



UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Trabajo Final de Grado:

“Una revisión crítica al fenómeno de laicidad uruguayo, en clave de ciudadanía y subjetividades políticas.”

Sofía Rostagno Gagneux

CI. 4.525.663-0

Montevideo.

Julio, 2016.

Docente tutor: Prof. Agr. PHD. Eduardo Viera – Instituto de Psicología de la Salud.

Docente Revisor: Prof. Adj. Sylvia Montañez Fierro - Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología

° **Resumen**

El presente trabajo pretende dar cuenta de cómo la laicidad en Uruguay, como resultado del proceso de secularización enmarcado en el escenario de la fundación del Estado moderno, gestó las bases para la construcción de la ciudadanía y los perfiles de las subjetividades políticas que de ella devienen. Para lograrlo, se parte de una revisión bibliográfica y fundamentalmente historiográfica que irá desplegando las líneas de análisis que permitan dicho cometido.

Palabras Clave: Secularización – Laicidad – Política – Estado – Ciudadanía – Subjetividades políticas.

° **Review**

The following work attempts to give account of how laicism in Uruguay, as a result of secularism framed within the process of foundation of the modern State, settled the ground for the construction of citizenship and the political subjective profiles derived from it. In order to accomplish that, bibliographical, and especially historiographical, revision has been done to achieve such mission through analytical thrusts

Key Words: Secularism – Laicism – Politics – State – Citizenship – Political subjective.

° Índice

1. Introducción.	4
1.2 Fundamentación.	7
1.3 Antecedentes.	9
1.4 Consideraciones Conceptuales.	10
2. Secularización – Laicidad – Religión civil.	
2.1 Sobre la modernización del Estado y las reformas batllistas. Nuevas sen- civilidades.	13
2.2 ¿Quién es el padre nuestro? – Bases para una laicización.	15
2.3 El libro de historia, la nueva biblia.	16
2.4 La separación de facto – Una cuestión de dominio.	20
3. Religión Civil. Ciudadanía – Habitus – Subjetividad.	
3.1 La construcción de un “nosotros”.	22
3.2 Del hábito religioso al <i>habitus</i> civil, investiduras subjetivas.	25
4. Conclusiones.	28
Glosario.	30
Referencias.	35

“El lugar más horrendo y ardiente del infierno está reservado para aquellos que en tiempos de crisis moral optan por la neutralidad.”

Dante Alighieri

1. Introducción.

El proceso de secularización en Uruguay puede ubicarse históricamente entre los años 1860 y 1930 (Caetano & Geymonat, 1996). En este tiempo, transcurría en el país el proceso de modernización capitalista que alcanzó el clímax en las primeras décadas del s. XX con el llamado “primer batllismo” (1903-1916) en el que, entre otras cosas, se lograría completar un primer modelo de configuración nacional. Dicho modelo, endointegrador de signo reformista, consolidaría la visión ciudadana de nación¹ ayudado por la puesta en juego de diversos productores de imaginario colectivo²; éstos lograron el cometido principal de homogeneizar una ciudadanía heterogénea en varios aspectos privilegiando la visión de la nación como un “crisol de identidades” (Caetano, 1996, pág. 20).

Asimismo, las celebraciones del primer centenario de la república sirvieron para impulsar esta empresa y acrecentaron (acompañadas de las reformas estatistas) determinadas discusiones que estaban en el tapete, a la vez que permitieron la emergencia de nuevas sensibilidades con respecto a determinados tópicos fundamentales en la definición del nuevo “país modelo”. (Caetano, 1996, pág. 21)

En este marco de modernización, y con el impulso otorgado por la asociación simbólica con hechos como la reforma escolar impulsada por José P. Varela, la secularización como proceso fuertemente estatista (vía regia las institucionales y políticas para pregonar la difusión y legitimación de sus ideas) se presentó en sus comienzos como una pugna en el terreno de la opinión pública entre las figuras políticas e intelectuales de la época y las figuras de peso eclesial³. Los bandos eran

¹ Según el lineamiento Habermasiano, se define a la nación como “estructura de conciencia social que asegura la identidad colectiva” (Caetano, G. 1991, p. 61)

² “El imaginario colectivo refiere a un conjunto de discursos, representaciones y símbolos que totalizan el campo de una experiencia colectiva y le dan un peculiar horizonte de futuro” E. Laclau “Populismo y transformación del imaginario político en A. Latina” (mimeo) en Geymonat, R. (Comp.), (2004) *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo, Ediciones La Gotera.

³ La Iglesia Católica fue la religión de Estado desde la Declaración de la Independencia (1830) hasta su separación en 1917. (Guigou, N. 2006, p. 184).

fuertemente delimitados; por un lado liberales y anticlericales y por otro devotos católicos que dirimían la construcción y ocupación de los lugares sociales antes no plenamente cubiertos en el afán de regir el dominio de los aparatos institucionales y de varios aspectos reguladores de la vida pública de nuestro país. Dicho enfrentamiento fue uno de los más radicales del proceso modernizador (Da Costa, 2004, pág. 62).

Los ideales liberales de base iluminista que encabezaron la modernidad exponían literalmente la vinculación de la religión con el oscurantismo, la no racionalización y por ende una contradicción al progreso.

En este contexto, las medidas que tomó el joven Estado uruguayo, impulsadas por una ideología laicista hegemónica importada de los movimientos revolucionarios liberales franceses, definieron un proceso de secularización con un perfil fuertemente anticlerical y antirreligioso, que culminaron en la separación total de la Iglesia y el Estado uruguayo proclamado en el Art. 5° de la constitución de 1917.

Según el historiador y politólogo Gerardo Caetano (2004), el prototipo de laicidad que se instauró en nuestro país es una versión incluso radicalizada del modelo francés, con centralidad en dos aspectos fundamentales: “i) la marginalidad institucional de lo religioso y su radicación en la esfera privada y ii) la adopción de posturas oficiales fuertemente críticas respecto a la religión institucional hegemónica, unida a una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político”. (pág. 216)

En cuanto al primer punto, es importante resaltar que varios autores⁴ coinciden acerca de la lectura interpretativa del carácter de privatización de lo religioso que resultó del proceso de secularización uruguayo, afirmando que el efecto que dicho proceso tuvo sobre las manifestaciones religiosas fue de un progresivo aislamiento y confinamiento hacia el espacio privado. Es decir, el culto y la práctica religiosa eran considerados dentro de las libertades individuales que cada ciudadano podía ejercer, pero delimitado por las paredes de su residencia o dentro del recinto destinado para dicho culto.

Sobre el segundo punto puede decirse que, como en muchas otras sociedades, “la secularización fue un proceso gradual de construcción de sustitutos laicos de la religión, orientados a desempeñar la función ideológica y social anteriormente

⁴ Entre los que se destacan: Geymonat, R. Comp. (2004) *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo, Ediciones La Gotera.; Caetano, G. (1996) “Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el centenario” en *Historias de la vida privada en el Uruguay: Individuo y soledades 1920-1990*. Buenos Aires, Taurus.; Da Costa, N. Org. (2006) *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo, CLAEH.

desarrollada por aquella” (Caetano G. , 2007, pág. 38). Como bien afirma Blancarte (2006) dentro de la construcción social de la laicidad, los estados han arrastrado muchas formas de sacralidad, transfiriendo las formas de legitimidad hacia los horizontes políticos deseados. Se crea así “una especie de *religión civil*⁵ que tendrá tanto una doctrina, así como ciertas simbologías, hábitos y celebraciones litúrgicas propias destinadas a reforzar la identidad y el orden social” (págs. 46-47).

Desde una perspectiva vernácula, esta modalidad de secularización es defendida como pilar del Estado. Tal como afirma Caetano (2007) la naturalización de estos aspectos centrales de la secularización se transformaron en factores de identificación social, “trascendiendo el plano de las relaciones entre la Iglesia y el Estado para inscribirse como perfil fundamental de la más vasta identidad cultural de los uruguayos” (pág. 43), como valor cultural colectivo y por ende, como formador estructurante de la categoría de ciudadano.

A casi una centuria de la reforma constitucional que instauró la secularización en el país, no se han registrado modificaciones de tal reforma. Casi imposible es pretender que en ese tiempo la sociedad no haya cambiado la forma de vivir la laicidad y lo que ella representa. A saber, si bien la laicidad ha tenido incipientes replanteos y rediscusiones⁶ en base a distintas manifestaciones de lo religioso, éstos no han logrado modificar su carácter estanco y desvalorizado. En este sentido, la laicidad siguió el curso de nuestra historia política, pero quedándose al margen, excluido, en ese lugar confinado a la privacidad más íntima e individual, asociado como algo connatural al valor de república.

En contraste, si bien se ha reconocido una privatización creciente de las religiones institucionales desde la modernidad hasta nuestros días, la realidad expresa hoy que la religión ha sobrevivido a la modernidad; la presencia de las religiones en nuestro diario cotidiano no ha desaparecido pese a las profecías webberianas. A su vez, de trasfondo a todos los argumentos que se utilizan para construir las discusiones en torno a este tema, se siguen vislumbrando presencias del pensamiento jacobino que

5 “La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia”. (Giner, 1993, pág. 26)

⁶ Discusiones que se han suscitado a propósito de la instalación de símbolos religiosos en el espacio público y cuestiones similares. Para ampliar a este respecto consultar: Caetano, G. (2013) Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista. *Observatorio Político*, ICP-UDELAR/Centro para la Formación en Integración Regional. (CEFIR) Vol. VII/N°1. P.116-139.

primaron la discusión en aquel entonces y se fueron reeditando en cada nueva controversia pública.

En este contexto, el presente trabajo pretende abordar el fenómeno anteriormente mencionado desde una mirada histórico-crítica para repensar su incidencia en el fenómeno de construcción de ciudadanía y las formaciones subjetivas colectivas.

