199]:nota al pie de la pag. 43

⁴² Barrán, J. P., [199]:44

⁴³ Barrán, J. P., [199]:39

do?" (y al pie) "*Algunos maridos pecan gravemente en esto, gastando mucho [...] ¡Ay de los que van a malgastar sus bienes veraneando en las costas del mar y jugando!*"⁵⁰; describiendo los suplicios que los condenados deberán sufrir en el infierno, el Obispo de Montevideo decía: "*El primer tormento es la memoria del pasado (...) Al pecador en el infierno le atormentarán dos consideraciones respecto de lo pasado. Primera, la de los bienes de que usó mal, segunda, la de los males que hizo.*"⁵¹

En el año 1890, el Obispo Mariano Soler da a los esposos unos consejos que son aquí interesantes por lo lejos que se sitúan de los asuntos estrictamente religiosos. A la mujer católica le decía que debía ser "*modesta en el vestir, es decir, y a la vez, gastar poco del dinero de su marido*"⁵², y aconsejaba:

*"la mesa espléndida embota el paladar, relaja el estómago y quebranta el cuerpo; las sabrosas y abundantes bebidas irritan y acrecen la sangre; los espectáculos y las tertulias exigen trajes, peinados y exquisitos aderezos superiores en valor comúnmente a las ganancias de la profesión o giro; los entretenimientos frecuentes roban a los negocios y ocupaciones la atención necesaria y los paralizan, si no los arruinan"*⁵³.

Un presbítero, a su vez, aconsejaba a las mujeres casadas preguntarse durante el examen de conciencia "*si ha malgastado el dinero en vanidades, galas y antojos. Si en el traje, modo de hablar y proceder ha guardado el recato y la modestia convenientes. Si ha perdido el tiempo en visitas, conversaciones frívolas y murmuraciones, etc.*"⁵⁴

El nuevo modo de ver el trabajo, y el nuevo modo de cuidar sus frutos a través del ahorro, tuvieron también consecuencias en la manera de percibir la pobreza y la caridad. En adelante, el ser rico se transformó en una aspiración legítima, que podía aparecer expresada como tal en los textos escolares, aunque disfrazada de buenos propósitos. Como se leía en un libro de lectura de primer año de 1900: "*yo quisiera ser rico para ayudar a los pobres*"⁵⁵. Pero también la "ayuda a los pobres" era un valor en baja por aquellas épocas⁵⁶. Desde un diario popular se decía, en 1870: "*La*

⁵⁰ Barrán, J. P., [1991:45]

⁵¹ Barrán, J. P., [1998:290] (el subrayado es nuestro)

⁵² Barrán, J. P., [1991:25]

⁵³ Barrán, J. P., [1998:302]

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Barrán, J. P., [1991:35]

⁵⁶ La reticencia a la limosna y a la caridad tal vez sea el punto en común más evidente entre esta nueva moral de la burguesía montevideana y la ética calvinista tal como fue divulgada por la literatura puritana. Semejanza además llamativa, en la medida en que se distancia de la prédica usual del catolicismo. Por otra parte, es posible advertir una mayor sofisticación en los argumentos puritanos: "Dios no ha mandado nunca amar al prójimo más que a sí mismo, sino como a sí mismo. Existe también, por tanto, el deber de amarse a sí mismo. El que sabe, por ejemplo, que administra su propiedad

*caridad es una cosa buena [...] pero la caridad fomenta el pobrerío y causa aversión al trabajo*⁵⁷. La mendicidad, aún la practicada por las órdenes franciscanas, fue duramente perseguida y ya en 1877 se registran casos de aprehensión policial de frailes por pedir limosna en la vía pública. Esta desconfianza hacia el pobre y hacia el mendigo, que en el fondo eran vistos como vagos, llegó a ser tan extendida, que hasta se la fomentaba desde sectores simpatizantes con la Iglesia Católica. En 1890, el diario "El Bien" financiado por el clero afirma:

*"No llegaremos a decir que todo es falso en esa mendicidad callejera (...) Más bien consideramos casi necesario que existan porque son motivos que se presentan para cumplir el santo deber de la caridad". Pero "en esa profusión de mendigos hay mucho de fingido; bajo la capa de mendigos se ocultan muchos vagos, los harapos cubren muchas veces cuerpos robustos y aptos para el trabajo; y las muletas y bastones suelen sostener a individuos viciosos"*⁵⁸.

