

**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA**  
**Tesis Licenciatura en Ciencia Política**

**Iglesia y Estado en la Asamblea Nacional  
Constituyente de 1917**

**Pablo Ney Ferreira Huelmo**  
Tutor: Carlos Pareja

**1998**

## INDICE

1. Introducción.
2. Modernización política y confesiones religiosas: dos lecturas alternativas.
  - 2a. Lectura Convencional: el enfrentamiento natural entre las confesiones religiosas y la modernización política.
  - 2b. Lectura Alternativa: confesiones religiosas y pluralismo como conceptos no-conflictivos.
3. Política, Religión y Tolerancia: algunos recorridos claves.
4. David Hume, las religiones y la historia.
  - 4.a. El paganismo ateniense.
  - 4.b. Las confesiones escriturales.
  - 4.c. La Reforma y sus consecuencias.
  - 4.d. Modernización política y religión: el caso de Inglaterra y los Estados Unidos.
5. Instituciones políticas y religión en el Uruguay: el debate en la Asamblea Nacional Constituyente de 1917.
  - 5.a La Asamblea Nacional Constituyente y las posiciones perfiladas.
    - 5.a.1. El radicalismo político filosófico.
    - 5.a.2. El tradicionalismo católico.
    - 5.a.3. La posición del pacto.
6. El proceso constituyente y su solución.
7. Algunas posibles conclusiones.

## 1. INTRODUCCION

El presente trabajo tiene como objeto de análisis el proceso de deliberación constitucional que se llevó a cabo en la Convención Nacional Constituyente de 1917, con el cometido de reformar la Constitución de 1830, primera constitución del país.

Dentro del proceso de debate que se generó allí, nos centraremos especialmente en las discusiones que tuvieron como objetivo zanjar el presunto conflicto entre las tradiciones religiosas (especialmente la Iglesia Católica) y el proceso de modernización que estaban procesando las instituciones políticas.

Una fuerte polémica se había generado desde mediados del siglo XIX sobre el lugar que deberían tener las confesiones religiosas en el ámbito de lo público, de su lugar constitucional, y más precisamente acerca de las garantías, condiciones de ejercicio de culto, oportunidades, proselitismo, etc; que deberían tener las iglesias para emitir sus mensajes.

Así, la Constituyente de 1917 se convierte en un escenario privilegiado, donde los distintos actores políticos y sociales van a debatir cual es su respectiva posición en lo que refiere a un estatuto religioso para la república. Es cierto que se podría ampliar el campo de estudio, incorporando, por ejemplo, las polémicas que habitualmente se cruzaban en los distintos periódicos montevidéanos, las discusiones en sociedades privadas, ateneos, los debates en las cámaras legislativas, obteniendo aún más información de la que podemos obtener de los debates en la Constituyente, pero en este estudio solo tomaremos en cuenta el último capítulo de la discusión, entendiéndolo como de particular importancia, ya que se encontraban presentes en esta circunstancia todas las fuerzas políticas del país, representadas en la Asamblea Nacional Constituyente, además de ser el episodio final que desemboca en un desenlace o arreglo que tiene una permanencia contemporánea.

Algunas características hacen interesante el estatuto que regirá las relaciones de las instituciones políticas con las confesiones religiosas. Por ejemplo, ha sido presentado generalmente como un capítulo más de un proceso natural que tuvo lugar a nivel planetario (o por lo menos en Occidente) en donde las modernas sociedades democráticas se sacudían las rémoras del pasado fortaleciendo los referentes cívico-morales neutralizados

en detrimento de las actitudes dogmáticas y atrasadas que representaban las convicciones religiosas, obstaculizando el avance incontenible del librepensamiento y el pluralismo. A su vez, sería la culminación de un proceso de secularización que se venía realizando poco a poco, pero no sin resistencias, donde se desplazaba progresivamente a las organizaciones religiosas hacia el ámbito de lo privado, "saneando" el ámbito de lo público de toda posible influencia confesional, y de los dogmatismos religiosos, posibilitando así una sociedad mas pluralista y aliviada de componentes irracionales.

La solución al supuesto conflicto, fue una total separación de la iglesia y el estado, pero con una cláusula específica donde se le reconocen a la Iglesia Católica sus bienes, como se especifica claramente en el artículo 5º de nuestra actual constitución.

Por otra parte se presenta como una solución si no óptima, por lo menos pacificadora, ya que luego de esto los dramáticos debates y las provocaciones anti-clericales cesaron al menos en gran parte. El artículo votado fue presentado por el Partido Nacional, pero fue objeto de una negociación con sectores del Partido Colorado, cosa que muy a menudo se denuncia en los debates.

Se analizará cómo se procesó el debate en la Honorable Convención Nacional Constituyente y como se resolvió. Además haremos un recorrido histórico observando las relaciones entre las religiones y las instituciones políticas, la tolerancia religiosa, y también algunas de las características del proceso a través del cual se zanjó el asunto en ese momento crucial, desde el ángulo de una construcción política pluralista y liberal. A los efectos de ofrecer una mirada abarcadora, se manejará un contraste entre dos lecturas alternativas acerca de la naturaleza del asunto sustanciado y su alcance.

Estos son los puntos principales que vamos a tratar en este trabajo, utilizando estas vías de análisis con el fin de colaborar a comprender mejor el conflicto que se desarrolló en el Uruguay entre las propuestas de secularización y las tradiciones religiosas.

## 2. MODERNIZACION POLITICA Y CONFESIONES RELIGIOSAS: DOS LECTURAS ALTERNATIVAS.

Los procesos de modernización política son vistos en general como un conjunto de transformaciones que llevan a una sociedad y a su sistema político, desde un estado "tradicional" o no-moderno hacia una sociedad "moderna". Este proceso combina "los siguientes factores: urbanización, industrialización, superación de pautas tradicionales de comportamiento, eliminación de referentes religiosos de la normatividad social, y articulación de una estructura política democrática y participativa".<sup>1</sup>

Esto implica un proceso de transición que no siempre coordina todas estas transformaciones, y menos aún todas simultáneamente. La visión general es la de un país que se encuentra en camino desde un "orden estático, atrasado y tradicional hacia una sociedad dinámica, industrializada y moderna", tomando generalmente como modelo a las sociedades de los Estados Unidos de América y algunos países de Europa Occidental<sup>2</sup>.

Con respecto a las transformaciones que este proceso de modernización política acarrearía sobre las prácticas políticas y los fallos institucionales, sobre el lugar que ocuparían las tradiciones y los referentes religiosos en el nuevo marco resultante, es que vamos a identificar al menos dos lecturas básicas.

Estas dos lecturas refieren a las diferentes posturas que se han tomado con respecto a la función que las religiones tendrían en la conformación de sociedades modernas, con libertades civiles de expresión, de asociación, de pensamiento, de tolerancia o libertad religiosa, dentro de un ámbito de constitucionalidad y democracia crecientes.

Vamos a identificar entonces dos lecturas, una a la que llamaremos "Lectura Convencional", y otra a la que opondremos a esta y que llamaremos "Lectura Alternativa".<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Zubillaga-Cayota. "Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919).", Montevideo: ClaeH/Banda Oriental, 1988. p.33.

<sup>2</sup>Ver. Zubillaga-Cayota. "Cristianos y cambio... op cit. p. 33.

<sup>3</sup> La designación de estas dos lecturas básicas no quiere decir de ninguna manera que todas las experiencias de modernización política puedan ser leídas desde ellas, simplemente son dos grandes tendencias que admiten numerosos lugares intermedios. No hay en esta simplificación ninguna pretensión de taxatividad exhaustiva.

## 2.a. LECTURA CONVENCIONAL: EL ENFRENTAMIENTO NATURAL ENTRE LAS CONFESIONES RELIGIOSAS Y LA MODERNIZACION.

Existe una lectura usual, bastante arraigada en los saberes convencionales que nos habla de un inevitable choque entre los procesos de modernización política y las distintas tradiciones religiosas. Según esta sabiduría convencional, el camino hacia la liberación de la humanidad, como diría Kant "de su culpable incapacidad",<sup>4</sup> de las ataduras que lo alejan del librepensamiento, de las rémoras intolerantes del pasado, pasaría por el retroceso del oscurantismo que representan las religiones a un estricto plano privado, para dejar lugar a la ciencia, la democracia y finalmente al pluralismo que surgiría por efecto directo de una mayor libertad de pensamiento, de expresión, de reunión etc; fruto de la liberación del hombre de los atavismos religiosos del pasado.

Para la "Lectura Convencional", la relación entre la modernización política y las diferentes confesiones religiosas son inevitablemente de naturaleza conflictiva; es necesaria la total y definitiva separación de las iglesias y las instituciones políticas, e inclusive sería hasta conveniente ( por ejemplo en algunas tradiciones laicas) una suerte de cruzada antireligiosa, que "purifique" a la sociedad de todas las actitudes irracionales y supersticiosas que dificulten la difusión de una suerte de moral estatal, única, oficial, neutral y neutralizadora.

Este choque es visto como inevitable, ya que el triunfo del liberalismo y de la ciencia requiere y desemboca en el desplazamiento y debilitamiento de las condiciones de creencia o de las actitudes de sumisión que van asociadas a las prédicas religiosas exitosas. La ruptura es vista como algo que va a suceder, porque es natural que así suceda, y porque los impulsos de la civilización van en ese camino, desplazando a la religión a un estricto plano privado, sin participar de las decisiones que conforman las elecciones morales públicas o gubernamentales de los ciudadanos.

La sociedad debe ser conducida por las instituciones políticas, a una emancipación intelectual que les permita romper las cadenas del dogmatismo e intolerancia con que son combatidas todas las opiniones que contradicen las escrituras de los cultos religiosos. Esta

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant. "Filosofía de la historia". Madrid: FCE, 1981. p. 25-37. "¿Qué es la ilustración?".

emancipación permitirá generar las condiciones que posibiliten el desarrollo de una sociedad plural y abierta, bajo la preeminencia de la razón y del espíritu científico.

La posición tomada por las instituciones políticas en esta lectura particular puede ser definida como una visión que asocia idénticamente la idea de lo "público" con la idea de lo "estatal" donde existía un privilegio de un "modelo de ciudadanía caracterizado por dos orientaciones fundamentales:

1. el abandono de las identidades de origen o previas (religiosas, étnicas, lingüísticas, culturales, etc.) como condición indispensable para la integración política y social;
2. la adhesión a una concepción general de la política (y aún de la vida social y cultural en general) "como la esfera en que las identidades particulares se subliman en un nosotros neutralizado y legalizado".<sup>5</sup>

Algunos participantes de esta lectura, a menudo manifiestan (como veremos más adelante) la necesidad imperiosa de instaurar un proyecto ilustrado, que busca una "doctrina filosófica secular fundada en la razón..." la que "Podría resultar apropiada para el mundo moderno...puesto que se suponía que la autoridad religiosa y la fe de las épocas cristianas habrían dejado de ser dominantes".<sup>6</sup>

Esta lectura, tiene su versión extrema en un pensamiento de cuño especialmente francés, y es sostenida además por el socialismo en la mayoría si no en todas sus vertientes, los anarquistas de Bakunin o de Proudhon, por los caudillos revolucionarios de México, por gran parte de la dirigencia francesa hasta no hace mucho tiempo, como por ejemplo Jules Ferry con su "cruzada" antireligiosa en el sistema educativo francés, por el batllismo en el Uruguay, y por pocos mas.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Carlos Pareja. " Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya" en Cuadernos del Claeh, Nos 49 y 51, 1989 . Citado por Caetano-Geymonat. "La Secularización uruguaya" 1859-1919. Montevideo: Taurus, 1997. p. 35.

<sup>6</sup> John Rawls. "El liberalismo político". Barcelona: Crítica, 1996.

<sup>7</sup> Para ver la idea de la laicidad en la enseñanza como excepción ver un artículo de Pablo Da Silveira que trata el debate que hoy se da en Francia con respecto a la laicidad.

Sostiene Pablo Da Silveira que en Uruguay, inclusive se es mucho mas dogmático que en Francia cuando se lo mide en la práctica; puesto que en la letra, la célebre ley de 1905 que establece la separación entre el estado y las confesiones religiosas es mas radical que nuestro artículo 5 de la constitución. "La

En Francia, por ejemplo, "la religión no es considerada oficialmente como una de las instituciones que estructuran la sociedad en su conjunto" (Bauberot 1985: 301-02); esta cita de Da Silveira colabora a fundamentar, tanto el radicalismo, como la miopía de una solución radical de "laicismo militante", que representa en el conjunto político democrático universal mas una anomalía que la norma. La sociedad no podría conjugar adecuadamente a las religiones positivas con un proceso político modernizador, puesto que las religiones serían un obstáculo insalvable para una sociedad que busca emanciparse de todo resabio tradicional, irracional y no científico.

Las religiones responden a lógicas atávicas, que dificultan la modernización, puesto que ésta viene investida de un halo de cientificismo y de racionalidad que naturalmente la harían colisionar con las instituciones tradicionales que responden a formas de legitimación racional que contradicen al "espíritu moderno". Al frente de estas instituciones generalmente se sitúa a la Iglesia Católica, la que en su versión más ultramontana se había manifestado como contraria a toda liberalización y modernización.

Existen numerosas versiones de esta visión conflictiva, con casos que van desde una separación mas o menos amistosa a casos extremos con poderosas sagas de conflictos que perduran por mucho tiempo. La revolución francesa, el caso mexicano, algunos países del socialismo real, serían casos en un extremo, donde la separación implicó violencia física, expropiaciones, etc.. y las religiones fueron expulsadas por medio de medidas coercitivas. En otro extremo podemos nombrar a sociedades que han separado tajantemente a las religiones de las instituciones políticas pero que no han llegado a situaciones violentas, que han buscado una sociedad política fuertemente secularizada en donde podríamos ubicar al caso uruguayo.

Esta visión convencional presenta algunas dudas e inclusive, desde una perspectiva comparativa, este choque inevitable entre las confesiones religiosas y la modernización

---

República no reconoce ningún culto", reza la ley francesa. Como dice Da Silveira: "esta afirmación es mucho más que una simple declaración de independencia. La ley no dice que el estado francés no se identifica...o que no privilegia ningún culto sino que no reconoce ningún culto: se declara ciego, insensible a la significación social del fenómeno religioso. El derecho público francés se organiza del mismo modo en que lo haría si las religiones no existieran. Robert, J. "La notion juridique de laïcité et sa valeur constitutionnelle. en H. Bost (ed.): Genese et enjeux de la laïcité, Ginebra: Labor et Fides, 1990. pp. 89-110. Citado por Pablo Da Silveira. "La Laicidad, esa rareza". en Prisma. No 4 julio de 1995. pp. 154 a 185.

política como vía automática hacia una sociedad pluralista, tiene algunos problemas. No parece haber muchas evidencias que nos confirmen que las religiones modernas sean un obstáculo para el desarrollo de las libertades de conciencia, asociación etc...que caracterizan a un sistema pluralista,

A la inversa, las sociedades mas maduras y mejor caracterizadas como pluralistas se asocian a tradiciones institucionales que procesan con referentes no jacobinos aquellos conflictos entre iglesias e instituciones políticas juzgados según la "lectura convencional" como inevitables.

