

Carolina GREISING DÍAZ

Universidad Católica del Uruguay, Uruguay.

cgreisin@ucu.edu.uy

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-9185-8760>

Recibido: 25/04/2023 - Aceptado: 07/07/2023

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Greising Díaz, Carolina. "Algunas reflexiones a propósito de la "teoría del gueto católico" en el Uruguay laico".

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo, n° 14, (2023): 63-80. <https://doi.org/10.25185/14.4>

Algunas reflexiones a propósito de la "teoría del gueto católico" en el Uruguay laico

Resumen: La perspectiva renovada del concepto de secularización promovida desde hace algunos años por varios científicos sociales -en particular historiadores y sociólogos- ha cuestionado la interpretación clásica en cuanto proceso irreversible y unívoco cuyo desenlace final era la desaparición de la religión o bien su repliegue hacia el ámbito de lo privado. En su lugar, se ha planteado, entre otros asuntos, el carácter multidimensional del concepto, enfatizando la recomposición del campo religioso a través de una nueva dinámica de relacionamiento entre el espacio público, los fieles y "los otros" (liberal, socialista, anarquistas, etc). Esta renovación teórica permitió entonces realizar nuevas lecturas sobre el propio proceso en el Uruguay e interpelar varios abordajes, muchos de ellos profundamente arraigados en la historiografía local, tal como la "teoría del gueto católico". El presente trabajo se propone reflexionar sobre dicho concepto y como éste permeó en las interpretaciones historiográficas sobre el rol del catolicismo -Iglesia y fieles- en el Uruguay laico.

Palabras clave: Catolicismo, Secularización, Laicidad

Reflections about the «theory of the catholic ghetto» in the secular Uruguay.

Abstract: The renewed perspective about the concept of secularization promoted in recent years by various social scientists —particularly historians and sociologists— has questioned the classical interpretation as an irreversible and univocal process whose final goal was the disappearance of religion or its retreat into the private area. Instead, among other issues, the multidimensional nature of the concept has been raised, emphasizing the reconstruction of the religious field through a new relationship dynamic between the public space, the faithful and “the others” (liberal, socialist, anarchist, etc). This theoretical renewal allowed new readings to be made on the process itself in Uruguay, and to question various approaches, many of them deeply rooted in local historiography, such as the “Catholic ghetto theory”. The present article intends to reflect on this concept and how it permeated the historiographic interpretations of the role of Catholicism —the Church and the faithful— in a secular Uruguay.

Keywords: Catholicism, Secularization, Secularism

Algumas reflexões sobre a «teoria do gueto católico» no Uruguai secular

Resumo: A renovada perspectiva do conceito de secularização promovida nos últimos anos por vários cientistas sociais -particularmente historiadores e sociólogos- questionou a interpretação clássica como um processo irreversível e inequívoco cujo resultado final foi o desaparecimento da religião ou sua retração no domínio da privado. Em vez disso, a natureza multidimensional do conceito foi levantada, entre outras questões, enfatizando a recomposição do campo religioso por meio de uma nova dinâmica de relacionamento entre o espaço público, os fiéis e “os outros” (liberais, socialistas, anarquistas etc.). Essa renovação teórica permitiu, então, realizar novas leituras sobre o próprio processo no Uruguai e questionar várias abordagens, muitas delas profundamente enraizadas na historiografia local, como a “teoria do gueto católico”. Este artigo tem como objetivo refletir sobre esse conceito e como ele permeou as interpretações historiográficas sobre o papel do catolicismo -Igreja e fiéis- no Uruguai laico.

Palavras-chaves: Catolicismo, Secularização, Secularismo

La perspectiva renovada del concepto de secularización promovida desde hace algunos años por varios científicos sociales¹ -en particular historiadores y sociólogos- ha cuestionado la interpretación clásica en cuanto proceso irreversible y unívoco cuyo desenlace final era la desaparición de la religión o bien su repliegue hacia el ámbito de lo privado. En su lugar, se ha planteado, entre otros asuntos, el carácter multidimensional del concepto, enfatizando la recomposición del campo religioso a través de una nueva dinámica de relacionamiento entre el espacio público, los fieles y «los otros» (liberal, socialista, anarquistas, etc).

Estos nuevos enfoques interpretativos determinaron la necesidad de reubicar los vínculos entre la modernidad y la religión, descubrir universos variados y complejos en sus instituciones y en los comportamientos de los fieles. En definitiva, como se ha dicho, se tomó distancia del viejo paradigma de la secularización, que tuvo como principales exponentes a Max Weber, Emile Durkheim, Carlos Marx y Auguste Comte entre otros. Este paradigma clásico fue ampliamente difundido en los años sesenta y setenta del siglo XX, asociado a las teorías de la modernización, como ha señalado el historiador británico Hugh McLeod.²

La renovación teórica permitió entonces realizar nuevas lecturas sobre el propio proceso en el Uruguay, y sobre todo poner en diálogo el concepto de secularización con otro concepto, el de laicidad con el que habitualmente se lo confunde. Este ejercicio teórico ha significado reflexionar sobre cuál de los dos se ha ajustado más al itinerario histórico local. En este sentido se considera que para el caso uruguayo es conveniente reforzar el eje laicidad más que el de secularización, a sabiendas de que es un ejercicio complejo pues, en términos generales, hay consenso en afirmar que ambos fenómenos se dieron en forma paralela, al punto de que son utilizados indistintamente. Sin embargo, al recorrer los principales «asuntos» del proceso, es posible observar que buena parte de ellos han referido a medidas que quitaban a la autoridad