Esta especial conjunción de adoración al trabajo duro, de compulsión al ahorro y de reticencia frente a la caridad cristiana, terminó por formar, al decir de Barrán, un *Uruguay del trabajo a la "yanqui" sustituyendo el ocio "a la española"*⁵⁹, donde toda manifestación de alegría, de espontaneidad, de despreocupación, de ocio, comenzó a ser, por lo menos objeto de desconfianza, y donde la fiesta y el desenfreno fueron prácticamente eliminados y en todo caso claramente acotados e institucionalizados. Pero sobre todo formó un Uruguay donde el centro de las preocupaciones del individuo pasó a ser su situación y su suerte en este mundo más que su destino final en el más allá.

Para una sociedad preocupada por aumentar la productividad de las actividades económicas, por maximizar el aprovechamiento del capital, por evitar la dilapidación de recursos y de tiempo, por legar a su descendencia directa y no a otras instituciones el fruto de una larga vida de esfuerzos, la ruptura del Estado con una Iglesia demandante de subsidios, de recursos, de privilegios, de días festivos y de boato, debió ser vista con cierta naturalidad. A nuestro juicio, en lo que respecta al abandono de la religión y al apartamiento de la Iglesia, el Estado, o mejor dicho, los gobiernos de la época, parecen haber actuado si no por presión, si al menos en sintonía con los vientos que desde hacía ya algún tiempo venían soplando desde los grupos económicos de interés, la ética inmigrante del esfuerzo y los ámbitos liberales intelectuales. Sólo así se explica la relativa facilidad con la que

mejor y, por tanto, más en honor divina, que lo pudiera hacer el prójimo, no está obligado por amor a éste a hacerle participar en aquella." Weber, M., [1985:223]

⁵⁷ Barrán, J. P., [1991:33]

⁵⁸ Barrán, J. P., [1998:10]

⁵⁹ Barrán, J. P., [1991:9]

se tramitó el proceso, la casi resignada actitud de la Iglesia Católica, y el prolongado arraigo de este particular estilo secularizado de convivencia, en el cual no es que la religión no importe, sino que pertenece al ámbito privado de preferencia individual.

IV. A MODO DE CONCLUSION

El trabajo con fuentes secundarias de información, como es el caso de este relevamiento de material empírico desde investigaciones que fueron encaradas con otros propósitos, desde otros encuadres conceptuales, e incluso desde otra disciplina, siempre plantea limitaciones a la interpretación. También limita la recolección de la información que el investigador puede considerar más necesaria y pertinente, simplemente porque no fue esa la información que privilegiaron nuestras fuentes al plantearse otros objetivos y, en definitiva, otras investigaciones que son, enfatizamos esto, históricas. Asumimos estas dificultades del mejor modo como fue posible. Pero explotamos también del mejor modo dentro de las posibilidades, lo que estas fuentes nos han proporcionado: información seria y confiable, elaborada a partir de un trabajo de campo y bibliográfico vasto y bien documentado. Desde esta perspectiva, creemos que las debilidades de acudir a fuentes secundarias, también son, de alguna manera, fortalezas. Si aun desde unos enfoques divergentes y con distintos propósitos, los autores comentados ponen de relieve ciertos hechos que nosotros también consideramos significativos, podemos concluir que esos hechos tienen, efectivamente, relevancia sociohistórica, aunque los designemos con diferentes términos o aunque sirvan para iluminar distintos procesos.