Vamos a tratar de demostrar que esa pretendida lucha inevitable, constituye más una excepción, limitada a un pequeño número de países determinados que una constante en el desarrollo de las sociedades pluralistas; existen numerosos casos de sociedades que han solucionado el problema religioso, construyendo univversos ciudadanos que han colaborado a la creación de sistemas sociales fuertemente pluralistas, sin necesidad de separaciones drásticas ni enfrentamientos violentos.

## **2.b LECTURA ALTERNATIVA: CONFESIONES RELIGIOSAS Y PLURALISMO COMO CONCEPTOS NO CONFLICTIVOS..**

¿Cual es la relación que existe entre las distintas tradiciones religiosas y la formación de una sociedad pluralista? ¿Existe realmente la necesidad de un choque inevitable entre la modernización política y las confesiones religiosas para la estructuración de una sociedad plural? ¿Es realmente posible que distintas concepciones religiosas, que al menos en lo inmediato poseen diferencias insalvables, convivan en un régimen pluralista sin generar conflictos que afecten la marcha de las instituciones y la ciudadanía compartida?

La "lectura alternativa", tiene interpretaciones divergentes con respecto a la interpretación que la llamada "lectura convencional" realiza del problema. Aquella sostiene que no es inevitable el conflicto entre las religiones y la modernización; las mejores tradiciones pluralistas y los experimentos más maduros están asociadas a sociedades que solucionaron la transición a la modernidad de una manera menos radical que las sociedades con impronta "jacobina".

Las religiones de conciencia apuntan justamente a liberar al hombre del estado, de las ataduras paternas, de sus tradiciones, de las tribus intolerantes, para construir un individuo

que en su relación íntima con Dios constituya un elemento de libertad para la sociedad. No siempre, mas bien pocas veces hay enfrentamientos poderosos e insalvables entre los credos de conciencia y la modernización; se trata de presentar (por parte de la "lectura convencional) desenlaces aislados como algo inevitable.

Las religiones se han adaptado en numerosos casos a los procesos de modernización política, colaborando a crear esquemas plurales mucho más ricos que en los casos en que las religiones han sido expulsadas del ámbito público; las confesiones religiosas forman parte de la carga moral que los ciudadanos vuelcan sobre el conjunto social, e ignorarlas lo único que provoca es un pluralismo incompleto e indudablemente mas pobre, donde parte de las experiencias ciudadanas no pueden ser volcadas ni compartidas limitando tanto en cantidad como en calidad la diversidad de propuestas que posee naturalmente el tejido social.

Los estatutos legales que apuntan a la "solución jacobina", en lugar de fomentar la diversidad, colaboran con sociedades unificadas y uniformes, donde las tradiciones religiosas o no tienen voz pública, o tienen dificultades para expresarse, donde no pueden colaborar con sus experiencias y testimonios a la creación de un "nosotros ciudadano" mas rico y diverso que las incluya. Además, se registran muchos casos en que las religiones han sido partícipes de movimientos democratizadores exitosos (Polonia, Chile), aportando su influencia sobre los fieles para crear condiciones pacíficas para el tránsito liberalizador.

Hay sin embargo algunas ocasiones en que el vínculo de las religiones con la política se ve desnaturalizado, ya sea porque la religión utiliza a la política para sus propios fines o porque la política utiliza a la religión para disciplinar a los individuos.

Por ejemplo, "la mayoría de los dirigentes romanos no creían en la religión general del estado, pero la consideraban útil para el propósito de mantener en orden al populacho inculto. Un historiador griego expresa su alta aprobación de la política romana en lo que se refiere al cultivo de la superstición para hacer dóciles a las masas. Esta fue la actitud de Cicerón y el criterio de que una religión falsa es indispensable como un instrumento social, fue general entre los incrédulos antiguos. Esto es frecuente hoy en una forma o en otra; al menos las religiones son constantemente defendidas, no en el terreno de la verdad, sino en el de la utilidad. Esta defensa pertenece a la política de Maquiavelo, el cual enseñó que la religión es necesaria para el gobierno y que el deber del gobernante puede ser el de sostener una religión aunque la considere falsa".<sup>8</sup> Entre otros ejemplos podrían señalarse la

---

<sup>8</sup> J. M. Bury. "La Libertad de Pensamiento". México: FCE, 1941.

actitud del papado en algunas ocasiones a lo largo de la Edad Media, la utilización que hizo de la Iglesia Católica el franquismo, y el episodio protagonizado por Felipe II y la Inquisición española en la captura de Antonio Pérez.<sup>9</sup>

Algunos testimonios de la "lectura alternativa" podemos encontrarlos en el que según Isaiah Berlin fue el mejor escrito breve de Kant "¿Que es la ilustración?". Kant define cuales son las posibles limitaciones a la ilustración: "Contesto: el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; su uso privado se podrá limitar a menudo ceñidamente, sin que por ello se retrase en gran medida la marcha de la ilustración"<sup>10</sup>.

El jacobinismo busca evitar las discusiones públicas acerca de preguntas que deriven en temas religiosos, quitándolos de la agenda pública, de las escuelas, etc; relegándolos a la estricta discusión privada, evitando la difusión de una diversidad de preguntas en la población, que obrarían en el sentido en que Kant entiende la "ilustración", una libre discusión pública, sincera y a la vista, acerca de todo tipo de temas inclusive los tópicos que hacen a la esencia de las distintas confesiones religiosas.

Además de Kant, podríamos recordar a Stuart Mill como un partidario ferviente de la diversidad por si misma, y como motor del conocimiento, "Mill creía en esto tan profundamente que declaró que si no hubiera verdaderos disidentes tendríamos la obligación de inventar argumentos contra nosotros mismos, con el fin de mantenemos en perfectas condiciones intelectuales"<sup>11</sup>. Partidario de la más absoluta libertad de expresión de reunión y por supuesto religiosa, Mill es un referente inestimable de la libertad y la diversidad como potenciales de un desarrollo mas rico de la civilización.

---

<sup>9</sup> Antonio Pérez tenía conflictos políticos con Felipe II, pero éste no podía pedir su captura ya que se había fugado a Aragón; para poder lograr su captura recurrió al único tribunal que poseía jurisdicción en todo el territorio: la Inquisición, quien rápidamente lo acusó de herejía. Es un buen ejemplo de como el poder político puede utilizar a la religión con fines políticos. Para ver el episodio con más detalle ver: Henry Kamen. "La inquisición española". Barcelona: Grijalbo, 1965.

<sup>10</sup> Inmanuel Kant. "Filosofía de la historia". Madrid: FCE, 1981. p. 25-37. La opinión de Isaiah Berlin es tomada de "El Mago del Norte: J. G.Hamann y el origen del irracionalismo moderno", Madrid: Tecnos, 1997.

<sup>11</sup> Isaiah Berlin. "Cuatro ensayos sobre la libertad". Madrid: Alianza Universidad, 1996. p. 260.

La lectura alternativa plantea una suerte de "democracia cultural", donde una diversidad de voces sean escuchadas, y donde las religiones sean incluidas en los relatos públicos, y puedan colaborar con sus tradiciones y aprendizajes a la elaboración de un "nosotros ciudadano" que se vea constantemente interpelado por nuevas voces que incluyan la palabra de las religiones como una asociación que tiene mucho que decir a la sociedad en su conjunto.

### **3. POLITICA, RELIGION Y TOLERANCIA : ALGUNOS RECORRIDOS CLAVES**

A lo largo de la historia, han convivido numerosos tipos de estado y varios tipos de tradiciones religiosas, creando numerosas formas de relacionamiento con resultados funcionales también distintos. En nuestro caso vamos a analizar el peso de las tradiciones religiosas en la conformación de un estado democrático pluralista, dejando de lado las numerosas combinaciones entre los distintos tipos de religiones y las otras variedades de estado o de gobierno que ha producido la historia. Vamos a identificar al menos tres momentos en la historia de la relación entre el estado y las tradiciones religiosas: A). la democracia ateniense, B). la aparición de las religiones escriturales y la reforma protestante, y C) la democracia americana; a continuación vamos a seguir el desarrollo de las tradiciones religiosas en base a este esquema.

### **4. DAVID HUME, LAS RELIGIONES Y LA HISTORIA**

Aquí vamos a identificar, siguiendo a David Hume en su obra "Historia natural de la religión", dos tipos básicos de tradiciones religiosas; por un lado lo que llamaremos religiones locales, tribales o tradicionales, y por otro lado lo que denominaremos religiones de conciencia o escriturales.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>David Hume. "Historia natural de la religión". B.A: Eudeba, 1966.

En la antigüedad podemos identificar básicamente religiones que responden al tipo que hemos denominado religiones tribales o locales.

#### 4.a. EL PAGANISMO ATENIENSE.

Como un ejemplo de este primer tipo de religiones identificada por Hume, analizaremos la matriz religiosa que conformaba las tradiciones de la antigua democracia ateniense o dicho de otra manera, veremos como funcionaba la religión en una ciudad estado antigua que pregonaba hasta el cansancio el libre pensamiento y la libertad política.

Pese a constituir una religión "estatal" u oficial, el culto ateniense no parece haber sido extremadamente intolerante, salvo en algunos casos particulares que veremos a continuación.

Son tres las características principales que asume el culto religioso entre los griegos: A) no hay dogmas, B) no hay un sacerdocio jerarquizado, y C) no hay enseñanza religiosa, esto evidentemente, si lo comparamos sobre la base de las religiones de conciencia que harán su aparición unos siglos más tarde.

La religión de los antiguos griegos no se basaba en obras sagradas como la Biblia, el Corán o los Vedas del hinduismo; lo más parecido a un texto o libros dogmáticos que se conoce en la antigüedad griega son los textos homéricos y hesiódicos, pero no son lo que modernamente podemos denominar como textos sagrados en las religiones de conciencia <sup>13</sup>. Estos textos evidentemente tenían su difusión entre la población en general, pero no podemos decir de ninguna manera que existiese una enseñanza religiosa sistemática entre los atenienses, al menos eso es lo que las evidencias parecen indicar <sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> En los textos griegos aparecen claramente dibujadas algunas características de los dioses griegos, su antropomorfismo, su continuo interactuar con los hombres, sus pasiones, etc... pero no hay nada (salvo alguna descripción anecdótica), que nos hable sistemáticamente del culto en sí. Ver. Homero "La Odisea". B.A: Centro Editor de América Latina, 1969. Homero. "La Iliada". Madrid: Espasa-Calpe, 1976. Hesíodo. "La Teogonía". B.A: Schapire, 1943.

<sup>14</sup> Todos los autores que han estudiado el tema coinciden en afirmar que no hay evidencias de una enseñanza sistemática de la religión, y en general están de acuerdo con las características citadas.

El estado ateniense tampoco estaba demasiado preocupado por la disciplina religiosa ni por la ortodoxia de los creyentes: "el estado y el sacerdocio, que al final de cuentas no es sino un órgano del estado, renunciaban a toda coerción. La religión oficial era en ese sentido de lo más tolerante. No se perdonaba a ningún ciudadano que dejase de contribuir con lo que debía a la celebración del culto, pero no era norma del estado griego castigar, ni siquiera buscar a los que no creían en su religión"<sup>15</sup>.

Como afirma Rawls: "No se trataba de una religión salvífica en el sentido cristiano, y no existía clase alguna de sacerdotes dispensadores de los medios necesarios para la gracia; en realidad, las ideas de inmortalidad y salvación eterna nunca tuvieron un papel central en la cultura clásica"<sup>16</sup>.

Sin embargo es cierto que existieron algunos casos en los que por razones religiosas, algunos griegos destacados tuvieron problemas con las autoridades políticas. Por ejemplo, en la época de Pericles, éste tuvo que salvar de la muerte a Anaxágoras quien fue víctima de una acusación de blasfemia, Protágoras, un renombrado sofista también fue acusado de blasfemia por afirmar en un texto denominado "Sobre los dioses" que los dioses no podían ser conocidos por la razón; el poeta Eurípides también fue acusado de impiedad, y también Aristóteles tuvo que abandonar Atenas por una acusación de impiedad. Quizás el juicio más famoso fue el formulado contra Sócrates, el que culmina con la vida del mismo al ser acusado por impiedad, y por corruptor de la juventud ateniense <sup>17</sup>.

En algunos casos las acusaciones fueron formuladas más como fruto de rivalidades personales que por una sistemática persecución del pensamiento crítico a las creencias

---

<sup>15</sup>E. Bonilla. " La Civilización Griega Clásica". Montevideo: Medina, 1970.

Con respecto a los sacerdotes, estos nunca llegaron a ser castas poderosas, que ejerciesen su tiranía sobre la comunidad en interés propio y capaces de silenciar las voces que se levantaron contra las creencias religiosas. Fueron las autoridades civiles las que conservaron en sus manos el control general del culto público. Los sacerdotes se limitaban a la parte técnica de los cultos, para lo que sí eran muy meticulosos.

<sup>16</sup>Walter Burkert, "Greek Religion", Harvard University Press, 1985.p. 254-260 y 273-275. citado por John Rawls. "El liberalismo político". Barcelona: Crítica, 1996.

<sup>17</sup> El juicio a Sócrates está bien detallado en el diálogo platónico denominado "Apología de Sócrates". Ver. Platón. "Diálogos Socráticos". B A: Clásicos Jackson V.II, 1948.

religiosas <sup>18</sup>. El estado fiscalizaba la religión para que los dioses recibieran su culto en fecha y forma, para lo que poseía a los sacerdotes que se encargaban meticulosamente de los mas mínimos detalles, pero el estado no tenía una misión confesional ni nada que se le parezca.

El ciudadano debía contribuir al culto para preservar las buenas relaciones de la ciudad con la divinidad, la que se encontraba según la mitología griega en una situación de relacionamiento muy estrecha con ella. En síntesis, el estado cumplía una función religiosa pero no poseía un celo particular sobre las conciencias de los ciudadanos; por otra parte no existió una política de represión estructurada sobre los incrédulos, salvo algunas excepciones como las que vimos previamente.

#### **4.b LAS CONFESIONES ESCRITURALES**

Con la aparición del cristianismo y su posterior expansión sobre el culto oficial romano, occidente recibe lo que Hume denomina: religiones de conciencia o escriturales.

Estas religiones poseen algunas características que las diferencian cualitativamente de las antiguas religiones tribales. Se trata de credos basados en textos sagrados, con fuertes dogmas generalmente establecidos cuidadosamente, una casta sacerdotal con un grado de compromiso importante con la religión; posee además un espíritu proselitista de pretensiones universales muy entusiasta que la convoca a captar adeptos permanentemente. Son religiones monoteístas, fundadas sobre la idea de un dios universal y supra-mundano profundamente diferentes de las formaciones religiosas previas.

Estas nuevas religiones poseen un espíritu universalista, están basadas en principios morales individualistas (en el caso cristiano), que vinculan al individuo con Dios, prácticamente sin mención alguna de la comunidad política donde el individuo habita, como sucedía con la religión en Atenas. Se trata de una religión fuertemente igualitarista, con

---

<sup>18</sup> ver Bury, J.M. "La libertad de pensamiento". México: FCE, 1941. Para abundar en detalles sobre política y religión en Atenas ver Ellul, Jacques. "Historia de las Instituciones de la Antigüedad". Madrid: Aguilar, 1970. y el clásico estudio de Fustel de Coulanges. "La Ciudad Antigua". Barcelona: Península, 1984.

contenidos morales severos, bien especificados y claramente estructurados en sus textos dogmáticos.