1 Algunos autores que han participado de este debate: David Martin; "The secularization Issue: prospect and Reprospect", *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, núm. 3; José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC, Madrid, 1994; Danièle Hervieu-Léger, *La religión pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993; Jeffrey Cox, "Master Narratives of long-terms religious change", en Hugh McLeod y Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003. Para el caso argentino Roberto Di Stefano, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, n° 1, 2011; Valentina Ayrolo, María Elena Barral, y Di Stefano, Roberto (coords). *Catolicismo y Secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, 2012; Miranda Lida, "La Iglesia Católica en las más recientes historiografías de México y Argentina, en *Historia mexicana*, núm. 24, el Colegio de México, abril-junio de 2007.

2 Diego Mauro, Ignacio Martínez. *Secularización, Iglesia y Política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*. (Rosario, N° 4, 2016), 10.

religiosa las instituciones y funciones que tradicionalmente gestionaban, en una acción más vinculada a la idea de laicidad.³

Aplicar el concepto de secularización en forma tajante y sin matices, puede resultar débil, pues sería necesario un estudio más profundo sobre el efectivo comportamiento autónomo de las personas respecto de la autoridad religiosa a partir de las medidas de corte laicista. La utilización de recursos propios de la modernidad por parte de la Iglesia Católica para difundir su propuesta, tales como la participación del pueblo creyente en manifestaciones públicas de la religión, el uso de la radio y folletería en forma masiva, o bien la presencia de religiosas en centros de cuidados hospitalarios, aun cuando éstos fueron laicizados, así como el vínculo entre partidos políticos y trayectorias religiosas, muestran al menos una gama de matices que flexibilizan la interpretación clásica del proceso en cuanto desaparición de lo religioso o bien su repliegue hacia el ámbito exclusivamente privado.

Priorizar el eje laicidad ha implicado tomar como marco interpretativo del proceso la propuesta del sociólogo francés Jean Baubérot sobre los «umbrales de laicidad»⁴ que desarrolló para explicar los alcances del mismo proceso en su país. Las nociones de umbrales y de pacto laico que concibió para interpretar esa historia francesa han sido consideradas útiles para analizar otros casos nacionales, del que el Uruguay no es una excepción.

La aceptación de vivir en el marco de un estado laico por parte de los involucrados, en especial los católicos uruguayos, se dio en forma paulatina, cuando comenzó a visualizarse que la laicidad era una fórmula que garantizaba la convivencia plural y dejaba a la Iglesia libre del Estado. Por ejemplo, el pacto laico a partir de 1919 y de acuerdo con las estrategias que lo fueron moldeando en los años siguientes, implicó la garantía a la libertad de cultos, la tolerancia y la distinción de dominios entre éste y la Iglesia Católica. La laicidad se consolidó entonces como un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas fueron legitimadas por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.⁵ Gracias al renovado marco conceptual y a las investigaciones heurísticas llevadas a cabo desde hace varios años en acervos documentales inexplorados hasta entonces, se han podido interpelar varios abordajes, muchos de ellos profundamente arraigados en la historiografía local.

3 Roberto Di Stefano, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, n° 1, 2011, 5.

4 Jean Baubérot, *Histoire de la laïcité en France*. (Paris: ¿Que sais-je?, 2017)

5 Roberto Blancarte. (2001). "Laicidad y secularización en México". En *Estudios Sociológicos*, vol. XIX núm.3 (2001), p.847.

El gueto católico interpelado

La historiografía uruguaya durante décadas mantuvo como rasgo distintivo una escasa preocupación por incorporar la variable religión en los abordajes de los historiadores. Si bien hoy en día se observa un cambio significativo en ese sentido, para algunos períodos específicos queda aún mucho por hacer. Tal es el caso de la etapa que se inició en el país una vez entrada en vigencia la Constitución de 1919.

Algunos investigadores católicos de notoria trayectoria se dejaron seducir por las interpretaciones clásicas en relación al fenómeno religioso y sumaron a esa mirada los nuevos lineamientos surgidos del Concilio Vaticano II. Éste, a partir de su objetivo de apertura al mundo, buscó el *aggiornamento* de la Iglesia Católica, no solo en sus estructuras, instituciones, lenguaje, formalidades sino en todas las expresiones de la vida católica. Pocos temas vinculados al «mundo terrenal» quedaron por fuera de las decisiones tomadas desde las más altas jerarquías -los Papas Juan XIII y Pablo VI- para quienes además, ya no se trataba de enfrentar a la Modernidad sino de hacerla pasar por la fe, una fe que sin dejar de serlo, debía ser repensada y reformulada a la luz de las exigencias del espíritu crítico moderno. En este sentido, el Concilio introdujo cambios sustanciales en el concepto de Iglesia Católica como «sociedad perfecta», concepto que venía del Concilio Vaticano I.