Desde esta perspectiva, no se referirá a lo religioso como campo de acción específico sino que más bien será del entrecruce del mismo con otros ejes de afirmación subjetiva (como lo son lo político, lo social, lo nacional, entre otros) que se pretende dilucidar las cuestiones anteriormente planteadas. Es necesario advertir que no se realizará en estas líneas una crítica de valor al respecto de la laicidad, sino que se intentará interpelarla, sacarla de ese confinamiento para entender que ella no es concebida per se sino que se construye y a la vez ella construye lo que somos día a día.

¿Qué sucede con el legado de la laicidad moderna? ¿Qué efectos tiene que la aplicación “religiosa” de la laicidad esté asociada al valor republicano para los ciudadanos? ¿Qué lugar ocupa la laicidad en el imaginario colectivo, en la elaboración de un perfil ciudadano y en las construcciones subjetivas?

1.2 Fundamentación.

Dice Geymonat (2004):

La historiografía nacional marginó el análisis del hecho religioso, partiendo de la base de considerarlo como una manifestación cultural sin prácticamente ningún tipo de significación en la vida social del país. (Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones., pág. 6).

Se podría ampliar el foco que realiza el historiador e incorporar que las disciplinas sociales y particularmente la psicología nacional ha pasado por alto las consecuencias que la instauración de la laicidad tiene en el plano colectivo e individual.

Teniendo en cuenta la argumentación brindada por Bourdieu (2002) acerca de las limitaciones fronterizas de las especificidades de las áreas teóricas para pensar los procesos sociales, se espera que este trabajo amplíe la temática abordada.

Al respecto, el autor agrega que no hay instrumento de ruptura más poderoso que la reconstrucción de la génesis; ya que al hacer resurgir los conflictos y las confrontaciones y las disputas del comienzo y, al mismo tiempo, los posibles descartes que se realizaron en ella, “reactualiza la posibilidad de que hubiera sido (y de que sea) de otra manera y, a través de esta utopía práctica, cuestiona lo posible que, entre todos los otros, se encuentra realizado” (Bourdieu, *Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático.*, 2002, pág. 5)

Martín-Baró (1985) explicitó, hace varios años ya, que la ideología funciona dando por naturalizado los hechos y sus consecuencias. Asumir estas realidades y tratar de comprenderlas sin el “sentido común” que nos “venda los ojos” es analizar el hecho desde el punto de vista psicosocial.

Parker (2000) afirma que “una forma de estudiar la cultura en psicología es buscar pistas de la verdadera psicología individual que subyace y produce la cultura” (pág. 12). El objetivo de este trabajo es abogar justamente en sentido contrario; afirmar que no existe psicología alguna que pueda legitimarse como puramente individual, además de trazar un análisis que dé cuenta del camino circular, performativo, que existe entre las dimensiones culturales y subjetivas. Al respecto, todas las ciencias, análisis o prácticas que utilizan el morfema “psico” tienen su origen en esta inversión histórica de los procedimientos de individuación. (Ball, 1994, pág. 37)

Guigou (2006) afirma que “para el caso uruguayo y desde la academia, la política constituye un objeto noble de estudio y que la religión es una dimensión interesante de la cultura, mas sin ninguna incidencia política” (pág. 17). Entre las consecuencias que esto tiene, además de un empobrecido análisis de los fenómenos religiosos y sus derivados, “establece limitaciones a la hora de abordar el campo de lo político en todas sus dimensiones, particularmente en sus continuidades simbólicas, ritualísticas y performáticas” (pág. 17).

La demanda surge de cara a la complejidad del entramado social contemporáneo. Al respecto Guigou (2004) afirma:

O lugar que tempos atrás teria levado a colocar a religião no âmbito da irracionalidade - esse lugar contingente, tanto histórica como geograficamente- esteve em boa parte fundamentado por todas as mitologias do progresso, hoje vistas como mitologias, objetivadas como tais e, por tanto, em pleno processo de perda de eficácia simbólica (Uma relação difícil: A trama da religião em tempos de política, 2004, pág. 174)

La admisión de heterogeneidades religiosas, los diálogos transnacionales y las diversas cuestiones internas parecen confrontar esta temática que por las características anteriormente expuestas no termina de ponerse en el centro de la cuestión.

1.3 Antecedentes

Como antecedentes del presente trabajo monográfico se encuentran varios estudios y ponencias realizados desde distintas disciplinas, entre las que se destacan la historia, la sociología y la antropología.

El replanteo del concepto o del modelo de laicidad ejercida en el país está promovido por diversos autores, entre los que se encuentran Caetano, Da Costa, Da Silveira, Geymonat, Guigou, Porzecanski, entre otros, realizadores de *“Las Religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones”* (2004) que como anticipa el título, es un texto en formato de compilación que aporta a la descripción del panorama religioso en el Uruguay. Dichos autores incitan en sus reflexiones a reconsiderar desde lo académico el lugar social que tiene la religiosidad en el siglo XXI.

En segundo lugar, se resalta la importancia de dos textos surgidos del seminario internacional organizado por la Red PUERTAS (Proyecto Universitario de Estudios sobre Religión: Transversalidades en el Análisis de las Sociedades) del que es parte el Instituto Universitario CLAEH, que se desarrollan en torno a la temática de la laicidad; *“Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI”* (2006) e *“Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y en Europa”* (2007).

Ambos textos son enriquecedores para ampliar las aproximaciones conceptuales al citado fenómeno, comparándolo con la aplicación que tuvo en distintas sociedades a nivel mundial además de aportar un análisis variado del mismo desde distintas disciplinas de las ciencias sociales como la filosofía, antropología, politología, historia, y sociología.

El planteo de los textos anteriormente citados tiene como objetivo una fuerte invitación a repensar las concepciones que giran en torno a lo religioso, desde la apreciación práctica en el horizonte de la experiencia cotidiana y la observación a nuestras

culturas y sociedades así como a replantear los conceptos básicos que utilizamos habitualmente para referirnos a ellos.

A su vez, la Psicología Social propuesta por Ignacio Martín-Baró asume como necesaria “una tarea de reflexión crítica en torno a las realidades sociales, que permita profundizar el conocimiento de su realidad y, en esta línea, comprometerse en un proceso que dé al pueblo el poder sobre su propia existencia y destino” (1985, pág. 107). Entendida de esta manera, esta perspectiva psicosocial es un antecedente clave que ha permitido insumos para la reflexión y el análisis.

1.4 Consideraciones conceptuales.

Es menester aclarar desde el inicio los conceptos utilizados para una mejor comprensión del presente trabajo, teniendo en cuenta que la totalidad de los autores que trabajan esta temática coinciden en la polisemia intrínseca de los conceptos, la pluralidad de las teorías y sus diversos modelos interpretativos entre los cuales dichos conceptos se intentan definir.

Es imperioso comenzar con el concepto de secularización, el cual se define como la separación de facto entre el Estado y las instituciones religiosas cualesquiera sean ellas; es como resultado de las revoluciones liberales cuando el nacionalismo cívico prioriza la categoría de ciudadanía igualitaria por encima de los imperativos particularistas. En cambio, la laicidad es la forma que se propone para llevar a cabo dicha separación.

Tanto la secularización como la laicidad son procesos particulares de cada coyuntura política, que nunca es una aplicación exacta de una teoría de manual, sino que es una construcción socio-política-cultural determinada por dicha coyuntura; por lo mismo, es evidentemente nunca finalizada y siempre en proceso de creación. A propósito de la complejidad de lo que se intenta conceptualizar, Velazco (2006) cita a Poulat, quien afirma:

Si Kant volviera hoy, escribiría enseguida una crítica de la laicidad pura, por oposición a una laicidad práctica. La primera existe en el cielo de las ideas, la segunda tiene los pies en la tierra y camina a paso humano. [...] Lo que se ha venido llamando globalmente <<la laicidad>> es una noción compleja que remite a una realidad proliferante. (Velasco, 2006, pág. 22)

Cabe destacar que “laicidad” es un término que se creó en Francia en 1871, para referirse al establecimiento de la educación pública no religiosa (Velasco, 2006), y que durante un tiempo no tuvo traducción a las lenguas inglesas hasta que éstas posteriormente acuñaron el término. A la complejidad anteriormente descrita se adjunta el hecho de que ambas palabras, tanto secularización como laicidad son utilizadas muchas veces como sinónimos

A este respecto, una buena conceptualización operativa de secularización ha dado Raimon Panikker (2007) quién afirma que:

Quando el aspecto temporal de la realidad es percibido con una connotación negativa, el saeculum designa al mundo secular en tanto que contrapuesto al mundo sagrado, [...] y la secularización aparece, por consiguiente, como un proceso de usurpación del reino de lo sagrado. [...] En cambio, cuando el aspecto temporal de la realidad es percibido con una connotación positiva, el saeculum pasa a convertirse en el símbolo de la recuperación o de la conquista por el hombre de aquellas realidades que la religión había venido legitimando en régimen de monopolio. La secularización [...] es entonces considerada en términos de liberación humana. (Caetano, 2007, pág. 51)

Por secularización se entiende, como se ha adelantado anteriormente, al proceso vinculado a la modernidad de diferenciación institucional y autonomización de las instituciones seculares con respecto a la religión. Incluyendo la definición de Somerville, Baubérot (2007) apunta que el concepto de secularización es “el pasaje de una ‘cultura religiosa’, más o menos socialmente abarcativa, a una ‘creencia religiosa’ o a una parte específica de la cultura, donde la religión se transforma en un subsistema cultural liberado a la opción privada o existencial” (pág. 14). En esta línea Gil Calvo (Geymonat, 2004) explicita que “la esencia misma del proceso de secularización consiste en la distinción, separación y progresiva privatización de la esfera de lo religioso, que de ser oficialmente pública pasa a hacerse eminentemente privada” (pág. 239).

Como afirma Da Silveira (Geymonat, 2004) “la condición que hace posible la aparición del Estado moderno no es la laicidad sino la separación entre el estado y las confesiones religiosas” (pág. 184).