Debido a su capacidad proselitista realmente importante se convierte en poco tiempo en la religión oficial del imperio romano a partir del emperador Teodosio <sup>19</sup>. Poco tiempo mas tarde veremos la primera división en el cristianismo, que va a separar a la iglesia de occidente de aquella que tendrá como cabeza visible al emperador de Constantinopla: la iglesia ortodoxa.

El cristianismo medieval de occidente poseía, según Rawls cinco rasgos esenciales característicos que lo diferenciaban de la religión civil griega: 1) "Tendía a una religión autoritaria: su autoridad - la iglesia y su cabeza el papado - era institucional, central y prácticamente absoluta, aun si la autoridad suprema del Papa era a veces desafiada, como en el período conciliar de los siglos XIV y XV", 2). "Era una religión salvífica, una vía de acceso a la vida eterna y la salvación exigía la fe verdadera enseñada por la iglesia", 3) "De aquí que se tratara de una religión doctrinal con un credo que había que creer", 4) "Se trataba de una religión de sacerdotes, que monopolizaban la autoridad para dispensar la gracia, medio normalmente esencial para conseguir la salvación", y 5) "Por último, se trataba de una religión expansionista ávida de conversiones y que no reconocía límite alguno a su autoridad, que abarcaba el mundo entero"<sup>20</sup>.

Hume agrega finalmente para diferenciar ambos tipos de religiones que "La intolerancia de casi todas las religiones que han conservado la unidad de Dios es tan evidente como los principios contrarios de los politeístas", y pone a continuación como ejemplo a los judíos a los mahometanos y a algunas sectas cristianas <sup>21</sup>.

Creemos que Hume, en este pasaje generaliza demasiado, ya que existen evidencias de un cierto nivel de aceptación religiosa y cultural por parte del Islam, incluso la tolerancia, el establecimiento de un estatuto personal, aceptable y aceptado para las poblaciones que

---

<sup>19</sup> Luego de una serie de idas y venidas, la religión cristiana es en un primer paso tolerada, como lo dicen los edictos de tolerancia promulgados luego de la muerte de Diocleciano en el 311 y 313 y en el edicto de Milán cuyo autor fue Constantino, para pasar a ser la religión oficial del imperio.

<sup>20</sup> John Rawls. "El liberalismo... op. cit.

<sup>21</sup> David Hume. "Historia natural de la religión" B.A: Eudeba, 1966. p.87.

no resistieran a los musulmanes; entre los no musulmanes había una distinción entre los idólatras y los "poseedores de escritura", o sea aquellos que poseen una revelación escrita, éstos podían si quisieran, permanecer en su primitiva fe monoteísta, mediante el pago de un impuesto de capitación (denominado "dchizya"), y les era permitido organizarse bajo su propia cabeza espiritual (obispo, rabino) y resolver sus propios casos jurídicos suponiendo que no esté envuelto en ellos ningún musulmán. Todas estas medidas facilitaron la convivencia, hasta tal punto que incluso estas poblaciones, integradas en el sistema político social y administrativo árabe-islámico, proporcionaron, el personal necesario para los cuadros de la administración<sup>22</sup>.

También en el plano cultural es destacable la asimilación de la tradición cultural-filosófica griega, realizada por los árabes, cuando todavía en su mayoría no eran conocidas para gran parte de la cultura occidental. La filosofía islámica va a tener una característica común con la escolástica medieval cristiana: la búsqueda de la verdad revelada por medio de la razón, y más precisamente tomando como base el legado filosófico de los autores griegos<sup>23</sup>.

La aparición y expansión del Islam y el desarrollo de algunos imperios multiétnicos (Roma, el Islam, el Bizantino), va a provocar algunas combinaciones perversas entre lo político y lo religioso, lo que va a ocasionar problemas en la convivencia de varias religiones en un mismo "estado". A partir del siglo X, las cruzadas van a enfrentar al cristianismo con el islam, dos religiones de conciencia, en un episodio fuertemente polarizado y con un elevado clima intolerante por ambas partes<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Ver. Herman Boekhof. ed. "Historia de la Cultura Oriental". Barcelona: Labor, 1968. p. 183-184.

<sup>23</sup> La conservación y el desarrollo islámico de los textos griegos y su posterior desembarco en occidente, es en parte lo que va a estimular las actividades cultural de occidente a partir del siglo XII. Tanto Al-Kindi, Alfarabi, Avicena, Algazel, Avempace y Averroes entre otros desarrollaron y tradujeron fundamentalmente los textos de Aristóteles, preservando el legado cultural de la tradición griega, dando muestras inequívocas de pluralismo cultural. Ver. Nicolás Abagnano "Historia de la Filosofía" v.1 Barcelona: Hora, 1994.

<sup>24</sup> Como veíamos, respecto al Islam, existe alguna evidencia de un cierto tipo de tolerancia algo superior a la cristiana (al menos en algunos momentos y lugares). Un biógrafo de Spinoza nos habla acerca de la situación de los judíos en la península Ibérica durante la dinastía de los Omeyas (756-1030): "Los judíos rebajados y esclavizados durante tanto tiempo, comenzaron a participar activamente en los

#### 4.c.LA REFORMA Y SUS CONSECUENCIAS.

Pero hay un episodio que John Rawls, considera de especial relevancia para el estudio del pluralismo y de la tolerancia religiosa así como también para analizar el surgimiento de algunos importantes cimientos del liberalismo moderno. Se trata de la Reforma protestante impulsada en el siglo XVI por Lutero y Calvino.

Dice Rawls "La Reforma tuvo enormes consecuencias. Cuando una religión autoritaria, salvífica y expansionista como el cristianismo medieval se escinde, la consecuencia inevitable es la aparición, en el seno de una misma sociedad, de una religión autoritaria y salvífica rival, diferente de la religión original en algunos aspectos, pero parecida, durante un buen período de tiempo, en sus rasgos centrales. Lutero y Calvino no eran menos dogmáticos e intolerantes de lo que lo había sido la Iglesia romana"<sup>25</sup>.

Frente a esta situación se plantean algunas interrogantes como por ejemplo ¿cómo es posible que haya sociedad entre miembros de creencias con una cantidad de diferencias aparentemente irreconciliables al menos en el corto y mediano plazo? ¿ bajo este supuesto, como aceptarían la idea de una tolerancia religiosa, ya que la tolerancia implica al menos la no prohibición de las posiciones consideradas heréticas, lo cual es moralmente difícil de aceptar, y presenta fuertes cuestionamientos a la universalidad de los credos?.

La tolerancia nace entonces como la imposibilidad de imponer mediante una guerra religiosa sus particulares convicciones, optando entonces por aceptar lo dado, la diversidad de posturas religiosas<sup>26</sup>.

---

esfuerzos del pueblo dominante. Pelearon hombro a hombro con los islamitas en numerosas batallas; hicieron progresar el comercio, el arte y la ciencia; influyentes estadistas, talentosos médicos y famosos sabios se convirtieron en orgullo y lujo de los judíos españoles. Surgieron gran numero de poetas y filósofos, matemáticos y médicos, astrónomos y lingüistas, interpretes de la biblia y talmudistas..." ver. Iring Fetscher. "La tolerancia: una pequeña virtud imprescindible para la democracia". Barcelona: Gedisa, 1995.

<sup>25</sup> John Rawls. "El liberalismo político". Barcelona: Crítica, 1996. p.19.

<sup>26</sup> Resulta interesante recordar la idea de tolerancia que maneja Isahia Berlin en su obra "Cuatro ensayos sobre la libertad". Dice Berlin: "La tolerancia...implica una cierta falta de respeto: tolero tus creencias absurdas y tus actos sin sentido, a pesar de que sé perfectamente que son absurdos y no tienen

Esto le abrió el camino a numerosas sectas, que contribuyeron a modificar el estrecho y monolítico mundo espiritual que representaba la comunidad cristiana medieval (antes de la reforma), a un mundo donde la diferencia comenzaba a ser reconocida como un dato inherente a la naturaleza humana.

Para Rawls, el origen histórico del "liberalismo político (y del liberalismo en general) es la Reforma y sus consecuencias, entre las que están las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII. Algo parecido a la comprensión moderna de la libertad de culto y de pensamiento empezó entonces. Como Hegel percibió, el pluralismo posibilitó la libertad religiosa, lo que no era ciertamente la intención de Lutero y Calvino"<sup>27</sup>.

Es en el siglo XVII donde encontramos a uno de los más fervientes e inteligentes defensores de la tolerancia religiosa y el libre pensamiento: Baruch Spinoza. Dice Fetscher en su estudio sobre la tolerancia "la argumentación en favor de la tolerancia religiosa alcanza su punto culminante con el "Tratado teológico-político"(1670) de Spinoza", y el mismo Spinoza es descendiente de una familia judía que fue víctima de la intolerancia hacia los judíos españoles por parte de la Inquisición"<sup>28</sup>.

Spinoza, desde los últimos capítulos de su obra "Tratado teológico-político" trata el problema de la necesidad imperiosa de una mayor libertad de pensamiento y concretamente de una mayor tolerancia religiosa. Dice Spinoza: "¿Que hay más funesto para un Estado que desterrar como a malvados a ciudadanos honrados porque no participan de la opinión de la generalidad y no saben mentir? ¿Que hay más fatal que tratar como a enemigos y sentenciar a muerte a hombres que no han cometido otro crimen que el de pensar con independencia?"<sup>29</sup>.

Concretamente con respecto a la tolerancia religiosa va a decir Spinoza "Ved, pues, por qué se considera violento al gobierno que extiende su autoridad sobre los espíritus; ved por qué el soberano parece cometer una injusticia con los súbditos y usurpar sus derechos

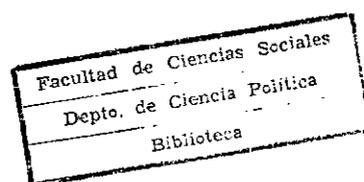
---

sentido". Lo que nos habilita a pensar que la tolerancia religiosa no es más que un paso hacia la "libertad religiosa" donde nadie tendría que "tolerar" nada. Berlin se refiere a la idea de tolerancia en John Stuart Mill. Isaiah Berlin. "Cuatro ensayos sobre la libertad". Madrid: Alianza, 1996.

<sup>27</sup> John Rawls. "El liberalismo político". Barcelona: Crítica, 1996. p.20

<sup>28</sup> Iring Fetscher "La Tolerancia.... op.cit. p. 72.

<sup>29</sup> Baruch Spinoza "Tratado Teológico-Político". México: Porrúa, 1990. c.XX p. 399.



cuando pretende prescribir a cada uno lo que debe aceptar como verdadero y rechazar como falso, y las creencias que debe profesar para satisfacer el culto de Dios. Es porque todas estas cosas son el derecho propio del individuo, que aunque quisiera enajenarle no podría<sup>30</sup>.

Creemos entonces que no es demasiado arriesgado afirmar que el estudio de las distintas fórmulas de tolerancia política y libertad de pensamiento, está profundamente vinculado con las diferentes formas de tolerancia religiosa que han experimentado los pueblos a través de la historia.

#### **4.d. MODERNIZACION POLITICA Y RELIGION: EL CASO DE INGLATERRA Y LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA.**

Todo este debate que tiene una gran fuerza fermental fundamentalmente a partir de las guerras de religión, va a tener sus consecuencias en los dos últimos casos que queremos tratar en esta parte del trabajo: la tolerancia religiosa en Inglaterra y en los Estados Unidos de Norteamérica.

La corriente de pensamiento que lleva a la instauración de una tolerancia religiosa en los Estados Unidos podemos rastrearla en John Robinson, quien dirigió la Congregación de Separatistas que abandonaron Inglaterra hacia Holanda. Si bien era su intención unirse a los peregrinos del "Mayflower" falleció antes de lograr su propósito.

Los principios de la separación de la iglesia del estado y de la tolerancia religiosa que sostenía Robinson, " fueron mantenidos en las colonias y en los primeros días de la República por Roger Williams (el fundador de Rhode Island), John Clarke, William Penn, Lord Baltimore, Benjamin Franklin, Thomas Paine, Thomas Jefferson, George Mason y James Madison. Las diferencias entre ellos eran sólo de forma o de énfasis; se trataba de variaciones de un mismo tema<sup>31</sup>.

Los puritanos, que huyeron de la intolerancia del anglicanismo y del estado inglés, fundando colonias en Nueva Inglaterra, eran igualmente intolerantes, no sólo con los

---

<sup>30</sup> Baruch Spinoza "Tratado Teológico-político". México: Pomua, 1990. c. XX. p.395.

<sup>31</sup> Milton Konvitz. "Libertades fundamentales... op. cit. p. 29.

anglicanos y católicos, sino también con los baptistas y cuáqueros. Establecieron gobiernos teocráticos de los que estaban excluidos todos los que no pertenecían a su propia secta.

Roger Williams se había empapado de la idea de la separación de la iglesia y el estado que la había tomado de los aminorianos holandeses, fundando Providencia que servía de refugio a los perseguidos por el puritanismo. Estableció allí una constitución democrática en la que los magistrados solo tenían jurisdicción sobre materias civiles, no pudiendo intervenir en asuntos de tipo religioso. La tolerancia fue también establecida en la colonia católico-romana de Maryland en 1649.

En Inglaterra, la Ley de tolerancia de 1689 es el acto fundamental del que deriva la libertad religiosa que actualmente hay en Inglaterra. Esta ley concedió la libertad de culto a presbiterianos, congregacionistas, baptistas y cuáqueros, pero solo a éstos; los católicos y unitarios eran expresamente exceptuados, manteniéndose contra ellos en vigor la legislación represiva de Carlos II<sup>32</sup>.

Se necesitaron menos de dos siglos, lapso relativamente corto si lo comparamos con la cantidad de tiempo de conflictos en Europa, para que la idiosincrasia de las sectas intolerantes llegadas de Inglaterra propusieran una efectiva tolerancia religiosa que desembocaría en la separación de las instituciones políticas de las confesiones religiosas, creando lo que Jefferson en una carta del 1º de Enero de de 1802 a una comisión de la Asociación Bautista de Danbury, denominó como "una pared de separación entre la iglesia y el Estado"<sup>33</sup>.

La lógica que llevó a la tolerancia y la libertad de culto, a la separación de la iglesia y el estado y al rechazo de la teocracia en los siglos XVII y XVIII marcaron el triunfo de tres ideas, que según Milton Konvitz serían las siguientes: "la idea de la autonomía de la iglesia como poseedora del derecho y la necesidad de vivir su propia vida en la fe y el culto; la idea del Estado secular neutral, el protector de todas las religiones, pero partidario de ninguna; la idea de que la liberalidad de miras y de disposición no constituye una mera limitación impuesta a todas las religiones por las exigencias del orden civil, sino una excelencia intrínseca de la propia religión"<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Este relato esta basado en J. M. Bury. "La libertad de pensamiento". México: FCE, 1941.

<sup>33</sup> Ver. Milton Konvitz. "Libertades....op. cit. p. 42.

<sup>34</sup> Milton Konvitz "Libertades fundamentales de un pueblo libre". B.A: Omeba, 1957. p.29.