Esta puesta al día del Concilio tuvo un efecto «fundante»; no solo en materia teológica y eclesiológica, sino en las interpretaciones que muchos intelectuales, en particular católicos como se ha indicado, dieron de la misma Iglesia Católica en los años previos a la reunión cardenalicia. Se comenzó a «leer» a la Iglesia preconiliar a través del prisma del Concilio Vaticano II y de los vínculos que se entendía, eran necesarios establecer con la modernidad que no eran precisamente de enfrentamiento según las posturas de los papas anteriores. Como resultado, se difundió con mucha fuerza la visión de una Iglesia Católica preconiliar en cuanto subcultura rígida dentro de otra cultura secular, que aisló a los hombres del resto de la sociedad con el fin de conservar la verdad en un mundo de pecado y así, alcanzar la salvación sin contacto con ese mundo.⁶

6 Carlos Arboleda Mora, "Ghetto o cruzada. Deslaicizar la laicidad", *Veritas: revista de filosofía y teología*. N°29 (2013).

Quienes difundieron esta interpretación comenzaron a asociar la actitud de la Iglesia y los católicos con la de un *gueto* y al Pontificado de Pío IX y su postura condenatoria al liberalismo considerado por él «el error del siglo», como su punto de partida. Esta creencia se explicaba por el propio desarrollo político de los Estados Vaticanos que culminaron en la pérdida del rol del papa como jefe de estado. Se apoyó en la corriente más conservadora –ultramontana– dentro de la Iglesia porque lo consideraba necesario para restaurar la vida católica y el mejor medio para reagrupar a todas las fuerzas vivas del catolicismo y así enfrentarse a la creciente oleada liberal anti cristiana.⁷

En este contexto, desde la jerarquía papal se asoció revolución con la destrucción de todos los valores cristianos tradicionales, fue imposible lograr para la Iglesia la protección del Estado y al mismo tiempo la plena libertad que tanto preocupaba. Por eso la jerarquía de la Iglesia Católica presentó serios obstáculos para adaptarse a la evolución política y social que caracterizó al siglo XIX. También se tenía la percepción profunda de que era necesario defender, frente a una sociedad seducida por un concepto exclusivamente científico del progreso, la primacía del «orden natural» de la visión bíblica del hombre y de la historia de la salvación⁸. Esta postura alimentó las hostilidades hacia la Iglesia Católica por parte de todos los que no querían renegar de la civilización moderna.

El pontificado de León XIII mantuvo una política más conciliadora con el liberalismo y promovió una concepción moderna de la forma en que la Iglesia debía influir en la sociedad⁹, sin embargo, bajo el pontificado de Pío X (1903-1914) se retomó la postura de Pío IX en cuanto a la defensa católica frente a un mundo hostil. En su Carta Encíclica *Pascendi Sobre las Doctrinas Modernistas*¹⁰ del 8 de setiembre de 1907 el papa hizo explícito su pensamiento en relación con lo que consideraba eran errores y herejías que ponían en peligro la existencia misma de la Iglesia Católica. Sin embargo, un leve cambio se produjo a partir de los pontificados de Benedicto XV (1914-1922) y Pío XI (1922-1936) en cuanto a que ambos asumieron una postura menos intransigente respecto, al menos, de los problemas sociales. Por ejemplo, Pío XI fue claro en señalar que la «la nueva cristiandad» debía renunciar a las formas institucionales del

7 Lodewijk, Rogier, Roger Aubert, Jhon Tracy Ellis, Jo Bruls, P.E. Crunican, Joseph Aijar, y F.B Pike. *Nueva Historia de la Iglesia*. (Madrid: Cristiandad, 1977), 17.

8 Rogier et al, *Nueva Historia de la Iglesia*, 18.

9 Arboleda Mora, “Ghetto o cruzada. Deslaicizar la laicidad”, 21.

10 Encíclica Pascendi Sobre las Doctrinas Modernistas http://w2.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html, [Consulta 15 de diciembre de 2016]

Antiguo Régimen y suscitar un nuevo espíritu cristiano en las sociedades contemporáneas. Tal fue el programa que trazó en la Encíclica *Ubi Arcano. La paz de Cristo en el Reino de Cristo* (23 de diciembre de 1922)¹¹ en la que plasmó la idea de la Acción Social.

Sin embargo, la conjunción de las interpretaciones clásicas de la secularización y la lectura que desde el mismo catolicismo se hizo sobre esta Iglesia preconiliar, sumado a la escasa investigación heurística, determinaron por parte de algunos intelectuales el mantenimiento de una concepción rígida respecto del lugar de los católicos y el catolicismo en el mundo occidental. Efectivamente a partir del Concilio Vaticano II, algunos renombrados intelectuales católicos uruguayos analizaron las características de la Iglesia Católica preconiliar en el país y construyeron un relato explicativo acerca de la postura que la Iglesia y los católicos tomaron luego de la separación constitucional.

Comenzaron a hablar del *gueto católico*, de la *campana de cristal* como refugio y destino manifiesto auto impuesto para mantenerse a salvo, de repliegue, en el entendido de que durante esos años los católicos asumieron una actitud defensiva, de baluarte cerrado desde donde defender sus creencias atacadas ante un entorno que se volvía cada vez más hostil. Dicha categoría alcanzó tal repercusión al punto de permear en todas las miradas historiográficas y sociológicas sobre la Iglesia y el catolicismo uruguayo que se desarrollaron posteriormente. De esta forma el mito del *gueto*, que nació bajo el ala de los mismos católicos, sustentado por las teorías clásicas de la secularización en boga en ese momento, en cuanto proceso unidireccional hacia la desaparición delo religioso de la esfera pública, y la mirada historiográfica predominantemente laica de nuestra historia, se conjugaron para consolidar dicha interpretación como una verdad indiscutible.