En el caso de la primera investigación que comentamos, la de Caetano y Geymonat sobre la secularización, el enfoque centrado principalmente en lo institucional y el supuesto expresamente asumido de la "estatalidad" de un proceso "vanguardizado" desde las esferas de lo público, parece escamotear el problema de la racionalización de las conciencias que, a nuestro juicio fue el condicionante de toda transformación institucional posterior. Tal como queda planteado en la propia estructura de la obra, el proceso de secularización aparece más bien como el resultado de una pugna entre el Estado liberal y laico por un lado, y una Iglesia Católica por otro, por conquistar un espacio que es visto como tierra "de nadie". No hay otros actores en el proceso, no hay intereses económicos en juego, no hay otras élites más que las pertenecientes a las burocracias estatal y eclesiástica, no hay lugar para la influencia de la burguesía o del pequeño burgués en ascenso: no hay una historia de las mentalidades, nada más que permita explicar por qué razón, en definitiva, la balanza habría de inclinarse hacia un costado y no hacia otro. Sobre todo, cuando los antecedentes religiosos, coloniales y hasta regionales, podían hacer suponer, en un principio, que el resultado sería diferente. El consecuente proceso de "privatización" de lo religioso, que los autores tienden a asimilar en los hechos a una "feminización" de la feligresía católica, queda antes que probado, dado por supuesto por el

retiro de los asuntos religiosos de las discusiones políticas y por el aumento del interés de la pastoral católica por las cuestiones femeninas. Pero no se detiene en lo que de verdad es relevante en la privatización de la religión: el modo como la religión efectivamente afecta la toma de decisiones cotidianas, los rumbos vitales, conformando una ética personal que aunque anida en el mundo privado, frecuentemente se expresa y tiene consecuencias en el público. En el caso de la secularización uruguaya, era importante incorporar al análisis político e institucional los efectos racionalizadores que la dinámica de la modernización capitalista trajo al seno de las familias, auxiliada por la masiva difusión de un único modelo moral de tipo ascético.

Aquí parece radicar la superioridad del enfoque de Barrán, quien muestra, casi sin querer, la progresiva racionalización de la vida privada de los uruguayos durante la segunda mitad del siglo XIX. Y lo hace, decíamos, casi sin querer, porque el encuadre teórico de Barrán, al menos en "La historia de la sensibilidad", se sitúa bien lejos de las conceptualizaciones sobre la "racionalización". Inspirado en los trabajos de Foucault sobre el micro poder y sus efectos (o propósitos) disciplinadores, al igual que en las corrientes historiográficas post-estructuralistas, Barrán no analiza las transformaciones que describe en términos de "reflexividad" o "racionalización" de la vida privada, sino de la labor de disciplinamiento por parte de los distintos poderes, sobre una sociedad "barbara". Siete años después, en "La espiritualización de la riqueza", acude a los planteos weberianos, pero incluso acá se limita a tratar la racionalización como separación de esferas, sometidas a diversas lógicas, como en los escritos metodológicos de Weber, y no al estilo de "*La ética protestante...*", como racionalización de las conciencias. Pero en todo caso, cualquiera sea el punto de vista teórico, lo que muestra Barrán le da carnadura y plausibilidad a un proceso que, de atender sólo a la investigación de Caetano y Geymonat, no lograba encontrar otro sustento más que el suyo propio.

La forma cómo la prédica racionalizadora descrita por Barrán pudo afectar realmente la práctica cotidiana de las personas, es algo que queda, de todos modos, sin saberse. Más de cien años después de haber comenzado el impulso secularizador, el 85% de los uruguayos dice creer en Dios y el 56% es católico⁶⁰, pero sólo alrededor del 20% es "practicante" de alguna religión. Y de un estudio de 1964⁶¹, resulta que Uruguay es el país menos religioso del continente, con un 27% de la población que decía no tener religión alguna; las personas sin religión estaban sobrerrepresentadas entre los funcionarios públicos y entre los obreros de empresas privadas. Si bien estos números son sólo

⁶⁰ Encuesta realizada por Citra, y publicada en el Diario El País, el 21/7/97.
 Rama, C., 1964

indicativos de un fenómeno complejo, por lo menos nos permite plantearnos un par de hipótesis que pueden servir de guía para investigaciones empíricas.

En primer lugar, parece plausible proponer que la secularización ocurrió por la expansión de un proceso de "privatización" de las cuestiones religiosas: la religión se individualiza, queda retraída de las manifestaciones públicas, se rechaza el culto. En segundo término, cabría explorar la hipótesis de la "migración" de lo religioso hacia otras esferas, conformadoras de otras identidades. La alta sobrerrepresentación (más de 10 puntos porcentuales) de los no religiosos entre funcionarios, obreros e intelectuales, parece sugerir que tal vez no se trate de que esas categorías "carezcan" de religión, sino que, más bien, adoran a otros dioses: al Estado, a la clase, o a la ciencia. En todo caso, son hipótesis que habrá que poner a prueba en futuros abordajes empíricos.