Por otra parte la evolución constitucional de Inglaterra, es muy reticente y cauta. Por ejemplo, recién en 1771 se admite a los disidentes en las universidades de Oxford y Cambridge y hubo que esperar hasta 1827 para que se les permita, por primera vez, acceder a cargos en la administración comunal y estatal. La equiparación de los católicos ingleses solo se alcanza en 1828/29 al suprimirse las Test-Acts de 1673, 1678 y 1681<sup>35</sup>.

Un documento expresa cabalmente la idea que los norteamericanos tenían, y aún hoy tienen de las relaciones de las diversas iglesias que configuraban y configuran el complejo panorama plural de las confesiones religiosas americanas con el estado.

El testimonio que consideramos ilustrativo del tipo de separación que caracteriza a los Estados Unidos de Norte América es una respuesta de la Suprema Corte de los Estados Unidos en voz del juez Black, con respecto al caso judicial *Everson c. Bd. of Education* (1946); lo consideramos de particular importancia dada la relevancia de la jurisprudencia americana como fuente de derecho: el juez Black dice: "Ni un estado ni el gobierno Federal pueden establecer una iglesia. Tampoco pueden sancionar leyes que ayuden a una religión, a todas las religiones, o prefieran a una en particular. Tampoco pueden forzar ni influir en una persona para que vaya a una iglesia o se abstenga de concurrir a la misma, en contra de su voluntad, o forzarlo a profesar una creencia o incredulidad con respecto a cualquiera de las religiones. Ninguna persona puede ser castigada por tener o profesar creencias o incredulidades religiosas, por concurrir a la iglesia o por mantener alejado de la misma. No puede establecerse impuesto alguno, grande o pequeño, para sostener clase alguna de actividades o instituciones religiosas, no importa cual sea su denominación, ni la forma que puedan adoptar para enseñar o practicar la religión. Tampoco podrá un Estado o Gobierno Federal, ya sea abierta o secretamente, participar en los asuntos de cualesquiera organizaciones o grupos religiosos, o vice-versa"<sup>36</sup>.

La separación de la iglesia y el estado en los Estados Unidos de América, va a ser tomada como ejemplo por numerosos constituyentes en la asamblea de 1917, por lo que vale la pena leer con atención el tipo de separación que mantienen los Estados Unidos. Se trata probablemente de uno de los pueblos mas religiosos del mundo, pero con un

---

<sup>35</sup>Tomado de Irving Fetscher. "La Tolerancia" c.4. "Tolerancia por prudencia política y en aras de la libertad de conciencia. Tendencias en Inglaterra y América del Norte".

<sup>36</sup>Ver. Milton Konvitz. "Libertades fundamentales... op. cit. p. 70.

infranqueable "muro de separación entre la iglesia y el estado", al decir de Cavour "la iglesia libre en el estado libre".

## 5. INSTITUCIONES POLITICAS Y RELIGION EN EL URUGUAY: EL DEBATE EN LA CONSTITUYENTE DE 1917.

Los conflictos entre las convicciones religiosas y las instituciones políticas en el Uruguay, datan de mediados del siglo XIX, donde comienza un proceso de enfrentamientos que culminará con la separación de la Iglesia Católica y el estado nacional. Este proceso se vio coronado con la modificación del artículo 5 de la constitución de 1830 que declaraba a la religión católica apostólica romana como el culto oficial en todo el país.

Este debate tiene como característica fundamental su particular virulencia; de él nos dicen Caetano-Geymonat "...el debate entre Iglesia y Estado haya sido uno de los mas radicales de todo el proceso modernizador que transformó diversos niveles de la sociedad uruguaya a partir de la segunda mitad del siglo XIX"<sup>37</sup>.

El proceso de secularización, tal como lo entienden los autores citados, tiene tres momentos principales 1) "uno inicial que se ha datado entre 1859 y 1885 y que se ha calificado como "la institucionalización del conflicto", 2) otro posterior, entre 1885 y 1906, dominado por "los vaivenes de una nueva relación entre Iglesia y Estado, y 3) finalmente un tercero y último, entre 1906 y 1919, signado por el camino hacia la separación constitucional"<sup>38</sup>.

Las primeras expresiones del conflicto, encuentran a dos contendores francamente débiles. Ni las estructuras políticas públicas aparecen completamente consolidadas en ese momento ni las confesiones religiosas (fundamentalmente la Iglesia Católica) tienen el empuje y la importancia que tenían en otras sociedades de América Latina, aunque gozara en el Uruguay del al menos aparente privilegio de la tutela estatal<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Caetano-Geymonat. "La secularización... op. cit. p. 45.

<sup>38</sup> Caetano-Geymonat. La secularización... op. cit. p.46.

<sup>39</sup> Nos referimos tanto a la debilidad institucional como a la dogmática. A la ausencia de anclajes fuertes en la sociedad, como ser en instituciones educativas, sociales, gremios, etc.. como acontecía en otros países con fuerte implantación católica a todo nivel. La debilidad de la Iglesia Católica uruguaya es

¿Por que entonces una parte de la dirigencia política ve a una iglesia tanto estructural como ideológicamente débil, como el principal obstáculo para la modernización de la sociedad política uruguaya?

Creemos que esa visión que tienen los sectores jacobinos (batllistas y socialistas), que presentan a las confesiones religiosas como un obstáculo para la modernización política, es producto de lo que antes llamamos la "lectura convencional", y que es fruto del radicalismo político-filosófico que poseían los llamados sectores "jacobinos" como sustento intelectual. Ardao ha sostenido la influencia en las generaciones universitarias de finales de siglo, que tuvo el espiritualismo francés, principalmente en la versión de Víctor Cousin, además de la importancia política de la Revolución francesa, que todavía incursionaba con fuerza en su imaginario social y político.

Esta lectura representa un conflicto total entre las religiones y el espacio político, separando ambas cosas en una suerte de purificación y saneamiento del ciudadano, cegado por el fanatismo y las supersticiones religiosas. Se extrapola un conflicto que tenía lugar en sociedades como Francia o Italia, donde iglesias fuertes se oponen radicalmente a todo intento democratizador, incluso desde los partidos políticos y los sindicatos católicos, en un contexto totalmente distinto.

Incluso el caso uruguayo es también distinto al otro ejemplo de laicismo en América: Mexico; allí, la iglesia tenía una fuerte tradición que la vinculaba a fuerzas conservadoras que se oponían a todo proceso modernizador, y estaban en franca alianza con los sectores oligárquicos, lo que las convertía por lo menos a priori en un elemento retardatario.<sup>40</sup>

---

señalada entre otros por Caetano-Geymonat y por Julio de Santa Ana. "El proceso de secularización en el Uruguay" en (Varios autores, "Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya". Montevideo: Centro de Estudios Cristianos, 1965, pp. 82 a 105.

<sup>40</sup> El proceso de secularización en Mexico es bastante radical. La constitución de 1917 en México en su artículo 130 "consagró la supremacía, en el orden civil, del Estado, sobre unas iglesias que, de hecho, al dejar de tener personalidad jurídica, carecían, en cuanto organizaciones, de la capacidad de ser titulares de derechos y, consecuentemente, de celebrar cualquier acto jurídico. De modo consecuente, se estableció también que la educación sería laica no sólo en los planteles públicos sino también en los privados; que ningún acto de culto podía celebrarse fuera de los templos; que las iglesias no podían poseer bienes raíces y los que tuvieran quedaban como patrimonio nacional; que se prohibía a los ministros de culto toda acción política y que tal prohibición se extendía a la posibilidad, para los partidos

Nada de eso sucede en el Uruguay. Si bien la iglesia atravesó por períodos francamente "ultramontanos", como puede ser durante el liderazgo de Jacinto Vera, los grupos radicales vieron disminuidas sus fuerzas frente a sectores internos que si bien tenían sus discrepancias con los procesos de modernización, no oponían demasiada resistencia a algunas reformas básicas. La actitud por otra parte de los "laicistas militantes", exacerbó un conflicto que en gran medida pudo ser evitado, o al menos matizado, y generó soluciones que si bien fueron relativamente efectivas no aportaron demasiado para la creación de una sociedad mas abierta y pluralista.

Lo que si parece existir en cambio, es una especie de "conflicto oblicuo", una pugna entre la Iglesia Católica y algunos actores políticos por la ocupación de ciertos "lugares sociales relevantes", con el fin de generar mayorías y respaldos para una progresión proselitista que les permitiera difundir sus mensajes sociales, políticos, culturales, morales, etc..

De cuño especialmente francés, una versión particular de la "lectura convencional" va generando fuertes enfrentamientos, que dejan traslucir la presencia de un conflicto por el predominio social y por lugares privilegiados para optimizar su capacidad de reclutamiento. Estos enfrentamientos van a tener una instancia privilegiada con el debate en la Constituyente de 1917, lo que analizaremos a continuación.

#### **5.a. LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE Y LAS POSICIONES PERFILADAS.**

Las discusiones que tuvieron como lugar la Asamblea Nacional Constituyente de 1917, son de gran importancia para observar las distintas posiciones sobre el tema en cuestión, para ver las vicisitudes de la negociación, así como para analizar las soluciones presentadas y los argumentos esgrimidos por cada una de las posiciones enfrentadas. Es además uno de los temas que más preocupaba a los constituyentes, lo que queda claramente demostrado al ver la extensión de los debates, que ocupan trece sesiones completas,

---

políticos, de utilizar en su denominación cualquier identificación con alguna confesión religiosa." José Luis Lamadrid. "La larga marcha a la modernidad en materia religiosa". Mexico: FCE, 1994.

siendo uno de los temas que más tiempo desarrolló su discusión, además de constituirse en un intercambio no sólo argumental sino también alimentado por confrontaciones sectarias.

Podemos identificar básicamente tres posiciones mas o menos diferenciadas: 1) la posición inspirada en lo que llamaremos radicalismo político filosófico o "laicismo militante", 2) una posición que llamaremos como "tradicionalismo cristiano", y 3) una tercera posición intermedia que es protagonizada fundamentalmente por integrantes del Partido Nacional.

### 5.a. 1. EL RADICALISMO POLITICO FILOSOFICO.

La posición que más lugar ocupa en las exposiciones, y probablemente la más vehemente, es la posición "laicista militante". Este grupo esta integrado fundamentalmente por integrantes radicales del batllismo y por los dos integrantes del Partido Socialista<sup>41</sup>.

Esta visión tiene sus orígenes fundamentalmente en algunos escritores de la ilustración francesa, como por ejemplo Voltaire, quien en su "Tratado de la tolerancia" hace un ataque furibundo a las religiones y fundamentalmente a la Iglesia Católica, poniendo un énfasis muy grande en algunos errores que sin duda tuvo el catolicismo en su milenario transcurrir histórico.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Es de destacar una carta de la Masonería, firmada por el Gran Maestro de la Masonería del Uruguay, Benigno P. Carámbula, presentada a la Convención Nacional Constituyente el 11 de Julio de 1917, donde expresa "La masonería del Uruguay presenta una exposición solicitando que la decisión sobre el destino a darse a los bienes del Estado que usufructúa la Iglesia Católica, se deje librada a la próxima legislatura". Esta propuesta es idéntica a la primera propuesta expuesta por el batllismo antes de la constituyente, la que no se llegó a tratar en la misma.

El discurso de la masonería en una exposición de motivos que envían en ese momento es similar al de los sectores "jacobinos", por lo cual es posible incluirla aquí.

<sup>42</sup> Fundamentalmente Voltaire recuerda y le da relevancia a episodios como la Inquisición, el juicio a Galileo, Giordano Bruno, la noche de San Bartolomé etc., episodios que serán bandera de todos los ataques al catolicismo en el siglo XIX y a comienzos del XX. Ver. Voltaire. "Tratado de la tolerancia". B.A: Siglo XX, 1944.

Un protagonista del período donde se dan estas interacciones entre la modernización política y las confesiones religiosas en el Uruguay, nos define la naturaleza de lo que él llama "jacobinismo", en clara alusión al agrupamiento radical que tuvo su mayor influencia durante los primeros años de la Revolución Francesa; José Enrique Rodó nos explica entonces cual era el espíritu de los jacobinos<sup>43</sup>

Dice Rodó que todo tiene su origen en la "denigración histórica de la Edad Media, fruto de algunos autores de la Ilustración, y nombra precisamente a Voltaire y a Gibbon. Si el medievo fue la época de gloria del cristianismo, "para oponerse a los esfuerzos reaccionarios del clericalismo, no es preciso hacer tabla rasa de la gloria de las generaciones inspiradas por la idea católica" y continua diciendo "¿imagina acaso el doctor Díaz que diez siglos de historia humana se tiran a medio de la calle bajo la denominación común de ignominia, ignorancia, crueldad, miseria, rebajamiento y servilismo?"<sup>44</sup>

Rodó además va a identificar a su ocasional oponente con el mote de liberal - jacobino recordando que su "...género de liberalismo recuerda, ...la forma absoluta del sectarismo religioso: "fuera de lo que yo creo, no hay virtud ni salvación".<sup>45</sup>

Continúa Rodó definiendo o que considera el "espíritu jacobino": "la idea central...es que el absolutismo dogmático de su concepto de la verdad, con todas las irradiaciones que de este absolutismo parten para la teoría y la conducta. Así, en su relación con las creencias y convicciones de los otros, semejante idea implica forzosamente la intolerancia: la intolerancia inepta para comprender otra posición de espíritu que la propia"<sup>46</sup>

Rodó sitúa los antecedentes teóricos de este tipo de liberalismo en la filosofía de "La Enciclopedia", nombra a autores como Condillac, Helvecio, Rousseau, como una expresión de la misma lógica dogmática que poseía la filosofía católica y monárquica del "siglo de Luis

---

<sup>43</sup> Es interesante ver la réplica de Rodó al Dr. Pedro Díaz, en la famosa polémica sobre la quita de los crucifijos, donde Rodó fundamenta sobre la naturaleza de la moral occidental y sus orígenes principalmente cristianos, frente a Díaz que hace gala de una especie de moral laica a la que trata de buscarle antecedentes no cristianos. Ver. José Enrique Rodó. "Ariel-Liberalismo y jacobinismo". Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1964.

<sup>44</sup> José Enrique Rodó. "Ariel-Liberalismo y...op.cit. p. 161.

<sup>45</sup> José Enrique Rodó. "Ariel-Liberalismo y...op. cit. p. 163.

<sup>46</sup> José Enrique Rodó. "Ariel-Liberalismo y...op. cit. p. 165-166.

XIV". Y hablando más adelante de los neo-jacobinos dice que "como doctrina y escuela persiste y retoña hasta nuestros días, en este género de pseudo-liberalismo, cuya psicología se identifica en absoluto con la psicología de las sectas...la misma aspiración al dominio exclusivo de la verdad...la misma mezcla de compasión y de odio para el creyente o para el no creyente"<sup>47</sup>

El jacobinismo, ve en suma, la necesidad inevitable de una confrontación de la modernización con las estructuras religiosas, como una manera de liberar a la sociedad de los carceleros de su libre albedrío, como una forma de permitir a la ciencia y a las instituciones políticas modernas instaurar una moral oficial "correcta". El testimonio que brindan esas agrupaciones no integradas en "lo estatal" o en "lo colectivo", asumidos estos dos conceptos como únicos y uniformes, debilita las lealtades comunes y crea fisuras en la identidad necesaria de la homogeneidad ciudadana.