La laicidad, como principio (se habla de fenómeno al momento de estudiarlo en su contexto socio-político) intenta dar respuesta a esta problemática de secularización. Es mediante la implantación de ella que “se intenta crear las condiciones que aseguren simultáneamente un ejercicio de la ciudadanía libre de toda injerencia religiosa y un ejercicio de la libertad religiosa libre de toda injerencia injustificable por parte de las

autoridades públicas” (Geymonat, 2004, pág. 239). Es importante resaltar que la laicidad es justamente una de las fórmulas con que se pretende llevar a cabo el principio secular.

Según Blancarte (2011) la laicidad “se distingue por resolver la secularización irguiendo su doctrina sobre tres aspectos centrales: a) el respeto a la libertad de conciencia; b) la autonomía de lo político frente a lo religioso; c) la garantía de igualdad y la no discriminación” (pág. 236). En este sentido, plantea Sutton (2011) que “la laicidad en su dimensión discursiva, constituye el sustento del pluralismo” (pág. 60).

Baubérot (2004) distingue dos tipos de implementación de la laicidad. En primer lugar la “laicidad de combate”, aquella que entiende a la religión como una actitud irracional que sólo puede ser tolerada si es desarrollada por el individuo en su ambiente íntimo (laicidad con fuerte signo positivista, más relacionada a las primeras etapas de aplicación de la misma); en segundo lugar la “laicidad como abstención” en la que se reconoce el culto como una práctica que puede ser desarrollada por los individuos sin que por eso dejen de ser considerados como seres racionales, sin embargo se hace hincapié en la necesidad de primacía de los valores democráticos por sobre los religiosos y en que el Estado debe abstenerse de solucionar conflictos que atañan al mismo. (Geymonat, págs. 203-204)

Según Guigou (2009) tanto la laicidad como la secularización “parecen proceder por carencia. Mientras que la secularización señalaría una separación mediada por un vacío; la laicidad, un conjunto de reglas idénticas aplicadas a los diferentes”. (pág. 1)

“Una forma apropiada de aproximarse a la comprensión de la laicidad es intentar entender cómo sus diferentes acepciones y usos se corresponden con las diferentes etapas y momentos del proceso de secularización de las sociedades modernas” (Velasco, 2006, pág. 23).

Según Blancarte (2011) “la laicidad es un régimen social de coexistencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos sagrados o religiosos” (pág. 237). Por defecto el Estado laico es entonces un “instrumento jurídico-político al servicio de las libertades en una sociedad que se reconoce como plural y diversa” (Blancarte, pág. 237).

A la luz de las exposiciones anteriormente desarrolladas, es interesante concluir con la reflexión de Cipriani (2006) quien advierte que en nuestras sociedades latinoamericanas la laicidad “no surgió como producto de la pluralidad religiosa sino

como producto de una determinación política para construir formas de legitimación diversa” (Da Costa, pág. 9).

2. Secularización – Laicidad – Religión civil

2.1 Sobre la modernización del Estado y las reformas batllistas. Nuevas sencivilidades.

En el Uruguay antes del proceso modernizador primaba una sociedad civil de corte aluvional fuertemente heterogénea y diferenciada desde el punto de vista socio-económico-cultural. Como bien va a detallar Barrán (1989) el Estado uruguayo padecía de una flaqueza estructural desde su independencia (1830), a la que sobrevino una serie de guerras civiles que recién le permitieron obtener el monopolio de la fuerza en 1904 y la posterior estabilidad con los incipientes partidos políticos.

Como es característico de las sociedades pre-modernas, la diferenciación entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo colectivo, entre el Estado y la sociedad civil resultaba particularmente borrosa y confusa. En este contexto, “la Iglesia Católica, religión institucionalizada, funcionaba como un precario ‘dosel’ totalizante de símbolos para la integración significativa de la sociedad” (Caetano, 2004, Pág.219). Asimismo, el catolicismo afirmado como credo monopolístico “no se refiere a que fuera la única presencia religiosa, sino que aquél detentaba la capacidad de crear y sostener un imaginario que lo ubica como garante de las creencias” (Giménez-Béliveau, 2007, pág. 25)

Hacia el final del S. XIX, el advenimiento de la modernidad significó una evolución demográfica, tecnológica, económica, política, social y cultural en la que se distinguía a la Europa capitalista formando parte plenamente del círculo de influencia directa del Estado Uruguayo. Ante tal panorama y de cara a los requerimientos “necesarios para el progreso”, se convirtió en el fin de todas las políticas estatales “civilizar a la barbarie” y es por eso que Barrán (1989) propone y expone desde su intenso análisis

historiográfico un fenómeno de verdadera mutación civilizatoria, al que va a denominar bajo el nombre de “nuevas sensibilidades”.

Los cambios económicos y sociales anteriormente expuestos habían propiciado el nacimiento de la clase social burguesa. En palabras del historiador, esa temprana burguesía tuvo a su alcance desde los años setenta, “medios de presión suficientemente eficaces para imponer por primera vez en todo el país y en cada uno de sus habitantes, su concepción de la disciplina moral” (Barrán, 1989, pág. 19).

A este respecto afirma el autor que:

Maestros, curas y médicos, cuando buscaban convencer o imponer conductas y sensibilidades acordes con el nuevo Uruguay burgués despreciador del ocio y adorador del trabajo, partían de la base de que esos valores eran indiscutibles, lugares comunes de toda y cualquier cultura y orden social, por lo que alumnos, fieles y enfermos, sólo debían descubrirlos en su interior, es decir internalizarlos [...] Escuela, Iglesia y Policía fomentaron, en realidad y para poner límites a sus influencias, lo que las transformaciones económicas imponían si se quería seguir viviendo dentro de la comunidad y no como marginados: la eficacia, el trabajo, el estudio, la seriedad de la vida. (Barrán, 1989, pág. 19)

Este “reformismo desde lo alto” como lo llama Guigou (2009), hace alusión particularmente a una reforma que se establece territorialmente de forma transversal “de arriba hacia abajo”. Es decir, el proyecto parte de una nación de fuerte matriz liberal, asentada en principios democráticos pluralistas, con un Estado fuertemente interventor en la regulación social y económica, convertido en presencia arbitral y dominante.

La mencionada reforma, en líneas generales y por necesidad, apostaba a una concepción de “ciudadanía hiperintegradora” que despreciara las identidades previas o de origen (en sus manifestaciones lingüísticas, étnicas, religiosas, culturales etc.), como condición necesaria para la fusión social. A este respecto, la aspiración de conformar “una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas, bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país” (Porzecanski, 1992, pág. 52), retrotrae a “un tipo de lineamiento hegemónico en el que la política aparece como la esfera en que las

identidades particulares se subliman en un “nosotros” neutralizado y legalizado” (Caetano, 2004, pág. 217). Pareja (1989) nombra a este lineamiento con el nombre de “principio de unificación igualadora” – o “jacobino”, que va a tener eco en el discurso secularizador como se verá más adelante.

A este respecto y para concluir la idea planteada, es interesante rescatar el pensamiento de Benjamín (Valencia López, 2012) quien explicita que “las culturas se convierten en civilizaciones cuando los individuos que pertenecen a ese conjunto tienen los mismos intereses y creencias” (pág. 32). Se vislumbra aquí la clave, aquella creencia que “realmente importa” no es la religiosa individual, sino una más fuerte, la que tenga a la democracia como objeto de culto, a la que la religiosa deba subsumirse.

2.2 ¿Quién es el padre nuestro? – Bases para una laicización.

En los albores del s.XX primaba un convencimiento absoluto de la primacía de la razón. Ésta era el medio único y privilegiado para el fin último, la verdad sobre las cosas. En este sentido, la razón Iluminista quitaba la irracionalidad del plano del pensamiento; porque justamente lo que es específicamente moderno, no es el hecho de que los hombres “hagan suya o dejen de hacer” la religión, sino que es la pretensión de la religión de regir la sociedad entera y de gobernar toda vida del individuo, la que se ha convertido en ilegítima en esta sociedad. (Caetano, 2007, pág. 37)

A este respecto, Morin (2004) denomina “Religión cato-laica” a esta contra-religión constituida por una doctrina moral específica que se opone o viene a suplir a la doctrina moral religiosa, basada en “la trinidad providencial Razón-Ciencia-Progreso” (pág. 203).

Como afirma Guigou (2003) aquel Estado, celoso de su poder, y aquella burguesía liberal y anticlerical, apostaron a la labor “civilizadora” de su escuela (que corresponde a las lógicas liberales del mercado y forma trabajadores útiles y ciudadanos patriotas); se defiende la escuela laica por sobre la educación en manos de la Iglesia Católica por varios motivos que se retroalimentan. Principalmente se necesitaba de una moral que formase al sujeto en tanto ciudadano⁷ y no en tanto católico. A su vez, el buen

⁷ Según Marshall: “La ciudadanía es aquél estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica.” (Bottomore & Marshall, 1998, pág. 37)

Además se puede pensar a la Ciudadanía entendida como “aquella ruptura practicada en la trama de interacciones y vínculos sociales mediante la cual sus miembros se convocan

ciudadano debía guiarse por la razón y no por el oscurantismo. En este sentido, la fe estaba depositada en los procedimientos "racionales" del control social. La escuela varelana, dirá Barrán (1989) "fue la que, al secularizar la culpa, la internalizó definitivamente y convirtió a la conciencia (el Superyó) en Dios" (pág.153); conciencia moral disciplinada que actuara de marco referencial para la convivencia colectiva, que ya no respondía a los valores religiosos sino a los valores civiles de la democracia.

El punto crucial es que la creación de la escuela "laica, gratuita y obligatoria" no responde a la bondad sin fin de lucro del profeta de la educación J.P. Varela, sino a la necesidad política de construcción de un orden social. La escuela, que causalmente fue el primer ámbito en donde se implementó la laicidad (reproduciendo los pasos laico-seculares del modelo francés), es el terreno propicio en donde se prepara a los miembros de las nuevas generaciones para incorporarse a la vida política. Así mismo Foucault ⁸ bien explicita que la escuela, así como el manicomio y las prisiones comparten el interés común de "normativizar" a los individuos.