Los padres fundadores de la «teoría del gueto católico»

Alberto Methol Feré, Patricio Rodé y Juan Luis Segundo J.L fueron los precursores de la *teoría del gueto* en los años sesenta en el Uruguay. Los tres además fueron formados durante su infancia y juventud dentro de los cánones

11 Encíclica Ubi Arcano. La paz de Cristo en el Reino de Cristo http://www.mercaba.org/PIO%20XI/ubi_arcano.htm, [Consulta 15 de diciembre de 2016]

de la Iglesia preconiliar a la que obviamente tildaron de *tradicional*, por lo que la experiencia personal de estos intelectuales entre dos momentos claves de la Historia de la Iglesia Católica universal jugó un papel fundamental a la hora de elaborar dicho marco interpretativo. Patricio Rodé¹² lo expresó en forma clara cuando reconoció expresamente haber sido formado en un catolicismo que definió además de *tradicional*, *individualista* para luego, a la luz del Concilio, abandonar tales características y en su lugar adoptar el modelo de la solidaridad, de la comunidad y de la socialización. Según sus palabras, esa categoría fundamental que nacía en el ambiente exigía y servía de base «para que los cristianos descubramos qué profundas raíces tiene en el evangelio la comunidad, una comunidad fraternal, viva, centrada en la palabra de Dios. Nuestra religión de opción personal se hace una religión comunitaria, bajo el primado de la caridad»¹³. No debe resultar extraño entonces que a partir de esta vivencia personal del cambio radical entre un modelo de catolicismo y otro, los intelectuales católicos se hayan sentido obligados a repensar la realidad de la Iglesia nacional a la que identificaban con una estructura de poder y de gobierno.

En la misma línea interpretativa y autorreferencial en cuanto a su experiencia de vida, el P. Juan Luis Segundo S.J.¹⁴ también cultivó el mito del *gueto católico*. Desde su óptica a partir de los años veinte y más aún en los treinta, el eje de poder de la Iglesia estaba dominado por la Santa Sede, desde donde se dictaban las directivas a la jerarquía eclesiástica y al laicado que debía mantener un vínculo estrecho con aquella y por ende, escasa libertad de acción. De esta forma los esfuerzos se consagraron casi únicamente a la acción anti liberal en el campo temporal, con el objetivo de defender a la civilización cristiana y de mantener los derechos de la Iglesia en el país. El P. Juan Luis Segundo S.J. expresó su parecer en los siguientes términos: «es importante observar que, ante el fracaso del intento de mantener la confesionalidad de las estructuras temporales nacionales, se aprovechó del respeto liberal por el sector privado para edificar allí una sociedad católica en miniatura en medio de la otra»¹⁵. Definió al gueto como las estructuras temporales confesionales que abarcaban toda la vida cotidiana: colegios, instituciones recreativas para la juventud, asistencia médica, empresas, obras sociales, partido político, prensa. Y agregaba: «dentro de esa gigantesca campaña de cristal, el católico

12 Patricio Rodé. "Promoción del laicado", (Montevideo: Cursos de Complementación Cristiana, 1963).

13 Rodé, "Promoción del laicado", 34.

14 Juan Luis Segundo SJ, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, (Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962).

15 Segundo SJ, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 24 y 25.

formado para ser mayoría y para vivir en un país confesional, parapeta su fe y su vida contra el ambiente laicizado, cultiva su conciencia de ser el auténtico continuador del Uruguay que nació católico, e insensiblemente se separa del resto del país»¹⁶.

En 1969 ambos intelectuales, Segundo y Rodé publicaron un trabajo conjunto, *Presencia de la Iglesia* que se constituyó, junto a la obra de Alberto Methol Ferré, en las referencias indispensables y únicas sobre la historia de la Iglesia en el Uruguay y como se ha señalado, sus interpretaciones fueron las dominantes, tanto en autores católicos como aconfesionales. En ese texto afirmaban que la separación constitucional había inaugurado para la Iglesia una nueva manera de presencia en el país, en un contexto religiosamente dividido, afincado en el sector privado y en minoría numérica¹⁷. En este marco, si bien los autores reconocían que la Iglesia de alguna manera había continuado participando del quehacer nacional a través de las instituciones, las obras y los movimientos, destacaban la actitud de «preservación de los ya católicos, encuadrándolos en estructuras confesionales, *pequeña cristiandad privada* enclavada en un país laicista, *fortaleza sitiada y campana de cristab*»¹⁸. Precisamente fueron estas últimas expresiones las que reiteradamente se utilizaron por quienes posteriormente retomaron los estudios sobre secularización y laicidad en el país.

Rodé y Segundo J.L. consideraban que la Iglesia Católica tenía «mediaciones de presencia» en la sociedad uruguaya, que no eran otras que las mencionadas estructuras confesionales con las que Rodé habían definido al gueto: la escuela católica, la propaganda ideológica- tribuna y prensa- y la apelación al naciente proletariado industrial a través de los Círculos Obreros y los primeros sindicatos. Sin embargo, en su planteo solamente se referían al desarrollo de estas presencias a fines del siglo XIX y la primera década del XX, sin indagar en sus continuidades durante los años veinte, claves para interpelar al *gueto*, período en el que se habría consolidado «la campana de cristal». Luego sí retoman el análisis en los años treinta, con la presencia de la Acción Católica, la crisis interna dentro del catolicismo a raíz del golpe de Estado de Terra y las opciones en función del totalitarismo de la época.