Ejemplos de esta posición son los discursos de Frugoni y Mibelli, los dos representantes del Partido Socialista y las exposiciones de Salgado, Almada, Buero y Schinca, entre otros por parte del Partido Colorado.

Una de las expresiones más serias y prolijas de esta posición es la presentada por Amadeo Almada entre el 16 y 17 de agosto de 1917 frente a la Honorable Asamblea Nacional Constituyente. Almada acepta la versión convencional de que existe un conflicto insalvable entre la modernización y las religiones, dice Almada: "Esta grave oposición que ha ensombrecido y ensangrentado muchas páginas de la historia, puede decirse, señor Presidente, que es todo el conflicto religioso; puede decirse más: que es el mismo conflicto que estamos llamados a resolver aquí con nuestro voto"<sup>48</sup>.

Almada ve entonces que no solo existe un conflicto insalvable, sino que habría que resolverlo mediante una votación en esa Asamblea. Para Almada, la solución pasaría por "la

---

<sup>47</sup> José Enrique Rodó. "Ariel-Liberalismo... op. cit. p. 167.

Berlin dice que no es posible hablar de la ilustración francesa como un movimiento en el que los autores no tienen diferencias y comparten totalmente una serie de postulados uniformes. Lo que sí es posible es identificar algunas ideas claves que sí comparten todos, pero que no agota las propuestas de los diversos autores "iluminados" en la totalidad de los temas por ellos tratados.

<sup>48</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p.105.

laicización irremediable de la política"; el estado debería como en "todas partes del mundo civilizado", escapar de la supremacía de la Iglesia.

El modelo laico, ensayado en Francia es tomado por estos sectores, casi como la única alternativa válida, por lo que van a plantear una separación radical de la religión del ámbito de lo público, y más precisamente de lo institucional.

Dentro de una posición jacobina, Almada rescata una cierta prudencia en cuanto a la actitud que debe tener el estado en la separación, para no caer en actitudes radicales, dice Almada: "sancionar una ley de separación, serena, fría, desinteresada; pero hay que tender a ello 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"<sup>49</sup>. Como vimos anteriormente, la ley de 1905 con la que Francia separa la iglesia del estado por última vez, es la continuadora de la tendencia que habrían de tomar como ejemplo los elementos más radicales del "laicismo militante", que proviene de la Revolución Francesa de 1789, pero Almada recalca que no hay que caer en los excesos franceses: se inspira en el laicismo francés, pero no plantea copiarlo.

El fundamento que Almada más recalca es la necesidad imperiosa de fortalecer el espíritu laico que debe regir una suerte de moralidad-cívica totalmente expurgada de elementos religiosos, que permitirá una emancipación cultural de la población.

Señala además que la iglesia se vale de la ignorancia de la gente para gobernar sus mentes; esto se evitaría con un instrumento de cultura: "la obra que conviene realizar es la de intensificación y extensión de la cultura laica, cuyo avance resulta, por cierto, mucho más lento de lo que deseáramos"<sup>50</sup>.

La liberación de los ciudadanos del sometimiento en el que las religiones los mantienen, es una tarea que el estado debe asumir en nombre de la razón, de la ciencia y de la civilización moderna. Se sostiene en la argumentación, una suerte de pretendido monopolio por parte de la iglesia de todas las esferas en que se desempeñan los ciudadanos: la iglesia "bajo el pretexto de superioridad de lo espiritual sobre lo temporal, quiere absorberlo todo; tiende a hacer de la fe el asunto único, supremo, de la vida; aspira a supeditar bajo su

---

<sup>49</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T.IV. p. 107.

<sup>50</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p. 104.

influencia omnímoda todos los órdenes de cultura, y tal vez sueña aún con disponer de un Poder que le permita volver a castigar la incredulidad como un delito y la verdad científica como un ultraje a sus divinas enseñanzas"<sup>51</sup>.

A la uniformización que era fruto de las actividades y de la influencia de las tradiciones religiosas, Almada y los "jacobinos" plantean la necesidad de oponerle un monopolio estatal alternativo capaz de revertir la tendencia cultural hacia una moral laica, racionalista y científica; cambiar un monopolio por otro, solo que este último inspirado en la ciencia moderna y en una versión moral única oficial y estatal. Francisco Bauzá, se va a referir de esta forma a la situación legal de la instrucción pública, y a su fin monopólico: la situación legal, "Es la de un monopolio encaminado a destruir metódicamente todas las iniciativas particulares. El estado se reserva para sí, la instrucción secundaria y superior, no reconociendo otros títulos académicos...el educando es suyo, desde que empieza hasta que acaba el orden de estudios en que ha de graduarse...al monopolio de la enseñanza puede juntarse la imposición de ideas sin más control que la voluntad del gobierno"; y señala además la dificultad para competir que tienen las escuelas privadas ante la educación oficial la que por medio de una ley "si bien permite la coexistencia de las escuelas particulares con las del Estado...", todo el pueblo paga para mantener las escuelas públicas, lo que provoca que "no hay corporación educacionista particular capaz de competir con ellas, que tienen la superioridad numérica y rentística".

Por otra parte señala que el monopolio rentístico obstruye el acceso de los creyentes a las escuelas particulares, con el fin de recibir algún tipo de educación religiosa ya que de igual manera deben contribuir con el impuesto para la educación pública. También acusa a las autoridades de hacer proselitismo anti-religioso desde las escuelas públicas y desde la prensa, manifestando que "los promotores de esta lucha funesta...son algunos fanáticos políticos, que adueñados de una parte de la prensa periódica, hacen de ella el receptáculo de sus intemperantes preocupaciones anti-religiosas, y bajo el pretexto de combatir el fanatismo de un pueblo que no lo ha tenido ni lo tendrá jamás, vienen introduciendo la perturbación en todos los espíritus"<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV. p. 104.

<sup>52</sup> Jorge González Albistur. "José Pedro Varela: el hombre y el mito". Montevideo: Ediciones de la Plaza, 1997. p. 308-309.

En la versión de Almada no encontramos un particular encono contra las tradiciones religiosas (afirma haber sido católico), sino una expresión serena de un laicismo que inclusive al fundamentar sobre el "gran tema" de toda la discusión, los bienes de la iglesia, va a argumentar favorablemente de que éstos sean entregados a la Iglesia Católica. Define en un momento de la discusión las alternativas planteadas: "las dos únicas separaciones posibles: una separación respetuosa y moderada, o una separación jacobina y violenta", manteniéndose como partidario de la primera de estas soluciones<sup>53</sup>. Se expresa entonces a favor de una "separación amistosa", sin persecuciones, pero con la necesaria e imperiosa necesidad de una laicización progresiva de la cultura, vehículo insoslayable del proceso de emancipación intelectual de las pasiones con respecto a las ataduras con que la ignorancia las mantiene pendientes de las convicciones religiosas.

En una misma tendencia, pero con una virulencia mucho mayor aparece la tendencia más radical, la que es representada por la posición socialista acerca de la separación de la iglesia y el estado en el Uruguay. Uno de sus exponentes, Celestino Mibelli, la define así con orgullo en el comienzo de su alocución a la Asamblea Constituyente: "la formula socialista, la más radical de cuantas se han presentado ante esa Honorable Asamblea en lo que respecta a la separación de la iglesia y el estado"<sup>54</sup>. La propuesta socialista es sin duda la mas radicalizada de todas; sus postulados son abiertamente antireligiosos, y se ven enfrentados con numerosos constituyentes, con quienes cruzan acusaciones de todo tipo, a veces referidas al tema central y a veces a temas que poco tienen que ver con la discusión en cuestión.

Los socialistas defienden una visión según la cual existiría una oposición irreductible entre dos principios claramente diferenciados: la religión, la incultura, la barbarie, lo perimido, la explotación por un lado, y por el otro, el espíritu moderno, la democracia, el socialismo, la cultura, el espíritu científico y la razón.

Este pasaje del discurso de Frugoni es claro en este sentido: "el proletariado ... tiene a menudo que ir contra la Iglesia, en cuanto a organización religiosa que sobre defender creencias y supersticiones reñidas con las fecundas verdades científicas, - cuando no con el simple sentido común- entra a militar en el campo de las luchas sociales y políticas para

---

<sup>53</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV p. 144.

<sup>54</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917 T.IV p. 148.

reforzar con su apoyo y prestigio de instituciones tradicionales, y mueve su huestes en defensa de privilegios que el proletariado ansía destruir...". Aquí no solo la Iglesia Católica aparece como una rémora del pasado, sino que se la invoca como uno de los obstáculos a la marcha de la sociedad hacia el ideal socialista acusándola de "baluarte de rancios prejuicios sociales, de ideas reaccionarias, de opresión moral...de tendencias retardatarias, de privilegios injustos...erigiéndose en formidable obstáculo a la elevación de las conciencias y al progreso de la colectividad en el más amplio sentido de la emancipación humana"<sup>55</sup>.

Los ciudadanos deben distanciarse de "la iglesia, de sus dogmas y de su tutela", para sustraerse de la moral religiosa "en cuanto pueda contrariar la moral del socialismo que es la sana moral de la naturaleza". Hay que alejar a los trabajadores de "las supersticiones" religiosas, que son vistas por los socialistas como un enemigo de la liberación de las conciencias; un adversario secular del progreso moral de los pueblos; una rémora de la civilización; y como enemigo la tratamos"<sup>56</sup>.

La necesaria expurgación de los enemigos de la civilización, es la lógica antireligiosa que prima en los violentos discursos de ambos representantes socialistas, quienes representan fielmente la posición jacobina extrema en su versión mas intransigente.

Los socialistas manifiestan una ruptura necesaria entre la iglesia católica que representa "la barbarie"<sup>57</sup>, y la civilización que esta representada por la cultura y la moral laica que tiene una tarea de expurgación de las costumbres que hacen a una serie de comportamientos sociales absurdos e infantiles. Tanto Mibelli como Frugoni comparten con

---

<sup>55</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV p. 223-224.

<sup>56</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV. p.224.

<sup>57</sup> Frugoni se refiere al tema en estos términos: la iglesia sería un "formidable factor de oscurantismo, de ignorancia y de atraso" que dificultaría el avance de la razón autónoma con el oscuro fin de "prolongar la noche, para impedir que el día se hiciera en la conciencia y en el espíritu del mundo". La oposición entre las luces de la civilización y la razón moderna se oponen, según la posición socialista, a la posición retardataria e irracional de las religiones positivas, especialmente de la iglesia católica, ya que en varios pasajes tienen valoraciones positivas de los protestantes, como por ejemplo cuando Mibelli se refiere a los "seis meses de dominio en el Río de la Plata, de una iglesia no católica, o por lo menos, de hombres protestantes, nos dieron la primera imprenta y nos liberaron de las cadenas económicas". Frugoni ver. D.S.H.C.N.C de 1917 T. IV. p.235. sobre Mibelli ver. D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV. p.173.

Almada, el ideal de una moral única, laica y oficial, donde según la evolución "natural" de las sociedades modernas: "El estado se ha ido laicizando progresivamente, despojándose de toda tendencia y de toda influencia religiosa", para así lograr "poner la instrucción pública sobre la base de una perfecta neutralidad incontaminada de toda influencia y de toda doctrina religiosa;..."<sup>58</sup>.

Esto requiere de la creación de un monopolio oficial en la educación que aplique la fórmula laica, pero que además instaure un monopolio moral, ya que los socialistas poseen dudas sobre la moral católica, la que "al influjo de un clero ignorante y fanático, por el influjo del alma de una Iglesia recelosa de todo progreso y sembradora de gérmenes funestos de misoneísmo, de apatía, de renunciamiento y de inacción.", posibilita el servilismo que es un obstáculo al desarrollo natural de la civilización, rumbo a la revolución socialista. El ideal separatista que ilumina los discursos de ambos representantes, es la experiencia revolucionaria francesa, basado tanto en la revolución de 1789, como en la comuna parisina de 1871, adoptando un perfil y un juicio totalmente intransigente para con las religiones.

En este mismo rumbo es que el constituyente Buero presenta un proyecto de enmienda que reclama una "enseñanza oficial", la que además debe inspirarse en "la mas absoluta prescindencia de todo precepto sectario y de toda comunión religiosa", paso imprescindible para la purificación del "nosotros ciudadano" de todo vestigio confesional<sup>59</sup>. En un mismo tono funcionan las expresiones vertidas por Schinca y por Salgado, representantes de los sectores "jacobinos" del Partido Colorado. Schinca continúa con el discurso "afrancesado" e iluminista, típico del jacobinismo, citando por ejemplo a Voltaire y señalando la aversión que el filósofo francés poseía contra la iglesia a la que consideraba como "tinieblas que se interponían entre el hombre y dios". También coincide con una especie de "evolución natural", que desplazaría a la Iglesia católica "la más numerosa y la única dominante hasta hoy, que se complace en encasillarse en sus seniles y rígidos dogmatismos; que se aferra con todas sus fuerzas a la tradición; que no quiere, ni busca, ni acepta transacciones con el espíritu del siglo..." lo que la lleva a "constrastar y detener todos los progresos de la libertad y todos los avances de la democracia en el mundo".

---

<sup>58</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV. p. 238.

<sup>59</sup> Para ver el proyecto de Juan A. Buero. D.S.H.C.N.C. de 1917 T. IV p. 129. Este está inspirado en el ideal laicista que poseía parte de la dirigencia política uruguaya, inspirado en el racionalismo francés.

Es importante señalar que para el discurso jacobino batllista, la única fuente inspiradora de la democracia y la civilización es también Francia, así Schinca señala: "Subsistirá el divorcio de Francia con la Iglesia, porque subsistirá el divorcio de la Iglesia con el espíritu moderno, y Francia es la patria de todas las conquistas del espíritu moderno, puesto que ha dado al mundo, señor presidente, los Derechos del Hombre y el espectáculo soberbio, todavía no repetido de su revolución inmortal"<sup>60</sup>.

La separación entre el espíritu moderno, simbolizado en el estado democrático debe estar totalmente desvinculado de toda contaminación religiosa para lo cual "estado e iglesia deben ignorarse mutuamente", lo que equivale a decir que son esferas autónomas que hacen al individuo pero que no poseen vinculación alguna; el estado debe simular que las religiones no existen, y las religiones deben simular no preocuparse por la marcha institucional.

El discurso del constituyente Salgado, sigue en líneas generales las exposiciones de los otros exponentes de la "vertiente jacobina", pero posee algunas características que serán analizadas mas adelante.

La propuesta jacobina es fuertemente consistente y clara: debe existir una separación lo más absoluta posible entre las religiones y el estado; además es un deber del estado acompañar los tiempos modernos y avanzar lo mas rápido posible hacia una "laicización de la política" por la vía de una total expurgación de los valores ciudadanos de todo contenido sectario y religioso, por ser contrario al camino de la civilización y de la democracia. En el plano moral, crear una moral humanista y oficial desprovista de los contenidos morales de una iglesia que moralmente les resulta poco confiable. En suma, la instauración de una ciudadanía fuertemente homogénea, totalmente secularizada y basada en principios morales de tipo republicano, lo que constituye una suerte de "religión civil" oficial sin márgenes de maniobra para otros tipos de modelos ciudadanos que se diferencien de los canones oficiales, y que pretendan romper la homogeneidad del vínculo ciudadano que el estado provee como "bueno" o adecuado para el desarrollo humano.