La reforma moral cerró su círculo de sentido. El Estado (¿todopoderoso?) quien tiene el poder último de legitimar, instauró un nuevo padre nuestro, y resolvió en la construcción histórico-mitológica de la patria dos grandes cuestiones: desplazar los significantes de los símbolos religiosos a los símbolos civiles y crear una figura artiguista con ímpetu de padre sancionador común a todos los ciudadanos. Es en este sentido que se plantea a la Religión Civil como "el sustituto laico de la religión tradicional, que tiene como fin desempeñar la función ideológica y social anteriormente desarrollada por aquella". (Caetano, 2006, pág. 126)

La religión civil es definida como el "proceso constituido por devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminados a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de carga épica a algunos acontecimientos de su historia". (Giner, 1993, pág. 37)

En este sentido, religión y política se entrelazan cuando se las interpela de cara a la demanda propiamente ideológica; es decir en la consecución de un "mensaje

recíprocamente a conformar el cuerpo político y a convertirse en interlocutores competentes y responsables, socios de un pacto social renovado y revisable". (Pareja, (1989) Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya. P. I, pág. 9)

⁸ En estas "instituciones disciplinarias" se "desarrolla el conocimiento sobre las personas; y su conducta, actitudes y autoconocimiento se desarrollan, perfeccionan y utilizan para moldear a los individuos" (Ball, 1994, pág. 19); este conocimiento desarrollado mediante el ejercicio del poder y utilizado para legitimar posteriores actos de poder es denominado por Foucault como "poder-saber" (Ball, 1994)

sistemático capaz de dar un sentido unitario a la vida, proponiendo a sus destinatarios privilegiados una visión coherente del mundo y de una existencia humana, y dándole los medios de realizar la integración sistemática de su conducta cotidiana". (Bourdieu, 2006, pág. 32)

2.3 El libro de historia, la nueva biblia.

En palabras de Hobsbawm "las naciones no construyen estados y nacionalismos, sino que ocurre al revés" (Eric Sebares, Julio-Diciembre, 2014, pág. 3). A modo de profundizar este punto, y sin forzar analogías, se puede analizar la creación de la nación en el marco de la constitución de la religión civil como régimen de verdad. Éste es definido por Foucault (1992) como "los tipos de discursos que la sociedad acoge y hace funcionar como verdaderos" (pág. 187). Como el autor afirma, esa verdad está centrada en forma de discurso.

En pleno proceso de expansión, el Estado inculca una cosmovisión de sí que contribuye de forma determinante en la creación de la cultura nacional con el fin de ejercer una acción unificadora que contribuya con el fin homogeneizante. En este sentido, el contenido de las currículas escolares está estructurado en base a lo que Bourdieu (2002) denomina como estado objetivado del capital cultural⁹, en el que se impone la doxa, que no es más que el punto de vista particular de los dominantes que se aplica como punto de vista universal.

En esta línea, y desde el punto de vista de Althusser (2003), la escuela es definida como un aparato ideológico del Estado y, como tal, funciona como propagador por excelencia de la ideología¹⁰ dominante. Al respecto es interesante citar:

Existía un Aparato Ideológico de Estado dominante, la Iglesia, que concentraba no sólo las funciones religiosas sino también las escolares y buena parte de las funciones de información y "cultura". Si toda lucha ideológica [...] se concentró en la lucha anticlerical y antirreligiosa, ello no sucedió por azar sino a causa de la posición dominante del Aparato Ideológico Iglesia sobre el Aparato ideológico escolar. (Althusser, 2003, pág. 131)

⁹ En la teoría de Bourdieu el capital cultural se presenta en tres estados: incorporado, objetivado e institucionalizado. En estado objetivado el capital cultural es transmisible en su materialidad en soportes tales como escritos, pinturas, monumentos, etc. (Capdevielle, 2011)

¹⁰ La ideología como sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu del hombre o del grupo social y que representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. (Althusser, 2003)

En este sentido, el autor explica que “la lucha por hacerse del dominio del Aparato Ideológico escolar refiere a la necesidad indispensable de asegurar, no sólo la hegemonía política, sino también la hegemonía ideológica indispensable para la reproducción de las relaciones capitalistas de producción” (Althusser, 2003, pág. 132). Los aparatos ideológicos del Estado, y en especial la escuela que aparece como ideológicamente “neutra” aseguran, a través de la propagación ideológica, la armonía con los aparatos represivos de estado y a través de ellos se ejerce el poder de estado por la clase dominante. (Althusser, 2003) En este sentido la educación va a vehicular los procesos de sujeción, a re-ligar al individuo con la ideología.

A su vez, la construcción del Estado se acompaña de la construcción de una suerte de trascendental histórico común inmanente a todos sus “sujetos”. A través de este encuadramiento, el Estado instaura e inculca formas y categorías de percepción y de pensamiento comunes: cuadros sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, estructuras mentales y formas estatales de clasificación. Por ello crea las condiciones para la orquestación inmediata de los *habitus*¹¹, cuyo fundamento es el consenso sobre el conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del sentido común. (Capdevielle, 2011)

El autor explicita:

Si el Estado está capacitado para ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo la forma de estructuras y mecanismos específicos y también en la “sujetividad” o, si se quiere, en los cerebros, bajo la forma de estructuras mentales, de categorías de percepción y de pensamiento. Al realizarse en estructuras sociales y en estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es la resultante de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural. (Bourdieu, 2002, pág. 5)

¹¹ Bourdieu (Capdevielle, 2011) plantea al *habitus* como un sistema de disposiciones duraderas que funciona como un esquema de clasificación que integra todas las experiencias pasadas, como una matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones. Es decir, el *habitus* constituye un conjunto de estructuras tanto estructuradas como estructurantes porque se ponen en juego en la relación dialéctica entre el sujeto y lo social: estructurante en tanto proceso mediante el cual el sujeto interioriza lo social, y estructurador como principio generador de prácticas y representaciones culturales. (Rizo, 2006) Entender de esta manera el *habitus* implica tener en cuenta los precedentes sobre los que se construye y explica por qué éste produce prácticas, individuales y colectivas, conforme a los principios engendrados por la historia, asegurando la presencia activa de la experiencia pasada, tendiente a la reproducción de las formas, pero también entendido como potencialidad, anticipación futura y performática. (Capdevielle, 2011)

En este orden, al imponer universalmente una cultura nacional legítima, “el sistema escolar, principalmente a través de la enseñanza de la historia, inculca los fundamentos de una verdadera ‘religión cívica’ y, más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen nacional de sí” (Bourdieu, 2002, pág. 9). “Como en la fábula, los libros de lectura de la escuela uruguaya, inventan un sujeto de enunciación, aunque menos inocente: el sujeto-ciudadano, arbitrario cultural central de las mitologías y representaciones de la religión civil uruguaya” (Guigou, 2000, pág. 37).

Como afirma Caetano (1996) en la creación del perfil humano de los próceres y en la construcción de los relatos de las gestas nacionales y partidarias “fueron incluidos de continuo valoraciones y estereotipos morales, orientados a transferir valores cívicos a los ciudadanos y a lograr su identificación con una ‘comunidad moral’ básica” (pág. 50).

Antes de continuar con este punto y a modo de hipótesis que extienda la línea anteriormente planteada, cabría sugerir que en ese “nuevo Uruguay”, en el que la mujer estaba conquistando nuevos empoderamientos, surge causalmente la figura de la maestra (cabe mencionarse que antes de la reforma vareliana los maestros eran hombres y la mujer virtuosa era aquella sumisa relegada a los labores domésticos), como “madre” educadora que afirma los conocimientos del gran “Padre”. Esta hipótesis es confirmada por la expresión popular “la maestra es como la segunda madre”

“Toda identidad nacional es una construcción narrativa y alberga en su seno una intencionalidad moral” (González, 2012, pág. 45). A propósito de la hipótesis planteada, es relevante observar que esta moral era impartida en la época en pequeños manuales llamados “catecismos cívicos” que estructuraban la formación de los niños.

En este tiempo, quedan ligadas a nivel discursivo las cuestiones del patrimonio, el pasado y la historia con “lo sagrado”. Como afirma Caetano (1996), “la invocación casi religiosa al sentido del patrimonio sagrado de un pasado roto y un futuro prometedor del progreso, remitían a la construcción de la memoria cívica” (págs. 34-36). “Establecer que la laicidad es parte constitutiva de la religión civil uruguaya implica anular sus atributos de neutralidad para conceptualizarla como lugar privilegiado de representaciones emblemáticas y mitos que narran a la propia nación” (Guigou, 2009, pág. 1).

Resulta conveniente resaltar las resonancias etimológicas del término religión para completar la definición de la suscitada religión civil. Ésta ha tenido históricamente dos interpretaciones: por un lado Lactancio (304 – 313 d.C) propone que religión deriva del verbo latino “*religare*”, lo que enfatizaría una relación de dependencia que re-liga al hombre con las potencias superiores a quienes le rinde actos de culto; por otro lado Cicerón (45 a.C) propone otra interpretación del origen de la palabra advirtiendo que ella deriva de la composición entre “*relegere*” y “*lego*”, lo que pone de manifiesto la relación entre el Estado y la religión, puesto que “*relegere*” significa “observar escrupulosamente”. En este sentido, la función primordial de la religión romana era el mantenimiento de las estructuras del Estado para evitar el desmembramiento del imperio. La “*religio*” era un mecanismo coercitivo que regulaba las relaciones sociales. (Fernández López, S.E)

De lo anterior se desprenden varias reflexiones que sondan los campos que están implicados en la hipótesis planteada. Entre ellas, la más destacable tal vez, es la que le otorga a la religión civil las mismas cualidades de la religión fundada en seno del imperio romano: cohesionar a los individuos en un colectivo y adoctrinarlos de acuerdo a ciertas normas en el marco de un núcleo fundacional, ya sea para el caso de la fundación de Roma como para la fundación de los Estados modernos.