16 Segundo SJ, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 32.

17 Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, *Presencia de la Iglesia en el Uruguay*, (Montevideo: Enciclopedia Uruguaya, N°37), 1969, 125.

18 Juan Luis Segundo y Patricio Rodé, *Presencia de la Iglesia en el Uruguay*, 126.

Por su parte, el connotado intelectual católico Alberto Methol Ferre, en su obra «*Las corrientes religiosas*»¹⁹ se propuso esbozar un mapa de las dinámicas religiosas en el país hasta la fecha de la publicación, iniciando el recorrido en los orígenes de la cristiandad indiana. En el apartado final denominado La secularización institucionaliza el pluralismo», Methol Ferré expone su hipótesis del rol de la Iglesia y los católicos luego de la separación constitucional, postura que también fue recogida por otros intelectuales.

Al igual que Segundo J.L. y Rodé, Methol Ferré fue «hijo» del Concilio Vaticano II y, como ellos, acuñó la idea del gueto a partir de los años veinte, con una Iglesia replegada sobre sí misma, centrada en la práctica sacramental y en la vida cristiana personal, alejada de la realidad y ejerciendo su liderazgo en el pequeño mundo paralelo del «catolicismo asediado»²⁰. Pero como ocurrió en los análisis de los otros dos intelectuales católicos, tampoco Methol Ferré aportó en cuanto a investigaciones históricas sobre el período para fundamentar sus afirmaciones. Es que no podían hacerlo dado su carácter de testigos presenciales y formados en aquella lógica de la Iglesia pre conciliar. Prueba de ello son las menciones, como únicas manifestaciones públicas del catolicismo a las procesiones de Corpus Christi y alguna peregrinación, y la oficialización de la Acción Católica en 1934, que desde su óptica tampoco había traído variantes importantes. En su análisis nada se menciona sobre la tarea de reconstrucción de la Iglesia separada, y sorprendentemente tampoco reivindica el rol de intermediación entre los laicos y laicas durante ese período. No se profundizó en la labor de personajes y redes católicas diseminadas por todo el país que trabajaron en favor de *la causa* en momentos muy críticos para la interna del catolicismo. Por el contrario solo veía personalidades aisladas, singulares que no habían logrado una presencia generacional activa, como si lo habían hecho a su entender Mons. Soler, Juan Zorrilla de San Marín o Francisco Bauzá para el 900²¹. Así dio forma a la visión de un catolicismo (Iglesia y fieles) en letargo que incluso calificó de «manso statu quo»²², en una actitud recogida y recatada frente al nuevo status constitucional.

No debe perderse de vista que las interpretaciones en cuanto al gueto y al «reposo» del catolicismo uruguayo provienen de hombres sumamente comprometidos con los cambios a partir del Concilio Vaticano II. Como nuevos militantes de *la causa*, ahora renovada, se vieron obligados a salir de

19 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, (Montevideo: Colección Nuestra Tierra, n.º 35,1969).

20 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 51.

21 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 57-58.

22 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 40.

lo que entendían era el encierro dentro de la *campana de cristal* y abocarse a las nuevas problemáticas y desafíos que se planteaban. Methol Ferré no pudo expresar en forma más clara esta visión: «a la privatización de la vida religiosa, al repliegue sobre sí que generó en la Iglesia el proceso de separación del Estado, sigue ahora un movimiento de retorno a lo público, de lucha por su conservación, sigue ahora la conciencia de que está al servicio de los hombres y no de sí misma. Servir a Cristo es servir a los demás. De ahí que la nueva situación histórica le haga trascender su “confesionalismo”, propio de tiempos en que se sentía amenazada»²³. En esta visión impregnada del espíritu conciliar, servir a Cristo, era servir a la comunidad y de ella a los más pobres. Si se miraba a la Iglesia de Pio XI desde el discurso en los años veinte desde ese lugar, resultaban más que justificadas esas conclusiones. Pero sin una base empírica, la teoría del gueto no resultaba del todo explicativa.

Los continuadores

Como se había mencionado las interpretaciones de Segundo S.J., Rodé y Methol Ferré fueron tomadas por otros intelectuales, transformándolas en miradas hegemónicas y mitos fundantes. Algunos provenían de las mismas filas del catolicismo, otros representaban al pensamiento laico. Aunque todos con la misma debilidad para juzgar el período: la ausencia de datos empíricos arrojados por investigaciones históricas.