Esta depuración de las bases neutralizadas de la ciudadanía es visto como una medida muy importante para crear una fuente de pluralismo político e intelectual, que desplazaría del ámbito de lo público (y si es posible también del privado) todo resquicio de intolerancia, de

---

<sup>60</sup> Para ver el discurso de Schinca: D.S.H.C.N.C de 1917. T. IV. p.307 - 321. Subrayado es añadido.

superstición y de uniformidad que generan las ideas dogmáticas de las religiones positivas. Una moralidad cívica "incontaminada" de cualquier vestigio de tradición religiosa sería la versión oficiosa de una moral que se autoidentificaría como la única posible, e inclusive sería divulgada a nivel oficial como sustento intelectual de una sociedad pluralista, donde todas las visiones tendrían las mismas posibilidades de difundir sus ideas.

Este tipo de lectura del conflicto entre la modernización política y las religiones es la que según Rodó, deriva en una visión donde las "religiones aparecerían como embrollas monstruosas, urdidas calculadamente por unos cuantos impostores solapados y astutos, para asentar su predominio sobre un hato de imbéciles, soporte despreciable de las futuras creencias de la humanidad"<sup>61</sup>. Este proyecto iluminista sería de carácter universal, alternativo, y excluyente reflejaría los avances en la racionalidad de un proyecto único y trasladable a cualquier sociedad del mundo, y sustituiría a las enseñanzas de la religión inclusive en el plano de la ética, creando una ética humanista que además de ser oficial, sería la única posible.

La conformación de una especie de "religión civil", que incluye toda una uniformidad moral, oficial, con sus ritos específicos, sus formas de disciplinamiento del conjunto ciudadano, etc., es una prioridad absoluta en las sociedades que han hecho esta lectura de los conflictos emergentes de la modernización política, y lo han aplicado activamente.

## 5.a. 2. EL TRADICIONALISMO CATOLICO

Dada la pretensión de algunos sectores de la sociedad de modificar el artículo 5º de la constitución nacional, el catolicismo comienza a organizar su defensa, " con argumentos que coincidían plenamente con los establecidos entonces desde la Santa Sede por Pio X"<sup>62</sup>.

Mons. Ricardo Isasa, por entonces jefe del catolicismo uruguayo, plantea la defensa de la unión entre la iglesia y el estado desde el punto de vista que la separación "era contraria a

---

<sup>61</sup> Rodó, José Enrique. "Liberalismo y jacobinismo". Montevideo: Clásicos uruguayos N°44, 1964. p. 167.

<sup>62</sup> Caetano-Geymonat. "La secularización... op. cit. p.103.

la ordenación divina" y "contraria a la naturaleza de la sociedad civil", porque sin "religión no hay moral ni orden, ni autoridad, ni sociedad posible". Continúa diciendo que "el Estado al divorciarse de la iglesia se priva de uno de los elementos más esenciales para su existencia, su fuerza y su operación; cometía en cierto modo un suicidio moral". Desde el punto de vista del oficialismo católico, la Iglesia y el Estado no pueden separarse porque "el Estado necesita a la Iglesia, que forma súbditos obedientes por conciencia; la Iglesia necesita del Estado que le asegura el ejercicio pacífico de su culto y de su misión"<sup>63</sup>.

La organización de la defensa católica frente a la constituyente, estuvo dirigida por el Nuncio Apostólico en Buenos Aires, Vasallo di Torregrossa. De acuerdo a sus indicaciones, la estrategia católica debería seguir los siguientes pasos: 1) primeramente la defensa a "capa y espada" de la unión entre la iglesia y el estado, 2) de no ser posible, tratar de conseguir una separación que por lo menos sea la mas favorable a la iglesia como institución, y que le otorgue la mejor condición posible para su existencia<sup>64</sup>.

De acuerdo a estas posiciones se organizaron los exponentes de la Unión Cívica, portavoz político del catolicismo en la constituyente de 1917, tomando como bandera el mantenimiento del artículo 5º de la constitución de 1830 sin ninguna modificación.

El primero de los exponentes de la Unión Cívica (y de todas las exposiciones del tema) fue Seco Illa, quien se encargó de hacer una defensa radical de la unión de la Iglesia y el Estado; una defensa de la historia de la iglesia, de la ética cristiana y de su influencia moral en la historia<sup>65</sup>.

El constituyente cívico es por momentos confuso. Maneja argumentos de principios como cuando manifiesta que la unión de la iglesia y el Estado aseguraba al último la elevación de la "moral social", y ya que no podía ofrecerse "el ejemplo de una nación modelo en materia de moralidad privada y el estado estaba impedido de asumir esa preocupación

---

<sup>63</sup> Ricardo Isasa. " La Iglesia y el Estado. Pastoral en ocasión de la Santa Cuaresma (1911), Citada por Caetano-Geymonat. "La secularización... op. cit p. 103.

<sup>64</sup> Para ver las instrucciones de Vasallo di Torregrossa más extensamente y con más detalle. Ver. C. Zubillaga-M. Cayota. Cristianos y...op cit. pp. 350 - 354.

<sup>65</sup> Para ver el muy erudito discurso en defensa de la unión entre la Iglesia y el Estado del representante de la Unión Cívica, Seco Illa. Ver D.S.H.C.N.C de 1917. T.IV. pp. 11 - 58.

preponderante, parecía inexcusable que aceptara el auxilio de una institución que luchaba en ese sentido<sup>66</sup>.

Por otro lado maneja argumentos mayoritarios como en el momento en que fundamenta sobre la mayoría de católicos que indicaba el último censo. Inscripta en la línea del catolicismo integrista, la propuesta de Seco Illa, aunque abundaba en consideraciones eruditas fue muy resistida en la sala de constituyentes, generando numerosas interrupciones polémicas que cuestionaban (aunque no tuviera demasiada relación con el tema en debate) a toda la historia de la iglesia y a sus fundamentos éticos.

El segundo y último de los exponentes de la Unión Cívica es Hugo Antuña, quien se encarga de la segunda de las propuestas para la defensa de la situación de la Iglesia uruguaya: dada la separación pactada, trata de lograr la mejor de las separaciones posibles para los intereses de la Iglesia Católica.

El seguimiento por parte de los expositores de las instrucciones de Vasallo di Torregrosa se hace explícito en las manifestaciones de Antuña: "la defensa doctrinal de la tesis católica ha sido ya sustentada en esta Convención (se refiere al discurso de Seco Illa)" yo, dice Antuña "he tenido anteriormente ocasión, en circunstancias diversas de proclamar abiertamente la tesis católica, especialmente cuando el asunto se planteó en la Comisión de Constitución"<sup>67</sup>. Dicho esto, afirma que va a examinar los aspectos concretos de la fórmula del pacto. El discurso de Antuña está centrado en el tema de los impuestos, de los bienes de la iglesia (verdadera obsesión de la asamblea), y de que la separación de la iglesia no sea como en Francia, sino que sea una separación civilizada y lo más calma posible.

Existía por entonces un temor real y manifiesto que los sectores "jacobinos" comenzaran una serie de persecuciones contra elementos religiosos, temor que se redujo poco a poco con la derrota del batllismo en 1916.

La estrategia de los sectores cívicos está basada por un lado en defender doctrinariamente la unión entre la iglesia y el estado y por otro lado, dado el hecho político consumado en el pacto previo, influir en la asamblea con el fin de conseguir para la Iglesia Católica un status lo más favorable posible para sus condiciones de culto y proselitismo.

---

<sup>66</sup> Citado por Zubillaga-Cayota. "Cristianos y ...op. cit. p. 360.

<sup>67</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p 136.

### 5.a. 3. LA POSICION DEL PACTO

La tercera posición, la que es producto del pacto que se plantea entre sectores colorados y blancos, con el fin de solucionar el problema planteado, es la mas moderada de las planteadas en la constituyente.

Los cuatro exponentes mas claros de esta posición transaccional son el colorado Benjamín Pereira Bustamante, y los blancos, Gustavo Gallinal, Rogelio Mendiondo y Aureliano Rodriguez Larreta. Estos expositores tienen algunas cosas en común. Además de haber pactado la solución al conflicto: son proclives a una solución más parecida al estilo de la experimentada en los Estados Unidos, son numerosos los ejemplos citados por los expositores inspirados en la situación de las confesiones religiosas en el país del Norte, todos ellos creen que la separación favorecerá tanto al estado como a la Iglesia Católica, y en general no poseen ninguna animosidad negativa frente al sentimiento religioso o ante su influencia en la sociedad.

El constituyente Gallinal habla en nombre de los católicos del Partido Nacional, y luego de afirmar que van a votar la separación de la iglesia y el estado dice: "Lejos de nosotros el reconocer como legítima la indiferencia del Estado con respecto al sentimiento religioso", lo que los separa considerablemente de los sectores jacobinos quienes lisa y llanamente planteaban una necesaria depuración de la sociedad de los elementos religiosos. Ante una situación de hecho, los constituyentes católicos del Partido Nacional aceptan "la fórmula que se nos ofrece (que es) una solución práctica que da término a esa situación equívoca que he tratado de trazar sumariamente", y que además representa un "espíritu de equidad y de tolerancia"<sup>68</sup>.

Otra de las características fundamentales de esta posición, y de toda la discusión que rodea al tema de la separación de la iglesia y el estado, es la preocupación por los bienes de la Iglesia Católica. Gallinal va a dedicar gran parte de su discurso en fundamentar mediante

---

<sup>68</sup> D.S.H.C.N.C. Tomo IV. p. 115-116. Es de destacar que la Iglesia Católica recriminó fuertemente desde "La Semana Religiosa" del 18-8-1917, la actitud de los constituyentes católicos del Partido Nacional y del presbítero Marcial Perez, calificandola como un renunciamento, destacando en cambio como actitud "serena, razonada y sentida" la actitud asumida por los constituyentes cívicos. Citado por Zubillaga-Cayota. op. cit. p. 356.

referencia al derecho español antiguo y principalmente a la jurisprudencia norteamericana, acerca de la pertinencia de otorgarle los bienes que la Iglesia Católica utilizó para sus actividades hasta entonces<sup>69</sup>.

Por su parte, el colorado Pereira Bustamante, también manifiesta la voluntad de votar la separación, pero fundamentalmente porque el Estado tiene, de mantenerse la unión, influencia en lo espiritual, así, " El estado toma ingerencia en la designación del sacerdocio, de los maestros de culto...otorga al Presidente de la República la facultad de retener y conceder pase a las bulas y breves pontificios con arreglo a las leyes" y agrega "Me parece una verdadera subversión que altos funcionarios del Estado que pueden no ser católicos intervengan en asuntos de poder espiritual"<sup>70</sup>.

Luego sostiene el convencional colorado, que solo dos formulas pueden sustituir a la actual situación de unión entre la Iglesia Católica y el estado: "...la protección del Estado a todas las religiones por igual, o la iglesia libre en el Estado libre, según la formula de Cavour", y sorprendentemente bajo acusación de que conduciría a un "Estado escéptico", descarta sin dar argumentos la primera de ellas.

En este sentido, la definición que hace del contenido de la influencia de las religiones sobre el colectivo social está contenida magistralmente en el siguiente párrafo: "...es donde aquella (la religión) debe hacer sentir su poderoso y saludable influjo; la separación no implica persecución, no significa un agravio para la iglesia, ni siquiera decir que no se necesite su voz austera, su propaganda moralizadora y su influencia disciplinante...".

En suma se trata, según Pereira Bustamante de sacar a la iglesia de las "viscitudes de la vida del estado", éste puede cambiar su forma, su gobierno, tanto en medio de la alternancia democrática, como por interrupciones autoritarias, lo que implicaría que la iglesia quedara a la deriva de los cambios del gobierno. La Iglesia sale beneficiada (como en Estados Unidos), de una separación que no implique algún tipo de revanchismo, y que deje a la iglesia navegar dentro de la sociedad civil emitiendo sus mensajes y captando adherentes a su favor.

---

<sup>69</sup> Se trata de dos casos, uno de la jurisprudencia norteamericana sobre la iglesia de Puerto Rico y otro de un litigio del gobierno de Mexico con los Estados Unidos, que se planteó ante el tribunal de la Haya. Ver. D.S.C.N.C. T.IV. p. 121 a 123.

<sup>70</sup> D.S.C.N.C. de 1917 T. IV. p. 132.

El convencional por el Partido Nacional Rogelio Mendiando, también resalta las bondades del cristianismo como influencia moral sobre la sociedad y desmiente la afirmación que pone a la religión como obstáculo del desarrollo científico, resaltando que la separación será beneficiosa tanto para la iglesia como para los cristianos: "Yo creo...que la iglesia cristiana, en nuestro país ganará muchísimo con la separación, como ha ganado también la iglesia cristiana en los Estados Unidos de Norte América"<sup>71</sup>.

También Rodríguez Larreta, forma parte de este grupo de convencionales que respaldan la separación de la iglesia y el estado, pero con una posición moderada fruto del pacto que evitó posibles rupturas más radicales aún de la lograda. Se refiere el integrante del Partido Nacional a la solución negociada en éstos términos: "Se han contemplado todos los intereses, se han contemplado todos los derechos,...y se ha hecho una obra que debería satisfacer a todos: a los católicos porque emancipa a la Iglesia de la tutela perjudicial del Estado y exime a sus templos de impuestos, acordándole también a la misma Iglesia católica la propiedad de los bienes; a los liberales porque satisface ese prurito de moda de creer que la separación de la Iglesia y el Estado es una gran conquista; y a todas las religiones, porque exime a todos los templos, sean de la religión que fueren, de toda clase de impuestos"<sup>72</sup>.

La solución favorecería a todos, hasta a la propia iglesia, la cual se beneficiaría con la independencia del poder temporal, logrando su autonomía, lo que le permitiría desarrollar mejor sus actividades proselitistas. Es de resaltar la diferencia de este tipo de argumentación que nos habla de las bondades hipotéticas de la separación para la propia iglesia, argumento que los convencionales de la posición tradicional católica no comparten, defendiendo ante todo la necesaria y natural unión entre la Iglesia Católica y el Estado nacional.

Martín C. Martínez confirma que incluso desde una perspectiva estrictamente económica, la iglesia estaba sin la iniciativa propia de las instituciones que están bajo tutela estatal, ya que aún antes que la constitución reformada entrara en vigencia la Iglesia

---

<sup>71</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p. 220.

<sup>72</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p.280.

Católica por sus propios medios consiguió doblar la cantidad de dinero que se le era asignada por el estado<sup>73</sup>.

Este tipo de argumento responde a la tradición norteamericana, donde la separación es total, pero donde a su vez las tradiciones religiosas son vividas con una intensidad notable, probablemente más que en países donde existe la unión entre el estado y las confesiones religiosas. Esto es precisamente uno de los rasgos que más le llamó la atención a Tocqueville en su visita a los Estados Unidos de Norteamérica: la profusa red de confesiones religiosas, y la profunda religiosidad que atraviesa todas las actividades de los norteamericanos, y a lo que atribuye además gran responsabilidad en su desarrollo democrático.