2.4 La separación de facto – Una cuestión de dominio

Como se introdujo anteriormente, amedrentada por una concepción liberal republicana iluminista, la reforma batllista inició una “cruzada laicizadora” que se caracterizó por la des-territorialización de la Iglesia Católica de ciertos lugares de poder. A continuación la descripción de los hitos que delinearon aquella cruzada es relevante para comprender el perfil del suscitado fenómeno:

Municipalización de hecho de los cementerios, a partir de la prohibición de <<conducir cadáveres a las iglesias>> (1861); decreto-ley de Educación Común que minimizaba la enseñanza religiosa en las escuelas estatales (1877); creación del <<Registro de Estado Civil>> (1879); establecimiento del matrimonio civil obligatorio y previo al religioso (1885); <<Ley de Conventos>> por la que se buscaba eliminar los centros dedicados a <<la vida contemplativa o disciplinaria>>, así como el valor civil de los votos del clero (1885); <<Ley de Educación Secundaria y Superior>> que establecía controles de la autoridad pública sobre los centros de enseñanza (1885); remoción de los crucifijos de los hospitales públicos por disposición de la <<Comisión Nacional de Caridad>> (1906); ley de divorcio absoluto por causal y por mutuo consentimiento (1907); supresión de la referencia a Dios y a los Evangelios en la fórmula del juramento

parlamentario de incorporación (1907); consagración del laicismo integral de la instrucción pública (1909); supresión de los honores oficiales en los actos religiosos y laicización general del Código Militar (1911); separación oficial de la Iglesia y el Estado, eliminándose en el texto constitucional el carácter confesional de este último (1919) (Caetano & Geymonat, 1996, pág. 18)

La postura de la iglesia protestante en el país por aquellos días elucida claramente lo que se intenta exponer. “El Evangelista”, diario protestante, consideraba que “el pueblo miraría al poder civil y no al poder eclesiástico como el guardián del estado civil de cada habitante del país. Desde ese momento los uruguayos serían ciudadanos antes que ser católicos” recuerda Geymonat (2004, pág. 114). Estas consideraciones ponen de manifiesto la idea reformista que imperaba en la visión de la república naciente, el hecho de que el Estado debía reclamar y hacerse cargo de las cuestiones “civiles” y desterrar a la Iglesia de los mismos. El Estado, asume Pannizza (Geymonat, 2004), tiene el control directo y monopólico del “espacio público” y “ejerce “un doble rol instrumental y simbólico: lo primero en tanto vía privilegiada –junto con los partidos– para la ‘construcción política del orden social’; lo segundo como símbolo y referencia preferida para la identificación de la ‘unidad social’” (pág. 229)

La querrela por el dominio de esos territorios dieron por resultado los enfrentamientos públicos más álgidos del proceso modernizador. Para ilustrar lo anterior relata Da Costa (2004), que “los banquetes de la promiscuidad” eran una “práctica usual de la época, que consistía en que los Viernes Santos los grupos de liberales anticatólicos hacían parrilladas populares en frente a la Iglesia Matriz” (pág. 63). La política, la ciudadanía, la religión, lo público y lo privado, eran campos polémicos que se iban cimentando de forma incipiente.

A su vez, para comprender también los periplos del proceso de secularización y el ambiente fértil para la laicización, es menester comprender dos puntos cruciales. En primer lugar si bien la Iglesia Católica cumplía anteriormente con un conjunto de actividades de administración pública y, como religión de estado, proporcionaba una incipiente matriz totalizadora de sentidos, no contaba (a diferencia de otros países de la región) con los recursos humanos y materiales necesarios para una “catolización eficiente” de la totalidad de la sociedad uruguaya. En segundo lugar, el proyecto de nación laica fue impulsado por la comunidad civil “desde las tiendas liberales, deístas, espiritualistas, positivistas, socialistas, católicos libre-pensadores, anarquistas y

masones, quienes entendían que la religión debía estar en un segundo plano, al que debían primar los valores morales y cívicos”. (Guigou, 2009, pág. 7)

Caetano (2013) citando a Milot distingue cinco concepciones de laicidad: “una laicidad separatista, una laicidad anticlerical, una laicidad autoritaria, una laicidad de fe cívica y una laicidad de re-conocimiento”. En esa dirección:

El modelo clásico de laicidad en el caso de la historia uruguaya sería una mezcla de los prototipos “separatista” (en tanto afirmación de una privatización de lo religioso por contraposición a una esfera pública dominada por el Estado), “anticlerical” (en tanto utilización privilegiada del anticlericalismo como instrumento de laicización) y “de fe cívica” (desde su asociación con los valores de una “moral laica” entendida como fundamento de la sociedad política). (Caetano, 2013, pág. 120)

Se concluye afirmando que la privatización de lo religioso y la implantación de una religión civil laicizada que matrizara la conformación de la nueva nación constituyeron los dos aspectos centrales del proceso de secularización uruguaya (Caetano G. , 2007)

3. Religión civil. Ciudadanía – Habitus – Subjetividad.

3.1 La construcción de un “nosotros”.

Recordando nuevamente las palabras de Hobsbawm el estado fue construyendo a la nación. Como afirma Foucault (1994) “los discursos son prácticas que configuran sistemáticamente los objetos de los que hablan; los discursos no se refieren a objetos, no los identifican sino que los construyen y al hacerlo ocultan su propia invención” (Ball, pág. 175).

Siguiendo esta línea Bourdieu (2002) “plantea que la creación de la sociedad nacional va de la mano de la afirmación de la educabilidad universal, ya que es mediante dicha educación que el Estado cumple con el deber de hacerlos ciudadanos dotados de medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos” (Pág.20).

Milot, citada por Caetano (2013) plantea que la laicidad francesa (de la que tomamos referencia) “ha estado fuertemente unida a una concepción de pertenencia ciudadana que pocas naciones occidentales han adoptado” (pág. 120). En este sentido plantea que dicha ciudadanía “corresponde a una utopía política en la que la pertenencia nacional de cada ciudadano se concibe en relación directa con el Estado; lazo que excluye toda mediación por pertenencias a una categoría social, a un grupo o a una Iglesia” (Caetano, 2013, pág. 120)

De lo anteriormente expuesto se desprende porqué en la sociedad uruguaya se ha privilegiado un imaginario colectivo de corte estatista y uniformizante en el que “lo público” (monopolizado por la idea de “lo estatal”) primó como valor moral, como “causa” a la que entregarse, sobre un “área privada” considerada como un escenario secundario que debía subordinarse a “lo colectivo”. A su vez, “al ser interpelado en tanto ‘ciudadano’ el sujeto tendió a estructurar su identidad tomando como referencia, fundamentalmente, su participación en la ‘esfera pública’” (Caetano G. , 1996, págs. 36-37). El pacto social fundante se instituyó sobre la base de los sujetos ciudadanos en detrimento de las diferencias propias de la esfera privada, que fueron sino anuladas por la celebrada uniformidad por lo menos invisibilizadas.

Por esto, el laicismo se considera como parte elemental de la constitución de la república, y constituye la piedra angular de los discursos homogeneizantes con el supuesto primordial de que “todos los ciudadanos son iguales ante la ley”. Sobre esta base, “la nación laica, igualitaria y democrática, fue producida desde el Estado mediante la integración, obliteración, privatización y/o jerarquización de los otros producidos en tanto que otros (gauchos, mujeres, comunidades indígenas, denominaciones religiosas, etc.)” (Guigou N. , 2000, pág. 29).

A este respecto:

Esa sociedad hiperintegrada fue una nueva traducción de la idea del “país modelo” ,que si bien tuvo un éxito indudable en la creación de una nacionalidad “inclusiva” por impedir grandes marginalizaciones socioculturales o políticas, pagó también los costos de una endointegración excesiva que, apuntando a la medianía de ciertos estereotipos socioculturales, suprimía las grandes diferenciaciones, lo que a menudo terminó por traducirse en forma indirecta en sanción a la diferencia y aún a la innovación. (Caetano, 2013, Pág.120).

“Especularmente, en su doble juego de inclusión-expulsión, se manifiesta un peculiar tratamiento nacional de la diversidad que, en el arte de producir, clasificar e inventar

otredades posibles, entendió a la igualdad en tanto homogeneidad” (Guigou N. , 2000, pág. 29).

El concepto expandido de ciudadanía quedó atrapado en forma gradual por una suerte de “superego ciudadano celoso y absorbente” (Caetano G. , 2007, pág. 42).

“La identidad social y cultural emergente tras ese proceso complejo y multifacético terminaba por brindar protección y pertenencia a los ciudadanos, pero a cambio de una fuerte restricción para el despliegue de otras lealtades y adhesiones” (Caetano & Geymonat, 1996, pág. 16).

Las reformas batllistas instrumentaron algunos cambios decisivos para garantizar la transformación de la población en ciudadanía, entre los que se destacan: la facilidad para la nacionalización de los inmigrantes, la integración cultural mediante la escolarización pública obligatoria presente en todo el territorio, la universalización del voto, entre otros.

“La ‘nación’ quedaba asociada de manera muy fuerte para los uruguayos al funcionamiento de las instituciones y del sistema de partidos, a la índole democrático-integrativa del Estado y a la idea misma de ‘pacto republicano’” (Caetano , 1996, págs. 44-45).

Al respecto, resaltando el carácter partido-céntrico de la referida democracia, el doctor herrerista F. Santos enunciará que: “nadie que conozca la psicología nacional podrá abrigar la ilusión de que en nuestra tierra pueda hacerse nada al margen de los partidos”. Se evidencia de esta forma que históricamente los partidos y las formaciones políticas operan como grandes canales de involucramiento nacional. (Caetano G. , 1996, pág. 38)

Beisso y Castagnola (Caetano G. , 1991) afirmarán que:

Es posible considerar que los partidos políticos tienen el carácter de actores y garantes del pacto social fundante para el imaginario social; en esta medida operan también como representantes de la continuidad social. Los partidos (recuérdese que dos de ellos son coetáneos del estado nacional) representan a la sociedad y ordenan el tiempo social en función de la sucesión electoral, que permite la renovación de aquel pacto. (Caetano, 1991, pág. 69)

Es así que el parlamento, consolidado como “la casa de los partidos”, fue comparado en la época con el Partenón uruguayo, considerado como el “templo laico” por

excelencia en el que se representaban de forma idónea la pluralidad de voces de la sociedad.