Enrique Sobrado en 1969 publicó «La Iglesia uruguaya entre el pueblo y la oligarquía». En la línea de los tres intelectuales mencionados, también adscribió a la teoría del gueto, aunque marcó su comienzo mucho antes de la separación, a partir del último cuarto del siglo XIX. Para este autor, como consecuencia de la pérdida de influencia de los católicos en la universidad por la llegada del positivismo, sumada la prédica de Varela en favor de la escuela laica y la propaganda anticlerical por parte del elenco gobernante, se habría generado un sentimiento de aislamiento que hizo a los católicos crear «formas sociales de protección grupal, adoptando la configuración de gueto»²⁴. Para el autor las formas de presencia de la Iglesia en ese contexto hostil eran los componentes del gueto: escuelas católicas, el Club Católico, el periódico El

23 Alberto Methol Ferré. *Las corrientes religiosas*, 56.

24 Enrique Sobrado, *Entre pueblo y oligarquía*, (Montevideo: Editorial Alfa, 1969), 17.

Bien Público, el cual según su óptica además de brindar toda la información religiosa a la comunidad, daba una visión del mundo reducida.

Tampoco profundizaba en los años veinte, pues su objetivo estaba centrado en las transformaciones de la Iglesia en los años sesenta. Por ello, tal vez, para justificar su mirada sesentista afirmaba, sin ninguna base empírica, que, a partir de 1919, calmada «la borrasca» por la nueva situación constitucional, se pensó que «la temida catástrofe no era tal y la Iglesia se preparó para una vida de diáspora, mediante una actitud misional»²⁵. Esta actitud misional la identificaba con grupos de acción social, como Emaús y Betania o la participación de católicos, que más allá del confesionalismo, militaron activamente en movimientos gremiales, estudiantiles y corporativistas.²⁶

Por su parte Galo R. Martínez Arona publicó en 1966 un texto que tituló «Función de la Iglesia en la cultura nacional. Enseñanza católica, ¿para qué?», donde también plantea la teoría del gueto. La vincula con la actitud que la Iglesia y los católicos asumieron a partir del obispado de Mariano Soler en relación con los cambios impuestos por la modernidad. Desde su óptica, las jerarcas optaron por la imposición autoritaria y el rechazo tajante y no por la comprensión, el análisis y el diálogo, en una actitud local que era reflejo de la iglesia universal y del Papa acorralado por las vicisitudes políticas²⁷.

El autor, también formado en el marco de la Iglesia preconiliar, aportaba un elemento más para fundamentar su posición en contra de la intransigencia con la que la Iglesia de su época había asumido los cambios: «esta situación se reflejó entre nosotros más sensiblemente por la circunstancia de que los adalides de la ortodoxia eran los jóvenes sacerdotes formados en Roma y recién llegados, con la visión acuciante ante sus ojos, del derrumbe del poder temporal del papado».²⁸ De esta forma los liderazgos asumidos por personajes ilustres, tales como Soler y el mismo Zorrilla de San Martín, habían diseñado una estrategia de defensa en dos niveles, pero con el mismo objetivo, que era, según su óptica, mantener un catolicismo cerrado sobre sí mismo e intransigente. Un nivel de esfuerzo se dirigía, por un lado, a regenerar a la sociedad de la desidia por medio de persuasión y, por otro, procuraba salvar del naufragio a los verdaderos católicos, creando una intrincada red de obras que los preservara de la catástrofe, pero que en definitiva los mantuvo «prisioneros» y ajenos al mundo real. De esta forma la sociedad uruguaya

25 Enrique Sobrado, *Entre pueblo y oligarquía*, 24.

26 Enrique Sobrado, *Entre pueblo y oligarquía*, 25.

27 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional* (Montevideo: Ediciones APOCE, 1966), 15.

28 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*, 16.

había asistido a una progresiva descristianización, mientras avanzaba la nueva «religión del provenir»²⁹, mucho más atractiva que el catolicismo.

Para el autor, en este nuevo contexto, las oportunidades que abría el Concilio Vaticano II eran infinitas, ya que los católicos eran llamados a una dimensión desconocida, la del sufrimiento humano, para encontrar allí los verdaderos valores que los transformarían y los acercarían mucho más a Cristo. Esta actitud había encontrado forma y conciencia plena en la Iglesia universal a través del Concilio Vaticano II.³⁰

En la misma línea, pero desde una perspectiva protestante Julio de Santa Ana³¹ insistió en la creación de «espíritu de gueto, de encerramiento, de temor hacia lo no cristiano» que influyó, según el autor, en la ausencia de la Iglesia en los resortes vitales de la vida uruguaya.

Los autores mencionados coincidían en reconocer una vasta red de estructuras confesionales de las que los católicos formaban parte. Sin embargo, las veían como instrumentos del *gueto* para defenderse y apartarse de un afuera hostil más que abreviar en un acercamiento al mismo. Por ello fueron muy críticos con el discurso de las jerarquías por considerarlo demasiado autorreferenciales y dirigidos a los católicos exclusivamente, en una lógica que buscaba *salvar a los salvados*.

Lo que estos intelectuales no visualizaban, por su contemporaneidad con los hechos, fue la frontera entre el gueto en el discurso y el gueto en la práctica. Y es en este último aspecto en que la teoría resulta escasamente explicativa. Lo que el relevamiento heurístico realizado para otras investigaciones, ha permitido identificar con claridad que los católicos, una vez «liberados» del Estado, mantuvieron las mismas formas de presencia que en el período anterior, y, en muchos casos las fortalecieron, pero para presentarse como una opción alternativa a la liberal, la socialista, la anarquista. Emplearon, como éstos, los mismos recursos que la modernidad le ponía al alcance, salvo que el discurso sí era conservador porque esos eran los lineamientos de la Iglesia universal. Si se quiso ver en esta forma de concebir la acción social católica como una sociedad paralela, entonces habría que pensar en varias -liberal, socialista, anarquista- conviviendo en el mismo espacio. Muy probablemente

29 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*, 49.