En este sentido, Isidre Molas afirma que el lugar concedido a la religión entre los americanos "no se trata de una religión contemplativa, alejada del mundo, sino de una religión inserta en la vida civil"<sup>74</sup>, un lugar generador de numerosas actividades y aprendizajes que hacen a la vida espiritual de los individuos, desde donde se intercambian distintas propuestas culturales y morales que enriquecen al colectivo social y lo alejan de la uniformidad monocromática.

## 6. EL PROCESO CONSTITUYENTE Y SU SOLUCION.

El debate que se lleva a cabo en la Asamblea Constituyente de 1917 en lo que respecta a la solución de lo que se denominó por entonces como "la cuestión religiosa", tiene algunos aspectos fundamentales: A) es un diálogo virulento, plagado de interrupciones y cuestionamientos, B) se centra fundamentalmente en dos cosas: 1) el destino de los

---

<sup>73</sup> Por intermedio de sus fieles la iglesia católica consigue duplicar lo que le estaba asignado, lo que quiere decir, que se le asignaba muy poco, que la capacidad de recolección no estaba potenciada al máximo, o ambas cosas; en los dos casos la iglesia católica no funcionaba con todas sus fuerzas ya que dormía plácidamente en manos del Estado nacional. Ver. Martín C. Martínez. "Ante la Nueva Constitución". Montevideo: Biblioteca Artigas-Clásicos Uruguayos, 1964. p. 194.

<sup>74</sup> El autor citado además incluye una serie de estudiosos de Tocqueville que subrayan con especial énfasis el papel que tiene la religión en sus escritos sobre la Democracia en América. Ver. Isidre Molas. "Alexis de Tocqueville: las raíces tradicionalistas de la Democracia". en Revista Uruguaya de Ciencia Política. N°8, Montevideo: FCU, 1995. pp. 85-105. La cita corresponde a la p. 101.

bienes de la iglesia, 2) una discusión acerca de los valores morales y credenciales históricas de la Iglesia Católica.

La discusión se ve empobrecida porque gran parte de las alocuciones de los constituyentes están centradas en zanjar un problema de bienes, y no de procurar un estatuto que regule las potencialidades de la sociedad uruguaya de constituirse en un pluralismo mas genuino, donde la diversidad de voces trasienda los limites de lo estrictamente privado para pasar a enriquecer con sus testimonios los debates públicos.

El proyecto de radicalismo político y filosófico, al ser derrotado en las urnas, se ve obligado a pactar; esto se ve claramente por dos indicadores: 1) por la denuncia que hace el convencional Salgado en su discurso en la constituyente, 2) por la actitud de la mayoría de los dirigentes batllistas, quienes votan los bienes para la iglesia, pero fundamentan lo contrario en su exposición, y lamentan tener que ceder esos bienes, aunque lo hacen sabiendo que ganan la separación, que de otra manera no podrían haber logrado.

La explicación que Salgado realiza del posicionamiento que el batllismo tiene en la negociación es más que explícito: "Si hubiéramos vencido en la jornada electoral del 30 de julio, hubiéramos impuesto nuestra ideas, en esta materia con toda amplitud". El mismo Salgado expone seguidamente cuales eran sus ideas: "Hubiéramos establecido en primer término...la separación absoluta de la iglesia del Estado. Y hubiéramos, además, ratificado en la legislación ordinaria el derecho del Estado a todos los templos construidos con dinero de la Nación"<sup>75</sup>.

Salgado es interrumpido por algunos oradores quienes le acusan de hablar en nombre de quien no tiene la representación, a lo que el orador responde "...fuimos vencidos...en la jornada electoral del 30 de julio, y entonces tuvimos que aceptar que se nos obligara a ceder la propiedad de los templos del Estado a la Iglesia Católica con tal, repito, de incorporar ...el principio de la separación de la Iglesia y el estado"<sup>76</sup>.

El mismo Salgado, reconoce que los batllistas debieron ceder en la propiedad de los templos para garantizar la separación de la iglesia y el estado. Esto se ve mejor todavía cuando algunos dirigentes batllistas, votan la separación y conceden a la Iglesia sus bienes, pero fundamentan que lo hacen en el entendido que ese mal menor les posibilita la

---

<sup>75</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p. 199.

<sup>76</sup> D.S.H.C.N.C de 1917. T. IV. p. 200.

concreción del "ideal supremo de la separación absoluta de la Iglesia y el Estado", que de otra manera, o sea sin los votos del Partido Nacional no podrían hacerlo debido a la derrota electoral sufrida, lo que los obliga a negociar.

El resultado del conflicto es la resultante de una transacción previa a la Asamblea Constituyente. Esta negociación es el producto de las negociaciones interpartidarias que se estructuraron en la denominada "Comisión de los Ocho". Bien podría afirmarse, y así lo hacen distintos actores, que este mecanismo de negociación política pudo haber opacado el debate<sup>77</sup>.

Las exposiciones de los constituyentes son a menudo confusas y alternan en sus argumentos razones mayoritarias y razones de principios, las que a veces se contradicen, pero siempre fuera del centro de lo que debió ser el debate en términos cualitativos: ¿cómo estructurar un "contrato" entre las religiones y las instituciones políticas, donde las primeras pudieran sin convertirse en parte del aparato estatal, volcar sus experiencias y sus criterios en forma pública con el fin de instaurar un pluralismo mas genuino donde la religiosidad formara parte de la vida pública tal cual lo forma de la vida privada? ¿cuál es la manera de explicitar los debates sobre temas religiosos para que estos rindan tributo a los aprendizajes ciudadanos, y a las acumulaciones compartidas de experiencias y argumentos heterogéneos?.

Nada de eso se discutió en la Constituyente de 1917. Nadie discutió por ejemplo, el proyecto de un laicismo cultural oficial. Ni blancos ni católicos, nadie dijo una palabra acerca de una necesaria pluralidad de experiencias educativas, que rescaten las mejores tradiciones culturales de una sociedad con una riqueza inmigratoria impresionante. La privatización de todo lo que tuviera alguna significancia religiosa, la depuración del ámbito de lo público de todo lo que tuviera que ver con experiencias "enfermas" de sectarismo, que pudieran fragmentar la cohesión monolítica de una moralidad pública y laica, es el resultado

---

<sup>77</sup> Por ejemplo: el sacerdote electo convencional por el Partido Nacional, Marcial Pérez se expresa así: "...se anticipadamente que todo cuanto pudiera decir en defensa del artículo 5º se estrellaría contra la barrera infranqueable del acuerdo celebrado entre los dos grandes partidos tradicionales del país...", y luego aclara que si no fuera por el pacto "...me hubiera preparado para luchar en la medida de mis fuerzas con todas mis energías, con todos mis bríos y con todos mis entusiasmos en defensa de ese pasado, en defensa de los principios religiosos de mi fe y para que ese artículo 5º continuara incólume y aún mejorado en la nueva Constitución de la República". D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p. 221.

de un tipo de relacionamiento que lejos de constituirse en lo común dentro del escenario histórico, brilla por su excepcionalidad.

El pacto o la transacción es denunciada por la mayoría de los constituyentes, como algo que ya estaba decidido de antemano, algo que era el resultado de una negociación en la que los bienes de la iglesia funcionaban como una especie de "botín", o de ajuste de cuentas entre "tribus rivales"<sup>78</sup>. Unos pretendiendo quitarles los bienes a la iglesia y los otros reclamándolos para sí; lo que es bastante poco como leit motiv fundamental para un debate que decide en buena parte un aspecto importante de la configuración religiosa de un país.

Hay un hecho sin duda interesante casi al final de los debates. El episodio se produce cuando algunos convencionales acusan (algo irónicamente) al constituyente Mibelli de no votar la separación de la iglesia y el estado, y de alinearse con los católicos; esto era cierto ya que Mibelli no votaba la separación por la presencia de un párrafo, en el artículo pactado que especificaba la entrega de los bienes para la Iglesia Católica.

Frente a esta acusación, el convencional socialista dice: "la delegación socialista desea que al votarse en particular esta cuestión se fraccione la votación...en dos: uno que estaría concebido con la siguiente parte del artículo: "Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El estado no tiene religión alguna". Hasta aquí la delegación socialista le dará su voto a la enmienda"<sup>79</sup>. Propone entonces Mibelli que la votación se divida: por un lado se vote la separación, y por el otro los bienes para la iglesia; de esta manera la delegación socialista podría votar la separación sin votar los bienes para la iglesia.

En seguida, el constituyente batllista Cesar Miranda le contesta. "Yo voy a oponerme a que se divida el artículo en la forma propuesta por el señor Mibelli...(él) se puede sentir violentado por alguna cláusula del mismo, muchos de los constituyentes que nos sentamos aquí, también nos sentimos un poco violentados por otras partes del artículo. Si se dividiera la votación, nosotros aceptaríamos complacidos la primera parte, y a la segunda parte, a la verdad, no podríamos votarla en la misma forma". Luego el mismo Miranda expresa cual

---

<sup>78</sup> Constituyentes de todos los partidos denuncian el pacto o la transacción: Salgado: p. 199. Ferrer Olais: p. 195. Seco Illa: p. 121-19-25. Frugoni: p.45. Marcial Pérez: p. 220. Schinca: p.307... entre otras. Todas las referencias son tomados del T. IV del D.S.H.C.N.C de 1917.

<sup>79</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p 343.

podría ser la consecuencia de esta medida: El procedimiento del señor Mibelli a lo que podría llevarnos sería al fracaso de pacto y al fracaso de la reforma constitucional<sup>80</sup>.

Miranda lo expresa claramente, si no hubieran negociado con el Partido Nacional, la cesión de los bienes a la Iglesia Católica, la separación no hubiera sido posible; de otra manera, los constituyentes blancos no votaban la separación y los votos no alcanzaban. Ahora, los constituyentes batllistas tampoco estaban dispuestos a votar separadamente las dos partes divididas, por lo que la única salida para lograr la separación era votar todo el artículo propuesto: dice el propio Miranda al respecto, "sabe el señor constituyente (se refiere a Mibelli) que yo deseo sinceramente la separación de la Iglesia y el Estado, y que el único modo de conseguir la separación de la Iglesia y el estado es pasar por esa transacción, es decir, darle los bienes a la Iglesia y establecer determinados beneficios en favor de la misma"<sup>81</sup>.

La separación acordada por los bandos tradicionales si bien solucionó "la cuestión religiosa" que estaba mal o bien planteada, pero que era una realidad tangible, no permitió las bases para un pluralismo genuino, donde las religiones constituyeran una voz más a escuchar por las instituciones públicas. El resultado social fue un repliegue de la Iglesia Católica hacia la privacidad de los hogares, y un vaciamiento religioso del ámbito público.

No hubo una discusión franca donde se evaluaran las posibilidades de la sociedad uruguaya, de crear un sistema de recolección de argumentos religiosos que superara cualitativamente a un "estado ciego" que considera todo lo religioso como "no público" y nocivo, visualizándolo además como objeto de contaminación de un estatuto moral oficial inapelable desde cualquier punto de vista, con lo que también se hace inmune a la situación institucional, la que carece de cuestionadores que tengan la "osadía" de plantear alternativas válidas en términos morales o de principios.

---

<sup>80</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T. IV. p.345.

<sup>81</sup> D.S.H.C.N.C. de 1917. T.IV. p. 345. Subrayado es añadido.

## 7. ALGUNAS POSIBLES CONCLUSIONES.

Isahia Berlin, en un análisis sobre la ilustración dice "Soy un admirador de los enciclopedistas, los grandes materialistas liberales del siglo XVIII que llevaron a cabo la tarea de burlarse y minar una gran cantidad de cosas oscurantistas y odiosas en la Europa de la época...". Sin embargo nos dice Juan Bosco Díaz, prologuista de la obra citada, que en su reflexión hay una línea crítica al pensamiento ilustrado, particularmente a su confianza en la construcción de un "saber completo".

La insuficiente consideración de los mundos individuales y su inadvertencia de la pluralidad, como decía Berlin "demasiado inconsciente o indiferente a la naturaleza compleja de las sociedades modernas", los convirtió (a los partidarios acérrimos de la ilustración) en grandes simplificadores de realidades nada uniformes. En este sentido, el autor está afirmando que el monismo ilustrado, cree y aspira a poder alcanzar un saber, concebido a imagen y semejanza de la ciencia, parte del supuesto de que "hay una estructura última de lo real, a la que podemos llegar con el adecuado empleo de la razón".

Se suprime así la variedad de preocupaciones y enfoques de los individuos y de los grupos, mucho mas grave si se hace en nombre de la razón<sup>82</sup>. La uniformidad y universalidad cognitiva debería reemplazar a la "caótica amalgama de conjeturas, tradición, superstición, dogma, fantasía y "errores interesados" que, hasta ahora, pasaban por ser el conocimiento y la sabiduría humanas (cuyo principalísimo protector e instigador era la Iglesia)" y crear "una sociedad humana nueva, sana, racional, feliz, justa y capaz de perpetuarse que, al haber llegado a la cima de la perfección alcanzable, podría defenderse contra toda influencia hostil, salvo quizá, la de las fuerzas de la naturaleza"<sup>83</sup>.

El recibo que hace el radicalismo político filosófico en el Uruguay, de la versión francesa de la ilustración nos lleva a un tipo de solución monista del tipo que describe Berlin. La visión tradicional del conflicto entre las confesiones religiosas y las instituciones políticas, es una versión de esa confianza en el progreso, en la ciencia y en la necesaria homogeneización de la sociedad uruguaya sobre principios inalterables y científicos.

---

<sup>82</sup> Estos párrafos están basados en el prólogo al texto de Isahia Berlin. "El mago del Norte". op. cit.

<sup>83</sup> Isaiah Berlin "El mago... op. cit. p.85.

La expurgación de los aportes religiosos de la trama pública son destacados por Juan Martín Posadas cuando enuncia que: "Adviértase que lo llamativo no es que el Uruguay haya dado respuesta negativa o atea o arreligiosa a las preguntas de la trascendencia. Lo alarmante es la eliminación de las preguntas. Que consecuencias se producen a lo largo de los años en un país en el cual, cuando el ciudadano llega el uso de razón, se encuentra con una cultura perfectamente legitimada que le dice: no hay que preocuparse por respuestas a lo trascendente porque eso ya fue institucionalmente resuelto años atrás mediante la abolición de esas preguntas"<sup>84</sup>.

La solución que el radicalismo filosófico y político da al supuesto problema entre la religión y las instituciones políticas, está muy lejos de ser la común, y no parece ser la mas indicada para favorecer al pluralismo en una sociedad. Vamos a poner cuatro ejemplos de países que poseen al igual que Uruguay una separación entre las confesiones religiosas y las instituciones, y que manejan al tema religioso de un modo mucho más rico y recogen de una manera más útil la diversidad de creencias y apuestas morales. Son los casos de Holanda, Bélgica, Alemania y Estados Unidos países todos que poseen separación entre las iglesias y el estado. ¿Cómo solucionan estos países su "cuestión religiosa"?<sup>85</sup>

En Bélgica se sancionó en la constitución de 1831 "el principio de "separación-reconocimiento": el estado se declara separado de toda confesión específica pero reconoce la existencia del fenómeno religioso y su relevancia para la vida de buena parte de los ciudadanos". El estado reconoce las confesiones aunque no se identifica con ninguna de ellas.