La religión cívica se manifiesta en estas propuestas simbólico-políticas que evidencian las suturas político-religiosas que afirman los sentimientos de pertenencia cívica. (Guigou N. , 2006)

A propósito del “nosotros” pueden agregarse algunas cuestiones relevantes. En primer lugar como agrega Caetano (1991) posteriormente se verá a este período batllista como un “pasado de oro” que caló hondo en la autopercepción de los uruguayos; En segundo lugar, hay una sostenida convicción de “excepcionalidad” del país que remite a sustentos diversos que van desde la continuidad democrática¹², pasando por el progresismo liberal evidenciado en la frase popular “el Uruguay es la Suiza de América”, hasta la larga lista de éxitos deportivos catalogados de “hazañas” y “virtudes” que denotan el aspecto chauvinista del constructo social. A este respecto Castoriadis (Rizo, 2006) define los constructos sociales imaginarios como aquellos contenidos significativos mediante los cuales la sociedad se instituye a sí misma.

Como bien afirma el autor (Caetano G. , 2013), esta autoafirmación colectiva que se creyó sólida y perdurable se encontró fuertemente embestida cuando la democracia se vio interrumpida durante la dictadura cívico-militar ocurrida entre 1973 y 1985. Es interesante observar que en este período, las fuerzas de facto llevaron adelante una serie de medidas que apelaran nuevamente a la capacidad de evocación del sentimiento de unión nacional que se utilizaran desde el período batllista. Así, hechos como la creación del “Mausoleo de Artigas” en la Plaza Independencia evidencian estos movimientos simbólicos-significantes.

3.2 Del hábito religioso al *habitus* civil, investiduras subjetivas.

¹² A este respecto agregan Alvariza y Cruz: “En este sentido, no es de extrañar que la solidez de las instituciones democráticas señale a Uruguay como el único país plenamente democrático de América del Sur” (Alvariza & Cruz, 2014, pág. 3); y adjuntan la bibliografía que lo sostiene: L. KEKIC, “The Economist Intelligence Unit’s Index of Democracy”, en The Economist Newspaper, Londres, 2013. Vid. <http://www.economist.com/topics/economist-intelligence-unit>. Última consulta : 30 de junio de 2014

Ahora bien, si se ha dedicado en este trabajo tanta profundización en el desarrollo de la reconstrucción historiográfica del devenir de la religión civil en el Uruguay, es porque ella es la base (desde los *habitus*, los discursos instituidos sobre el régimen de verdad y otros análisis que se han detallado anteriormente) sobre la que se construye el prototipo de ciudadanía que se ejerce hasta el día de hoy.

En primer lugar, cabe destacar que las memorias colectivas “constituyen relatos o representaciones del pasado elaborados desde el presente, reactualizados, en base a selecciones y reinterpretaciones de elementos significativos de dicho pasado, que se muestran como experiencias y recuerdos compartidos; en este sentido la memoria colectiva es ‘pasado presente’”. (Erice Sebares, 2014, pág. 13)

En esta línea, entre el pasado-presente y como clivaje entre lo “objetivo” y lo “subjetivo” Bourdieu (Rizo, 2006) plantea que las relaciones entre los sujetos situados en el espacio social, por un lado, y las estructuras que los han formado como tales, por el otro, se representan performativamente en las prácticas culturales, que implican la puesta en escena de los *habitus*, la cultura incorporada. En este sentido, el *habitus* es la presencia actuante de todo pasado del que es producto.

Si bien Bourdieu, como se expuso anteriormente hace hincapié en el carácter reproductivo del *habitus* concretamente en lo que se refiere al sistema educativo como vía regia para la transmisión de éstos, también subraya en su definición del concepto la importancia de la “incorporación”, comprendida como la interiorización por parte de los sujetos de las singularidades inscritas en sus condiciones de existencia. Así, la apertura a la reflexividad del agente social y el carácter modificable y adaptable de los *habitus* como recreación mediada por la experiencia del sujeto, es la contracara del determinismo reproductivo. (Rizo, 2006)

Al ser configurado sobre la base de la experiencia compartida pero apropiada de forma singular, el *habitus* es aquello que vincula y a la vez distingue, particulariza y diferencia a cada sujeto. En este sentido, dirá Bourdieu que lo que se “aprende por el cuerpo no es algo que se posee como un saber que se domina, sino que es lo que se es” (Rizo, 2006, pág. 36).

Con referencia a lo que podría plantearse como la modificación de los *habitus* Baró (2006) agrega que “la recuperación de la memoria histórica va a suponer la reconstrucción de unos modelos de identificación que, en lugar de encadenar y

enajenar a los pueblos, les abra el horizonte hacia su liberación y realización.” (pág. 13). Concerniente a lo mencionado, el autor agrega que “desideologizar significa rescatar la experiencia original de los grupos y personas y devolvérsela como dato objetivo, lo cual permitirá formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez del conocimiento adquirido” (pág. 13). “La conciencia como visión del propio ser social y de sus horizontes de acciones posibles transforma al hombre histórico en sujeto” (Zemelman Merino, 2012, pág. 239); y por tanto participar de lo común en tanto sujeto es una práctica subjetivante. De hecho, Guattari (2006) afirma que “la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro de lo social”. (Pág. 46)

Siguiendo este planteo se entiende que los procesos de producción de subjetividad son las diversas formas que tienen los individuos y comunidades para constituirse como sujetos de enunciación, es decir agenciarse en las experiencias colectivas. “La subjetividad es esencialmente social, asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares” (Guattari & Rolnik, 2006, pág. 48).

Estos procesos, tienen de por sí un carácter colectivo (que remite a la performatividad del sujeto-social), nómada (haciendo referencia al desplazamiento, al movimiento del que son resultado) y nunca acabados. “La subjetividad se desprende del modo de vida, que es la forma no natural sino cultural, política e histórica, sujeta a una práctica y a una experiencia concreta” (Vommaro, 2012, pág. 64).

Es por eso que, en este trabajo se prefiere la utilización de la categoría de subjetividad frente a la de identidad como herramientas para el análisis; ya que la identidad en tanto fijación es contraria a la capacidad de movimiento, de devenir.

En este punto se agrega que, la subjetividad adquiere el adjetivo “política” “cuando el sujeto instituido (o sujetado) pone en el centro de su reflexividad el imaginario social y en él, focaliza en forma particular, lo que es común a todos, lo público, lo político y en su expresión procedimental, la política”. (Díaz, Salamanca, & Carmona, 2012, pág. 53)

La reflexión en torno a las subjetividades políticas vuelve a poner a la laicidad en juego en el seno del entramado social si se analizan las reformas jurídicas propuestas por Alvariza y Cruz (2014) como “una serie de reformas liberales” que últimamente han sido implementadas; a saber: la legalización de la unión concubiniaria de parejas homosexuales (2007), aprobación de la ley que legalizó la interrupción voluntaria del

embarazo (2012), la legalización del matrimonio homo-afectivo (2013), entre otras¹³. Como afirman los autores, dichas reformas han sido posibles a partir de una discusión subsanada que pondera en el marco jurídico las cuestiones morales civiles sobre incidencia de las creencias religiosas particulares.

En este sentido, las “conquistas” políticas evidencian la necesidad social de pensar las condiciones que permitan vivir en la diferencia, la pluralidad y la igualdad jurídica como distinto a lo homogéneo. En este punto es interesante plantear un posible revés o desdoblamiento de la laicidad. Como se ha planteado, ésta que en algún momento sirvió para la emancipación del poder religioso apoyada en el discurso homogeneizante a partir del cual contribuyó a la creación de un “nosotros” neutro, hoy son la base sobre la que se cimentan las reformas liberales que han permitido reconocer las diferencias invisibilizadas por este discurso homogeneizador y permiten “Un camino hacia la constitución de ‘poder hacer’ que permita la emancipación del ‘poder sobre’” (Vommaro, 2012, pág. 69).

Es por este camino por el cual la subjetividad se desdobra en subjetividad política. Tal subjetividad política no es un a priori, sino que es “una procesualidad que requiere su configuración a partir de trechos histórico-sociales que vivimos en cuanto sujetos en momentos específicos y que nos permiten asumirnos como sujetos políticos” (Díaz, Salamanca, & Carmona, 2012, pág. 60).

4. Conclusiones.

Como se ha planteado, en el campo de lo político, aunque secularizado y laicizado radicalmente, pueden rastrearse trazas del campo de lo religioso en el sentido que fue anteriormente expuesto. La invitación que hace Baró es la que se quiere trasladar a este trabajo, que desde el análisis teórico explicita los marcos referenciales e intenta develar las micropolíticas que sirven de velos con los que actuar en el cotidiano.

A continuación algunos cabos que se pueden anudar a partir del desarrollo del trabajo:

Primeramente elaborar la hipótesis de que es posible rastrear en la historia de la nación uruguaya un patrón de acción ante las diversas crisis político-sociales, en el que la estrategia es apelar a los mencionados constructos simbólicos de hiperintegración para reactualizar los efectos que esta produce a nivel social.

¹³ Para una ampliación más detallada de las mismas consultar la bibliografía mencionada: Alvariza, R., & Cruz, J. (2014). *Secularización, laicismo y reformas liberales en Uruguay*. Revista de Estudios Jurídicos. N°14, 1-16.