30 Galo Martínez Arona, *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*, 49.

31 Julio De Santa Ana, "El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes". *Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya* (82-105) (Montevideo: Centro de Estudios Cristianos de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 1965).

la falta de investigación llevó a considerar que el discurso del *gueto* también recaía en las acciones de los católicos.

En definitiva, la teoría del *gueto* se estructuró en el marco de los nuevos lineamientos impuestos a partir del Concilio Vaticano II, a lo que se sumó la vigencia del paradigma clásico de la secularización y la ausencia de trabajo heurístico sobre el período. De ahí que, a la luz de las corrientes revisionistas sobre la secularización y la laicidad a nivel global, más evidencia empírica a nivel local, habilitan una revisión de ambos fenómenos como se pretende abordar en adelante.

En los años siguientes estas interpretaciones fueron utilizadas por quienes retomaron los estudios sobre secularización y laicidad. Tal fue el caso de Gerardo Caetano y Roger Geyonat, autores de la obra clásica «La secularización uruguaya». Consideraron también que en la década del Centenario (los años veinte del siglo XX) el modelo de privatización de lo religioso institucional ya estaba implementado en la sociedad local y, por tanto, la religión era un asunto privado. Si bien afirmaban que el repliegue católico no debía asimilarse a una ausencia absoluta de las manifestaciones religiosas en el espacio público (y mencionaban episodios concretos), entendían que éstas se trataban de expresiones cada vez más puntuales y reiterativas.³²

La obra clásica de los autores citados se extiende hasta el año 1919. En la tercera parte del libro desarrollaron *La Iglesia gueto y sus alcances: repliegue y disciplinamiento*. Allí, fieles a la interpretación clásica de la secularización, afirmaron el progresivo repliegue y la gradual descatalogización del espacio público, señalando drásticamente que la Iglesia se transformó en una institución autorreferida y guetizada, claramente funcional al modelo privatizador de lo religioso.³³ Incluso afirmaban que la institución se había «batllistizado», concepto al que identificaban con una suerte de secularización interna. No sorprende entonces que, a partir de estas interpretaciones, todas las acciones llevadas a cabo por los católicos en el período hayan sido vistas desde el repliegue y que las numerosas asociaciones en las que participaban los laicos fueran definidas por estos autores como «la columna vertebral» del gueto,³⁴ disciplinados y obedientes a las autoridades, quienes también revestían similares características.

32 Gerardo Caetano y Roger Geyonat, *La secularización uruguaya*, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso», (Montevideo: Taurus, 1997), 18.

33 Gerardo Caetano y Roger Geyonat, *La secularización uruguaya*, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso», 136.

34 Gerardo Caetano y Roger Geyonat, *La secularización uruguaya*, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso», 148.

Algunas reflexiones finales.

La visión del historiador Christopher Clark³⁵ sobre los vínculos entre religión y modernidad en Europa a fines del siglo XIX ha aportado desde el punto de vista teórico renovados insumos para interpelar *el gueto* a nivel local. Dicho historiador se ha levantado contra aquellas interpretaciones que según su óptica aún persisten, en cuanto a ver el fenómeno del «revival» del catolicismo como un desvío o una distracción de la norma en el proceso irreversible de la secularización. En esa mirada, la historia del renacimiento del catolicismo y su movilización operaba total o parcialmente separado de la historia europea de la modernidad, como si habitara simultáneamente en un mundo paralelo.

Frente a esta interpretación, Clark ha propuesto la idea de recomposición en el marco de lo que ha denominado como «Nuevo Catolicismo» (*“New Catholicism”*), en el que, si bien hubo «construcción del enemigo», al mismo tiempo desarrolló varios rasgos modernos en el proceso de esa construcción. En otras palabras, para el autor, este *nuevo catolicismo* adoptó las mismas estrategias de cualquier otro movimiento político de entonces – liberalismo, anticlericalismo, socialismo- tales como las redes de asociaciones voluntarias, los diarios y medios de comunicación en general, las demostraciones de masas, el fomento a la participación pública de las mujeres. Al igual que sus contemporáneos los socialistas y liberales, el Nuevo Catolicismo también estuvo profundamente implicado en el diseño de identidades colectivas que remodelaron las culturas políticas en Europa. Para Clark los vínculos entre estos «artefactos» políticos deberían ser vistos más en términos de programas competitivos frente a los cambios políticos y sociales.

La historiografía del fenómeno religioso en la Argentina es muy amplia en cuanto trabajos y reflexiones sobre las miradas renovadas del proceso de secularización y laicización. Son varios los autores y listarlos a todos excede los objetivos de este trabajo. No obstante es indispensable mencionar a Roberto Di Stefano, Miranda Lida, Diego Mauro, José Zanca, Ignacio Martínez, Alejandra Betolotto, Gardenia Vidal, Lucía Santos Lepera entre muchos otros más.