Este principio institucional posibilitó lo que se llamó "el pacto escolar", lo que significó la puesta en práctica de dos sistemas de enseñanza paralelos. Uno en manos del estado, que abarca el 20% de los alumnos, y otra privada que abarca el 80% de los alumnos, divididos en escuelas confesionales o de grupos de padres, vecinos etc. El estado belga subvenciona a ambas y además el criterio que tiene para asignar la subvención no es su carácter oficial o privada, sino la cantidad de estudiantes. Lo mas curioso de todo es que incluso en las

---

<sup>84</sup> Juan Martín Posadas. "El País que no quiere morir". Montevideo: Fin de Siglo, 1996. p.99.

<sup>85</sup> Los ejemplos son tomados del texto de Pablo Da Silveira "Laicidad, esa rareza". op. cit. Todas las citas sobre los casos nombrados corresponden al trabajo de Pablo Da Silveira. Para ampliar se recomienda la lectura completa del texto y particularmente de los ejemplos.

escuelas del estado, los padres pueden elegir entre un tipo de educación religiosa entre distintas opciones (católica, protestante, judía, musulmana, anglicana, u ortodoxa) o sino puede elegir un curso de moral laica-humanista.

En el caso holandés, la educación esta estructurada en cuatro sectores, todos subvencionados por el estado: una enseñanza pública laica que abarca el 31% del alumnado, una católica con el 37%, una protestante con el 38% y un sector privado no confesional que abarca un 3%. Y salvo algunos controles mínimos, tienen total independencia educativa, la enseñanza religiosa se imparte o no según los criterios de los encargados, en síntesis es muy difícil encontrar dos holandeses que asistan a escuelas diferentes con idéntica formación.

El derecho público alemán por su parte, ha declarado que "reconoce que los hombres no sólo aspiran a satisfacer sus necesidades materiales sino también a encontrar respuesta a sus interrogantes últimas", sobre la base de éste argumento las religiones han sido declaradas "corporaciones de derecho público", lo que les permite entre otras cosas cobrar impuestos voluntarios con el respaldo del estado. Como consecuencia de este armado impositivo, las dos principales iglesias alemanas - evangélica y católica - recaudan en la actualidad más de 8.000 millones de dólares cada una, los cuales le permiten financiar una importante acción social.

Además de esto, el estado subvenciona el mantenimiento de los edificios de culto, respalda servicios médicos confesionales, educativos y sociales; sin contar que participan en actividades que tienen que ver con otros niveles de la vida pública como ser: "integran los organismos de control de los medios de comunicación, participan en la formación inicial y continua del personal policial y hasta disponen de una representación oficial ante el gobierno federal". Esto sin contar que en las propias escuelas públicas se dan cursos de religión.

El último caso son los Estados Unidos, donde como vimos hay una separación fuerte entre la iglesia y el estado, Da Silveira abunda en casos judiciales en que se denota una influencia religiosa en la sociedad, que los jueces han permitido. Incluso en la enseñanza se puede decir que hay una fuerte presencia de lo religioso, cosa que Da Silveira también muestra en su trabajo.

Pero si fuéramos a destacar algún aspecto específico es sumamente interesante mencionar los casos ilustrativos que Milton Konvitz pone para estudiar cuales son los límites constitucionales y legales de la separación. Así, por ejemplo, la moneda oficial de los

Estados Unidos lleva una inscripción que dice "In god we trust" (en dios confiamos); en el caso *Zorach vs. Clauson*, "el juez Douglas presumió que los siguientes actos no violaban los principios constitucionales: Oraciones en nuestros salones legislativos; las exhortaciones al Todopoderoso en los mensajes del jefe del Poder Ejecutivo; las proclamas declarando feriado al Día de Acción de Gracias; el "así Dios me poteja" en los juramentos en las salas de los tribunales, éstas y otras referencias al Todopoderoso que se observan en nuestras leyes nuestros rituales públicos y en nuestras ceremonias". Cada una de las cámaras tiene su propio capellán quien abre las sesiones con una oración; en 1953 se estableció una habitación para oraciones en el capitolio, "los miembros del Congreso mediante una ley o una adjudicación pueden establecer... capellanías y una habitación para oraciones si es que creen que tales facilidades ayudarán al Congreso en sus deliberaciones", el presidente Eisenhower iniciaba sus reuniones de gabinete con una oración; y precediendo a su discurso inaugural de enero de 1953, leyó una oración que él mismo había redactado<sup>86</sup>. Si bien la separación existe, las tradiciones más queridas del pueblo americano les vincula a los símbolos religiosos que se encuentran presente en todas partes.

Todos estos países que analizamos brevemente, han dado lugar ordenamientos institucionales y ámbitos cívicos tan plurales o más que el configurado por el experimento uruguayo, sus sistemas políticos tienen una tradición democrática bastante arraigada, y han ensayado una separación entre la iglesia y las instituciones públicas que permite a las últimas enriquecerse con los aportes de las diversas iglesias que pese a no pertenecer al estado colaboran con éste de manera positiva, en asuntos de interés social, manteniendo las instituciones un reconocimiento de los cultos sin identificarse con ninguno de ellos.

En materia de enseñanza, el triunfo de los sectores pertenecientes al radicalismo político y filosófico, implica como vimos antes un cuasi-monopolio estatal de la enseñanza, y una vigilancia sobre los programas de los colegios confesionales. Nadie se opuso al laicismo, ni una voz se alzó contra el proyecto uniformizador; los católicos podrían haber defendido este tema en la convención, pero ninguno de los dos representantes dijo nada.

Veamos que pensaba del tema de la enseñanza uno de los integrantes más lucidos que tuvo la Iglesia Católica, Mariano Soler: "Estaba reservado a la **incredulidad moderna** condenar como depresiva para la libertad del hombre **la enseñanza religiosa**...sostener que en la educación de los niños se debe prescindir de toda religión positiva, fundándose pura y exclusivamente en la **moral racional**, que tiene su origen y sanción en la conciencia, y la

---

<sup>86</sup> Milton Konvitz. "Libertades fundamentales op cit. p. 59.

instrucción de aquellas ciencias o artes profanas que mejor convienen al tierno entendimiento de los alumnos. El sofisma en que se cimenta semejante doctrina... no puede ser más burda contextura... "

Además destacaba que **"La libertad de enseñanza, sin la competencia oficial del Estado, es la única solución de garantía y progreso. El monopolio de la enseñanza por el Estado es el mayor de los despotismos, y la libertad sin la competencia oficial es la mayor garantía para que la enseñanza no sea impuesta, para que ningún partido político se apodere de ella, y para elevar y mantener la enseñanza común y superior a la altura del progreso intelectual... La enseñanza es una necesidad de orden social, ¿pero de aquí se sigue que debe ser por el Estado? Esto es confundir "gobierno" con "sociedad", contra la iniciativa individual... La enseñanza no es un servicio público, sino un servicio privado..."**<sup>87</sup>. Nadie se encarga de transmitir una alternativa consistente en lo que refiere a una oferta abierta de tipos de enseñanza. Tampoco se ocupan los católicos en la constituyente de disputar al proyecto radical, la creencia de que sólo existe una moral, y que esta debe ser enseñada desde el estado, que sería una especie de persona moral inexpugnable e incuestionable, a la que las críticas no le pueden llegar porque estaría por encima de todo cuestionamiento en su forma institucional unitaria. Hay una obsesión por la unidad del cuerpo ciudadano, el cual debe estar no sólo unificado bajo cánones oficiales vigilados, sino que además se lo debe purificar de todo contacto con ideologías dogmáticas e irracionales como serían las creencias religiosas.

La solución uruguaya es empobrecedora, es un compromiso como solución, y no un compromiso para encontrar una solución aceptable, que refleje la diversidad de apuestas religiosas que la sociedad debería exhibir, que los debates sean explícitos y no "por debajo de la mesa", lo que los vuelve oscuros, poco claros y envueltos en una suerte de guerra de posiciones entre "tribus" rivales que pelean entre bambalinas. Es una solución de equilibrio pero, poco rendidora, lo único que hace es quitar toda presencia religiosa del ámbito de lo público y lograr el repliegue de los credos religiosos sobre su comunidad privada.

---

<sup>87</sup> Mariano Soler. "El problema de la educación, en sus relaciones con la Religión, el Derecho y la Libertad de Enseñanza". Mdeo. 1880. Citado por Jorge Gonzalez Albistur. "José Pedro Varela. El hombre y el mito. op. cit. p. 296-297. El subrayado es del autor.

Hay un proyecto de neutralización institucional, que en el fondo no es posible, el estado no puede asegurar la equidad total en materia religiosa solamente con mantenerse fuera del problema, así como tampoco puede solucionar los problemas entre las diferentes razas declarándose indiferente a ellas. La prescindencia del estado no iguala las oportunidades, sino que tiende a favorecer a las mayorías establecidas, éstas se ven favorecidas por un estado que no se mete, que no le interesa su ámbito de acción social, con lo cual y dada su estructura mayoritaria que generalmente implica fuertes afianzamientos sociales, estructuras edilicias, proselitismo moral ampliamente difundido, recursos monetarios importantes, etc.. queda en una situación privilegiada para competir con los recién llegados. Además, la pertenencia a determinada religión presenta diferencias en las modalidades de inserción social, laboral, en la educación, etc.. lo que tiende a perpetuar formas de dominación consolidadas.

El estado prescindente renuncia a buscar fórmulas basadas en principios aceptables, que sean proclives a potenciar la agregación de nuevos elementos capaces de rediseñar permanentemente las bases de configuración institucional, con aportes novedosos y críticos. Por otra parte, el estado prescindente no puede controlar los malos cultos, iguala a tradiciones centenarias que han dado pruebas de poseer cánones morales positivos, comportamientos sociales adecuados, etc.. con sectas o religiones que pueden llegar a ser perversas, o decididamente inmorales. Así como el estado en muchos lugares controla a los partidos políticos en sus bases ideológicas (pensemos en los partidos nazis) también podría controlar a las organizaciones religiosas, anticipándose a que sus acciones nocivas pasen a la esfera judicial.

Una sociedad pluralista implica un mercado religioso abierto, donde las diversas creencias religiosas puedan expresar su voz, confrontar puntos de vista y ¿por qué no? participar en numerosas instancias públicas, sin que el estado tome partido por ninguna de ellas. Se trata pues de propiciar un sinceramiento de posiciones reduciendo los márgenes para proselitismos subliminales y para los debates que no trascienden más allá de ciertas reducidas esferas privadas, quitando así a la ciudadanía la posibilidad de conocer y cuestionar a las diversas religiones en un mercado abierto y contestable, donde la quiebra sea posible, donde las amenazas de nuevos contendores creen responsabilidad a los actores religiosos y estas a su vez se vean emplazadas a mejorar sus mensajes y su participación en la sociedad.

A la luz de esta reflexión, el caso de Uruguay muestra poseer un universo compartido sin visión religiosa, la religión es meramente una cuestión privada y posee fines privados, donde nadie las puede cuestionar, pero tampoco ellas pueden aportar a la construcción de modelos institucionales alternativos, que son necesarios en el incesante devenir de las sociedades democráticas. La calidad de un pluralismo basado en la ceguera religiosa es mediocre, pues está desconociendo un fenómeno de masas que moviliza miles de personas y que tienen sus inquietudes morales que se deberían recoger críticamente así como se hace con otras organizaciones de la sociedad civil, que aportan sus voces al colectivo ciudadano.

Una apuesta social pluralista está permanentemente recogiendo voces, apuestas, criterios morales que puedan conformar junto con el resto de la ciudadanía una sociedad rica en alternativas ya sean políticas, culturales, o religiosas, lo que colabora a crear un ámbito fluido de intercambios de experiencias que posibiliten la construcción de un área de debate acerca de alternativas morales e institucionales, imprescindibles para la confección de sociedades más sinceras y más plurales.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ABAGNANO, Nicolas. "Historia de la Filosofía" V.1. Barcelona: Hora, 1994.
- BERLIN, Isaiah. "El Mago del Norte", Madrid: Tecnos, 1997.
- BERLIN, Isaiah. "Cuatro ensayos sobre la libertad", Madrid: Alianza, 1996.
- BOEKHOF, Herman. ed. "Historia de la Cultura Oriental". Barcelona: Labor, 1968.
- BONILLA, E. "La civilización griega Clásica", Montevideo: Medina, 1970.
- BURY, J. M. "La libertad de Pensamiento", Mexico: FCE, 1941.
- CAETANO, Gerardo - GEYMONAT, Roger. "La secularización uruguaya (1859-1919)", Tomo 1, Montevideo: Taurus-Santillana, 1997.
- DA SILVEIRA, Pablo. "Laicidad, esa rareza", en Prisma N°4 Julio de 1996 pp. 154-185.
- "Diario de Sesiones de la Honorable Convención Nacional Constituyente de la República Oriental del Uruguay (1917)", Montevideo: Imprenta Nacional, 1918. Tomo IV.
- FETSCHER, Iring. "La Tolerancia", Barcelona: Gedisa, 1995.
- GONZALEZ ALBISTUR, Jorge. "José Pedro Varela: el hombre y el mito", Montevideo: De la Plaza, 1997.
- HUME, David. "Historia Natural de la Religión", Buenos Aires: Eudeba, 1966.
- KAMEN, Henry. "La inquisición española", Barcelona: Grijalbo, 1965.
- KANT, Immanuel. "¿Que es la ilustración?", en "Filosofía de la Historia", Madrid: FCE, 1981. pp. 25-37.
- KONVITZ, Milton. "Conquistas de la libertad", Mexico: Pax, 1967.
- KONVITZ, Milton. "Libertades Fundamentales de un Pueblo Libre", Buenos Aires: Bibliográfica Omeba, 1961.
- LAMADRID SAUZA, José Luis. Coord. "La larga marcha a la modernidad en materia religiosa", Mexico: FCE, 1994.

LOCKE, John. "Carta sobre la tolerancia", Madrid: Tecnos, 1988.

MANINI RIOS, Carlos. "Anoche me llamó Batlle", Montevideo: Imp. Letras, 1973.

MARTINEZ, Martín C. "Ante la Nueva Constitución", Montevideo: Biblioteca Artigas-Clásicos Uruguayos, Nro.48, 1964.

MOLAS, Isidre. "Alexis de Tocqueville: las raíces tradicionalistas de la Democracia", en Revista Uruguaya de Ciencia Política. Montevideo: FCU, 1995. pp. 85-105.

PAREJA, Carlos. "Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya", en Cuadernos del Claeh, Nº 49 y 51, Montevideo, 1989.

POSADAS, Juan Martín. "El País que no quiere morir", Montevideo: Fin de Siglo, 1996.

RAWLS, John. "El liberalismo Político", Barcelona: Crítica, 1996.

RODO, José Enrique. "Liberalismo y Jacobinismo", Montevideo: Clásicos Uruguayos Nro 44, 1964.

SANTA ANA, Julio de. "El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes", en "Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya", Montevideo: Centro de Estudios Cristianos, 1965. pp. 82-105.

SPINOZA, Baruch. "Ética-Tratado Teológico Político", México: Porrúa, 1990.

ZUBILLAGA, Carlos - CAYOYA, Mario. "Cristianos y cambio social en el Uruguay de la modernización (1896-1919)", Montevideo: Claeh-Banda Oriental, 1988.