En segundo lugar, en la “lucha” que encarnó el Estado por la legitimación de la verdad, por la ostentación de la misma en sentido foucaultiano¹⁴ que se dirimió en la época de la modernidad, implicó una empresa necesaria para la emancipación política de la sociedad uruguaya; pero como se ha expuesto, esta “cruzada laicizadora” ha generado otro tipo de dominaciones. A este respecto:

En la medida en que los partidos políticos se impusieron como alternativa para el ejercicio de la política, esta se despersonalizó y se naturalizó, lo que implicó su desaparición como práctica social. La política como práctica social no puede apoyarse en partidos políticos sin proyectos diferenciados; la política como derecho y práctica social implica múltiples sujetos políticos en escenarios de contradicción y polémica frente a proyectos diferentes elaborados con amplia participación de la población. (Gonzales Rey, 2012, pág. 27)

Si las condiciones anteriormente mencionadas no se generan, se corre el peligro de caer en una forma silenciosa de actuación del poder y, por tanto, de perpetuación del orden social establecido. En este sentido, el hecho de que la sociedad esté fuertemente estructurada a la sombra de un Parlamento que se erige como un “gran tribunal de alzada” y que las cuestiones sociales que se desarrollan en el ámbito de lo público sean representadas por los actores político partidarios taponean e invalidan el diálogo ciudadano. Para evitar la primacía de la cultura conformista, es necesario medir la ideología finamente deslizada por el control de la opinión pública ejercido por los medios de comunicación de masas y el discurso político nacional e internacional justificativa del sistema. (De la Corte Ibáñez, 2000)

De esto se desprende que es necesario “reconocer una segunda secularización, pero esta vez que contribuya a la desmitificación de los ideales seculares sobre los que la modernidad alzó la secularización inicial” (Velasco, 2006, pág. 39).

Afirma Velasco (2006) que “cuando el nacionalismo se afirma de forma históricamente regresiva y muestra su dimensión etnicista y excluyente, cuando destrona a la religión dogmática e intolerante y se autoconsagra como ‘el Dios de la modernidad’ que impone su verdad” (Pág. 39); obtura otras verdades (otros posibles en palabras de

¹⁴ Foucault define verdad como “el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder”. (Foucault, 1992, pág. 182)

Bourdieu), no favorece al diálogo, y esto lo convierte en la mayor amenaza a la laicidad.

En el caso Uruguayo, es necesario poner en tela de juicio los valores sacros del Estado impuestos en la época inicial de la laicización y consecutiva implantación de la religión civil, aquellos que camuflados por el “sentido común” inhiben los procesos de cambio y transformación social. (Martín-Baró I. , 1985) Así, “la subjetividad política en cuanto acción de reflexividad sobre lo político y la política rompe con los determinismos, abre opciones para la actuación social”. (Díaz, Salamanca, & Carmona, 2012, pág. 54)

Glosario

Ciudadanía:

Calidad de ciudadano, o conjunto de personas de una población o país que reúnen los requisitos para ser considerados como tales, y por lo tanto tienen derechos políticos, fundamentalmente el de elegir y ser elegidos para las funciones gubernamentales, así como las obligaciones correspondientes. Las leyes de cada Estado establecen las condiciones en que se reconoce la ciudadanía. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 77)

A lo largo de la historia, las comunidades políticas, [...] han hecho uso de un amplio rango de formulaciones para definir tanto las formas y criterios de membresía como la clase de derechos repartidos entre sus miembros. A pesar de la diversidad de regímenes de ciudadanía resultantes, parece ser usual el que, sin importar cuán inclusiva o restrictivas sean, los modelos de ciudadanía generen mecanismos específicos a través de los cuales los ciudadanos entienden la comunidad política como una posesión común. La ciudadanía propia de la modernidad surgió como un sistema de repartición de derechos a través del reconocimiento de la esfera pública como espacio de crítica racionalmente argumentada. (Gasic, Narváez, & Quiroz, 2015, pág. 13)

[En los] Estados nacionales [que] fueron imaginados como el tipo de asociación política más civilizado y racional, la ciudadanía nacional ha sido entendida menos como “una responsabilidad, una obligación orgullosamente asumida... [que] como un estatus, un derecho o un conjunto de derechos que se disfrutaban pasivamente (Gasic, Narváez, & Quiroz, 2015, pág. 14)

Estado:

Se trata de un concepto de muy difícil precisión, con múltiples caracterizaciones y cambios a lo largo del tiempo. Las definiciones más clásicas acentúan aspectos sociológicos: “una estructura de dominio, duraderamente renovada a través de un obrar común actualizado representativamente, que ordena en última instancia los actos sociales sobre un determinado territorio”. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 206)

Citando a C. Fayt:

El Estado es la organización del poder político dentro de una comunidad nacional, mediante instituciones objetivas que declaran el Derecho y lo sostienen, conservando el orden por medio de una dirección política y un cuadro administrativo diferenciado. Su estructura tiene como elementos esenciales el poder, el ordenamiento jurídico, la población y el territorio. La soberanía, como cualidad del poder, y el imperio de la ley, como cualidad del ordenamiento jurídico, proporcionan significación y sentido a la estructura”. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 207)

Laicidad:

La laicidad aparece [...] en la historia francesa de la mano de la secularización de la política y reconoce en ella un ámbito autónomo e independiente de lo religioso. (Velasco, 2006, pág. 25)

La laicidad debe entenderse en sus diferentes expresiones históricas y formulaciones teóricas. Ha habido una forma histórica para muchos paradigmática de entender la laicidad, como ha sido la francesa, que se ha plasmado con un necesario, insoluble y triple proceso: de distinción de dominios (asegurando la libertad y soberanía respectivas del Estado, de las Iglesias y de los ciudadanos [...]), de sustracción de la influencia de la Iglesia sobre el Estado y el individuo (desmantelando el régimen de cristiandad e impidiendo que la Iglesia influya en la vida y costumbres de la sociedad) y, finalmente, de exclusión por sustitución (tratando de generar un combate contra la religión, que se considera superstición, en nombre de una nueva y verdadera fe laica, racionalista y emancipada de toda tutela autoritaria). (Velasco, 2006, pág. 24)

Modernidad:

Desde una perspectiva histórica, el advenimiento de la modernidad – es decir, el conjunto de atributos que se consideran propios del mundo moderno – remite al largo proceso y a la diversidad de fenómenos y acontecimientos que desde el s.XVI erosionaron, en Europa, el orden cristiano-medieval. [...] Ahora bien, aunque los comienzos de la modernidad y la transición hacia las estructuras que le son típicas se remontan, así sea aproximadamente, al 1500, puede decirse también que, en sentido estricto, Europa se tornó moderna en el curso de los s XVIII y XIX. Fue en ese período – a través de vicisitudes que incluyeron revoluciones y guerras, así como impulsos restauradores -, con el triunfo del capitalismo como modo de producción dominante y el remplazo del absolutismo por repúblicas liberales o monarquías constitucionales, cuando se produjo la ruptura neta con el tipo de sociedad que las ciencias sociales llamarán, más adelante, “tradicional”. [...] Si bien la modernidad tuvo sus matrices autóctonas en la sociedad y la cultura europeas, la lógica expansiva de esas matrices afectaría a las sociedades y culturas del planeta entero, a través de formas coercitivas o inducidas (es decir, a través de las élites de las comunidades extra-europeas). De cualquier modo, impuesta o propuesta y elegida por las élites, la universalización de los principios constitutivos de la modernidad no tuvo en todas partes los mismos resultados y los mismos frutos.

[...] Si a comienzos del s.XX la modernidad triunfante le confería su unidad al mundo, esa unidad contenía la división entre un grupo de naciones centrales y dominantes, por un lado, y un vasto y abrigado conjunto de sociedades que funcionaban como periferia del núcleo central, por otro. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 393)

Tres elementos que habrán de funcionar como principios organizativos particularmente dinámicos y, por lo menos en ciertos países, lo suficientemente flexibles como para superar sus propias crisis: el capitalismo, la industrialización, y la democracia liberal como régimen político, sobre la base de un Estado-nación. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 394)

Nación:

La idea de nación se asocia por una parte con el concepto de pueblo, y por otra con el de Estado, aunque corresponde distinguirla de ambos. Si bien se trata de una categoría aplicable a las sociedades de otras épocas, adquirió su significación actual en el período de transición al capitalismo, en tanto constituía o reforzaba las instituciones que hicieron posible el desarrollo del Estado y de la sociedad modernos. En la definición usual, se refiere a un grupo humano que, en razón de su historia, valores y rasgos culturales comunes, posee la conciencia de una vinculación solidaria, capaz de sustentar un poder político propio; el concepto abarca generaciones pasadas y futuras además de la actual. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 420)

Política:

El término política deviene de la palabra griega *polis*, referida específicamente a la ciudad y más en general a lo civil, lo público o social. [...] En este caso el fenómeno a analizar es una actividad humana en la cual, de un modo genérico, todos están involucrados. [...] Delimitando la esfera de lo político, suele recordarse que esta actividad tiene por objeto el poder: “toda posibilidad de hacer triunfar la propia voluntad en el seno de una relación social, incluso a pesar de las resistencias” según Webber. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 467)

El poder es siempre una particular combinación de fuerza y consenso. [...] Existe algo así como una aceptación que se da a través de una serie de mecanismos que no se limitan a la esfera estrictamente política. La existencia de una socialización común, de ideas análogas, de instituciones compartidas,

posibilita un marco que asegura la dinámica del poder. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 468)

Religión:

Los estudios críticos actuales del fenómeno religioso tienen como antecedentes la Ilustración en el s.XVIII y el marxismo en el s.XIX. En el primer caso, se identifica el fenómeno religioso con el cristianismo, mostrándolo como una creación humana, como producto histórico que cumple tanto funciones de consuelo como de legitimación e integración del orden social y político. La cristiandad es asociada con el mundo medieval, al cual es necesario superar con “las luces”. El racionalismo se hace cultura dominante. [...] El marxismo profundiza esta crítica. [...] Dirá Marx: “La Religión es la teoría general de este mundo... es la realización fantasmagórica de la esencia humana”. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 514)

Citando a Durkheim, afirman los autores que:

“Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas” [...] Para ser socialmente eficaz, una religión debe encarnarse en un sistema de prácticas y creencias institucionalmente definidas y sancionadas. Toda religión es, así entendida, una organización, incluyendo roles y jerarquías. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 515)

Religión civil:

La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de carga épica a su historia. [...] Ciertamente la religión civil ocupa un lugar estratégico – aunque siempre con fronteras difusas- dentro de ella [la modernidad], como fuente de su legitimación y viabilidad. Es una religión que, aunque pueda invocar en algunos casos a las divinidades y a las fuerzas sobrenaturales, se apoya principalmente en expresiones de sociolatría o politolatría. (Giner, 1993, págs. 26-27)

A este respecto, citando a Rousseau, quien fuera el primero en acuñar el término, Giner (1993) afirma:

Que no hay estado que no haya sido fundado sin que la religión le haya servido de base. No se trata de “la religión del hombre” o interior, sino la del ciudadano. Esta es la que suministra a un país sus dioses y patronos tutelares, sus dogmas, ritos y culto prescrito por la ley. [...] “una profesión de fé puramente civil, cuyos artículos de fe deben ser fijados por el soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel. Sin obligar a nadie a creerlas, podrá desterrar del estado a cualquiera que no las cumpla; puede desterrarlo, no como impío, sino como insociable...”. (Giner, 1993, pág. 30)

Secularización:

En el plano sociopolítico se aplica al fenómeno de independización de la sociedad y del Estado de la sujeción a lo religioso o a la iglesia, y a la transformación de las normas religiosas en principios morales o jurídicos. (Gajardo, Gamba, & Chumbita, 1989, pág. 537)

Referencias

Althusser, L. (2003). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. *Fondo de Cultura Económica*, 115-156.