De todos modos, como recomendaba Berger, la secularización se comprende mejor si colocamos a la racionalización como el eje principal alrededor del cual se genera el proceso y se va expandiendo su efecto de "contagio". Al decir de Weber:

*"Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que es posible 'racionalizar' la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El 'racionalismo' es un concepto histórico, que encierra un mundo de contradicciones, y necesitamos investigar de qué espíritu es hijo aquella forma concreta del pensamiento y la vida 'racionales' que dio origen a la idea de 'profesión' y a la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al trabajo profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra civilización capitalista"*¹²

En el caso uruguayo, parece claro que el ascetismo que todavía nos pesa hoy, y que tuvo efectos decisivos en la laicización de nuestra vida pública, no tuvo fundamentos autónomos, ni se inspiró en sus orígenes en la ética calvinista tan bien descrita por Weber. Más bien, vino mimetizada con la misma dinámica de una modernización capitalista que fue importada desde el norte anglosajón, y alimentada por la prédica religiosa de una Iglesia Católica que no veía incompatibilidad entre su ascetismo monástico y el preconizado por los consejos de Franklin. Una vez que las costumbres se ordenan, que las vidas se aquietan, que las pasiones se encauzan, que las fiestas se institucionalizan y se rutinizan, que el país se pacifica, en fin, una vez que el orden, la previsión y la razón permean todos los resquicios de la vida, sentando las bases para el funcionamiento aceitado del aparato

productivo y de servicios, el Estado puede prescindir de la Iglesia, y la religión puede retraerse al espacio privado, realimentando desde allí una ética del trabajo y del esfuerzo altamente funcional al funcionamiento económico. Es más: el Estado mismo puede constituirse, como parece haberlo hecho con éxito hasta pasada la mitad del siglo XX, en un nuevo dosel que reúne, bajo su manto sagrado, a todos quienes nos llamamos uruguayos. *"Pero todo esto ocurre en una época en la que el moderno capitalismo ha triunfado ya, emancipándose de sus antiguos asideros."* ⁶³

⁶² Weber, M., [1985:80]

⁶³ Weber, M., [1985:72]

V. BIBLIOGRAFÍA

- Barrán, J. P., *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Tomo 2. *El disciplinamiento (1860-1920)*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental-Facultad de Humanidades y Ciencias, 1991.
- Barrán, J. P., *La espiritualización de la riqueza. Catolicismo y economía en Uruguay: 1730-1900*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.
- Berger, P., *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Caetano, G. y Geymonat, R., *La secularización uruguaya (1859-1919) Catolicismo y privatización de lo religioso*. Montevideo, Taurus, 1997.
- Díaz Salazar, R., Giner, S., y Velasco, F. (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Díaz Salazar, R., *La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente*, en Díaz Salazar, R., Giner, S., y Velasco, F. (eds.), 1996.
- Estruch, J., *El mito de la secularización*, en Díaz Salazar, R., Giner, S., y Velasco, F. (eds.), 1996.
- Rama, C., *La religión en Uruguay*, Montevideo, Ed. Nuestro Tiempo, 1964.
- Real de Azúa, C., *Uruguay: ¿una sociedad amortiguadora?*, Montevideo, Ciesu-Ediciones de la Banda Oriental, 1984.
- Shiner, L., *The concept of secularization in empirical research*, Journal for the Scientific Study of Religion, 6/2, 1967.
- Soneira, A. J., *El proceso de secularización*. Cuadernos del Claeh No. 45-46, 1988.
- Sotelo, I., *La persistencia de la religión en el mundo moderno*, en Díaz Salazar, R., Giner, S., y Velasco, F. (eds.), 1996.
- Vattimo, G., *Creer que se cree*. Barcelona, Paidós, 1996.
- Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Ed. Península, 1985.
- Zwi Werblowsky, R. J., *Más allá de la tradición y la modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Se terminó de imprimir en
Octubre de 2002, en el
Taller de Impresiones
de la Facultad de Ciencias Sociales.-