Resulta evidente que el concepto de recomposición le inyecta dinamismo al accionar de los católicos en ese contexto que tradicionalmente ha sido

35 Christopher Clark y Kaiser Wolfram, *Culture wars: secular/catholic conflict 19 century*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

visto como de enfrentamiento contra la civilización moderna y al resguardo de ella en un gueto. De allí que se haya comenzado a desarrollar en el país³⁶, nuevos campos de interpretación del fenómeno histórico de la laicidad. A modo de ejemplo podría citarse el caso la implementación de la devoción del Sagrado Corazón y el movimiento popular que se generó en su entorno, como un escenario privilegiado desde donde observar cómo los nuevos comportamientos de la sociedad de masas también permearon en los católicos uruguayos de la república recién consagrada laica. En esta misma línea cabe mencionar el complejo entramado de redes de acción social que los católicos desplegaron en toda la República, fundamentalmente a través de la Unión Social y la organización años tras año de las Semanas Sociales en las que ningún tema de la agenda pública quedaron fuera de sus agendas de discusión; o bien la Unión Económica, institución que fomentó, entre otras acciones el sindicalismo cristiano. Asimismo, la acción pública de la Liga de Damas Católicas a través de sus más de 300 centros diseminados por todo el país les garantizaron a las mujeres un espacio invaluable de vínculo con la sociedad civil, lejos de una posición de repliegue o confinadas al confesionario.³⁷ Por último cabe mencionar que los vínculos entre la Iglesia Católica y el devenir político en el Uruguay, a pesar del nuevo status constitucional no se rompió, muy por el contrario la jerarquía católica de la mano de la diplomacia vaticana, supieron aprovechar cada momento político favorable para recomponer el diálogo.

Si bien es innegable que la laicidad que se consolidó en el país fue de corte liberal y que las autonomías de las esferas seculares respecto de la religión fueron obvias, ello no implicó ni la desaparición de la religión ni su exclusión de la vida pública. Precisamente recientes investigaciones han mostrado cómo los católicos, Iglesia y fieles, estructuraron su supervivencia en un contexto nuevo, definido por el status constitucional que entró en vigencia en 1919. Lejos de asumir una actitud de letargo y encierro, se encontraron en medio

36 Susana Monreal, "Educatrices viajeras: religiosas francesas e italianas en Uruguay en la segunda mitad del siglo XIX", en: Silvia Facal Santiago (ed.), *Tierra de encrucijadas migratorias del pasado y del presente*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012; Lorena García Mourelle, "La Juventud Obrera Católica (JOC) y sus relaciones con el movimiento obrero en Uruguay (1938-1960)", Trabajo presentado en las X Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, Udelar, Montevideo, 13-14 de setiembre de 2011; , Sebastián Hernández, "La Iglesia uruguaya y el XXXII Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires (1934)". Ponencia presentada en IV Jornadas de Catolicismo y Sociedad de Masas en Argentina, celebradas en la Universidad de Mar del Plata, el 21 y 22 de mayo de 2015.

37 Excede el objetivo de este artículo desarrollar más ejemplos de las prácticas del catolicismo en entreguerras que permiten cuestionar el concepto de gueto. Para ello cfr. Carolina Greising. "Católicos en la República laica. Uruguay 1916-1934". Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Católica Argentina (defendida en octubre de 2020). La misma se encuentra en proceso de publicación.

de un espacio complejo, en el que, para salir fortalecidos, era necesario actuar e intervenir. La buena noticia es que, desde el campo historiográfico queda mucho por investigar y reflexionar.

Referencias bibliográficas

- Arboleda Mora, C. "Ghetto o cruzada. Deslaicizar la laicidad", *Veritas: revista de filosofía y teología*. N°29, 2013(2013)
- Baubérot, J. *Histoire de la laïcité en France*. Paris: Que sais-je?, 2017.
- Blancarte, R. "Laicidad y secularización en México". En *Estudios Sociológicos*, vol. XIX núm.3. El Colegio de México, A.C. México, 2001.
- Caetano, G. y Geymonat, R. *La secularización uruguaya, I. «Catolicismo y privatización de lo religioso»*. Montevideo: Taurus, 1997.
- Clark, CH. y Wolfram, K. *Culture wars: secular/catholic conflict 19 century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- De Santa Ana, J. *El proceso de secularización en el Uruguay: sus causas y resultantes. Aspectos religiosos de la sociedad uruguaya* (82-105), Montevideo: Centro de Estudios Cristianos de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 1965.
- Di Stefano, R.. "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol*, vol.15, n° 1, 2011
- Lodewijk, R, Aubert R, Tracy Ellis J, Bruls, J, Crunican, P.E, Aijar, J y Pike F.B. *Nueva Historia de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Martinez Arona, G. *Función de la Iglesia en la Cultura Nacional*. Montevideo: Ediciones APOCE, 1966.
- Mauro, D. y Martínez, I. *Secularización, Iglesia y Política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*. Rosario, N° 4, 2016.
- Methol Ferré, A. *Las corrientes religiosas*. Montevideo: Colección Nuestra Tierra, n.º 35, 1969.
- Rode, P. *Promoción del laicado*, Montevideo: Cursos de Complementación Cristiana, 1963.

Rodé, P. y Segundo J.L. *Presencia de la Iglesia en el Uruguay*, Enciclopedia Uruguaya, Montevideo N°37, 1969.

Segundo, J.L. *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Montevideo: Barreiro y Ramos, 1962.

Sobrado, E. *Entre pueblo y oligarquía*, Montevideo: Editorial Alfa, 1969.