- Alvariza, R., & Cruz, J. (2014). Secularización, laicismo y reformas liberales en Uruguay. *Revista de Estudios Jurídicos*. N°14, 1-16.
- Ball, S. (1994). *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*. Madrid: Ediciones Morata.
- Barrán, J. (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. Tomo II: El disciplinamiento (1860-1920)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Baubérot, J. (2007). La construcción sociológica de la laicidad en objeto de estudio. En CLAEH, *Interpretar la modernidad religiosa : teorías, conceptos y métodos en América Latina y en Europa* (págs. 11-22). Montevideo: Centro de Economía Humana CLAEH.
- Blancarte, R. (2006). Laicidad: la construcción de un concepto de validez universal. En: Da Costa, N. (Org). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo. XXI* (págs. 43-48). Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana CLAEH.
- Blancarte, R. (2011). *¿Cómo podemos medir la laicidad?* México D.F: Centro de Estudios Sociológicos / Colegio de México.
- Bottomore, T. B., & Marshall, T. H. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (2002). Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. *IEP - Instituto de Estudios Peruanos*, 1-21.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad.*, 29-83.
- Caetano, G. (1991). Notas para una revisión historia sobre la cuestión nacional en el Uruguay. En: Achugar, H. *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo* (págs. 59-78). Montevideo: Trilce.
- Caetano, G. (1996). Lo privado desde lo público. ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario. En J. Barrán, G. Caetano, & T. Porzecanski, *Historias de la vida privada en el Uruguay : Individuo y soledades 1920-1990* (págs. 16-57). Buenos Aires: Taurus.

- Caetano, G. (2004). La instalación pública de la llamada <<Cruz del Papa>> y los perfiles de un debate distinto (1987). En Geymonat, R. (Comp) *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones* (págs. 214-243). Montevideo: La Gotera.
- Caetano, G. (2004). La instalación pública de la llamada <<Cruz del Papa>> y los perfiles de un debate distinto (1987). En Geymonat, R. (Comp) *Las religiones en el Uruguay.* (págs. 214-243). Montevideo: La Gotera.
- Caetano, G. (2006). Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia. En: Da Costa, N. (Org.). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (págs. 121-159). Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana CLAEH.
- Caetano, G. (2007). <<Desprivatización>> de lo religioso y rediscusión de la noción de laicidad. Algunas notas a propósito del caso uruguayo. En: Da Costa, N. (Org.). *Interpretar la modernidad religiosa: Teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa.* (págs. 35-63). Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana CLAEH.
- Caetano, G. (2013). Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista. *Cultura y Religión N°7 (1)*, 116-139.
- Caetano, G., & Geymonat, R. (1996). Ecos y espejos de la privatización de lo religioso en el Uruguay del novecientos. En Barrán, Caetano, & Porzecanski, *Historias de la vida privada en el Uruguay: El nacimiento de la intimidad 1870-1920* (págs. 14-47). Buenos Aires, Argentina.: Taurus.
- Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: "con Bourdieu y contra Bourdieu". *Anduli N°10*, 31-45.
- Casanova, J. (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Da Costa, N. (Org.). (2006). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el s. XXI*. Montevideo: Centro de Economía Humana CLAEH.
- Da Costa, N. (2004). Lo religioso en la sociedad uruguaya. En Geymonat, R. (Comp.). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones.* (págs. 62-70). Montevideo: La Gotera.

- Da Costa, N. (2011). El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 11, núm. 2, 207-220.
- De la Corte Ibáñez, L. (2000). La psicología de Ignacio Martín-Baró como psicología social crítica. Una presentación de su obra. *Revista de Psicología General y Aplicada*. 53 (3), 437-450.
- Díaz, A., Salamanca, L., & Carmona, O. (2012). Biopolítica, subjetividad política y "Falsos Positivos". En Á. Díaz, C. Piedrahita, & P. (. Vommaro, *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (págs. 47-62). Bogotá: CLACSO/Universidad Distrital Francisco José de Caldas/IDEP.
- Erice Sebares, F. (Julio-Diciembre, 2014). Las memorias nacionales: conflictos y límites. *Historiografías*, 10-27.
- Fernández López, J. (S.E). *Hispanoteca. Lengua y cultura*. Obtenido de Foro de consultas - archivo.: Fernández López, J., S.E, Hispanoteca – Lengua y Cultura, Recuperado de: <http://hispanoteca.eu/Foro-preguntas/ARCHIVO-Foro/Religi%C3%B3n-religare-relegere.htm>
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- Gajardo, P., Gamba, S., & Chumbita, H. D. (1989). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Puntosur Editores.
- Gasic, I., Narváez, A., & Quiroz, R. (. (2015). *Reapropiaciones de Henri Lefebvre: crítica, espacio y sociedad urbana*. Santiago de Chile: Editorial Triángulo.
- Geymonat, R. (Comp). (2004). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo: Ediciones La Gotera.
- Geymonat, R., & Sánchez, A. (2004). Iglesia Católica, Estado y Sociedad en el Uruguay del siglo XX. En Geymonat, R. (Comp.). *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. (págs. 11-38). Montevideo: La Gotera.
- Giménez-Béliveau, V. (2007). Espacios transnacionales y pluralización religiosa. Apuestas conceptuales y desafíos metodológicos desde América Latina. En Da Costa, N. (Org.). *Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y*

métodos en América Latina y en Europa. (págs. 23-34). Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana, CLAEH.

Giner, S. (1993). Religión Civil. *REIS. Revista Española de Invesitgaciones Sociológicas*, 23-56.

Gonzales Rey, F. (2012). La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política. En Díaz, Piedrahita, & Vommaro *Et.Al, Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos.* (págs. 11-29). Bogotá: CLACSO - Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

González, F. C. (2012). Lenguajes políticos y construcción de identidades. *Coherencia* 2(2), 39-54.

Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo.* Madrid.: Traficantes de Sueños.

Guigou. (2009). Laicidad en el Uruguay: mitos y transformaciones de la religión civil uruguaya. *Libertades Laicas. Red iberoamericana por las libertades laicas.*, 1-12.

Guigou, N. (2000). De la religión civil: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. *UNESCO/NORDAN/Dpto. de Antropología Social, Montevideo.*, 29-42.

Guigou, N. (2003). *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay. Tesis de Maestría en Antropología Social.* Montevideo: La Gotera.

Guigou, N. (2004). Uma relação difícil: A trama da religião em tempos de política. *Debates do NER Ano 5, N. 6*, 171-179.

Guigou, N. (2006). Religión y política en el Uruguay. En Oro, P. *Religión y Política en el Cono Sur; Argentina, Brasil y Uruguay.* (págs. 157-222). San Pablo: Attar editorial.

Hamui Sutton, L. (2011). La laicidad como hegemonía discursiva. *Revista del Centro de Investigaciones. Vol. 9 Núm. 36 Jul.*, 59-67.

- Martín-Baró. (1990 Vol. IX, N°35). La encuesta de opinión pública como instrumento desideologizador. *Revista de Psicología de El Salvador*, 9-22.
- Martín-Baró, I. (1985). La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica. *Boletín de la AVEPSO*, vol. VIII, núm.3, 3-9.
- Martín-Baró, I. (2006, Vol. 1, N°2). Hacia una psicología de la liberación. *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria.*, 7-14.
- Pareja, C. (1989). *Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya*. Montevideo: Cuadernos del CLAEH N°49 y 51.
- Parker, I. (2000). Humanismo y subjetividad en psicología. *Revista AVESPO*, 85-106.
- Porzecanski, T. (1992). Uruguay a finales del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia. En G. (. Caetano, *Identidad Uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Rizo, M. (2006). Conceptos para pensar lo urbano. El abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. *Bifurcaciones.*, S.E.
- Tognonato, C. (2004). Religión y racionalidad. En Geymonat, R. (Comp.). *La religión en Uruguay. Algunas aproximaciones*. (págs. 111-118). Montevideo: La Gotera.
- Valencia López, O. (Enero 2012). Cultura e identidad en Latinoamérica: teoría de la colonialidad y la creación de sociedades desiguales. *Revista de Investigación Silogismo* , 28-43.
- Velasco, D. (2006). La construcción histórico-ideológica de la laicidad. En Da costa, N. (Org.). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. (págs. 21-42). Montevideo: Centro de Economía Humana CLAEH.
- Vommaro, P. (2012). Los procesos de subjetivación y la construcción territorial: un acercamiento desde experiencias de organizaciones sociales en Buenos Aires.

En Díaz, Piedrahita, & Vommaro *Et. Al, Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (págs. 63-76). Bogotá: CLACSO/Universidad Distrital Francisco José Caldas/IDEP.

Zemelman Merino, H. (2012). Subjetividad y realidad social. En Díaz, Piedrahita, & Vommaro *Et. Al, Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. (págs. 235-246). Bogotá: CLACSO/Universidad Distrital Francisco José de Caldas/IDEP.