

Protestantismo y racionalismo en el Uruguay (1865-1880): La «cuestión religiosa» como problema nacional.

Norman Rubén Amestoy
(Argentina)

El ingreso del metodismo en el Uruguay estuvo rodeado de una serie de hechos significativos que bien podrían cambiar la comprensión acerca de la difusión del protestantismo si se los encuadra en un marco analítico adecuado. La historiografía religiosa de hecho se ha preocupado más por exaltar el accionar de sus dirigentes, que en reflexionar sobre los vínculos de éstos y sus asociaciones eclesiológicas con otras sociedades políticas, filantrópicas o sociales que favorecieron su inserción en el contexto rioplatense.

Estas conexiones generalmente han sido relativizadas o disimuladas en el intento por priorizar los motivos religiosos y la grandeza de los «*héroes de fe*»¹. Sin embargo, nuestra percepción se ve modificada cuando seguimos de cerca la red de relaciones que propiciaron el acceso de la sociedad religiosa. Repentinamente en 1868 Andrés Murray Milne fue trasladado de la ciudad de Rosario (Santa Fe) a Montevideo, quedando al frente de la Sociedad Bíblica Americana en la cual se desempeñaba desde 1864. Al parecer fue la inestabilidad política la principal motivación que tuvo la misión para su transferencia. Una vez establecido, inició reuniones de predicación y escuela dominical y, al año de actividad, la obra fue visitada por el superintendente Dr. G. Goodfellow. Este realizó diversas predicaciones entre marineros y también en la Escuela de los Masones Libres. Los resultados alcanzados durante las conferencias y el interés despertado entre «*los uruguayos*» fueron motivo suficiente para decidir la visita del pastor Juan F. Thomson, activo predicador y polemista. Con todo, la razón de peso que motivó una actividad estable y regular fue el ofrecimiento de «*varios caballeros*» de cooperar con el sostén de un ministro, siempre y cuando fuera el «*joven predicador*» J. F. Thomson.

Estas informaciones, a pesar de su lenguaje velado, ligan la presencia del metodismo en Montevideo no sólo al propio interés de la sociedad misionera por establecerse en dicho campo, sino también al expresado por la masonería.

¹ Un caso paradigmático de esta modalidad lo hallamos en Daniel Monti, quien al referirse al comienzo de la obra en Montevideo, señala: "*Este renovado interés fue fruto mediato de la labor silenciosa, intensa, del colportor, quien es, en la tarea de la predicación del evangelio lo que el arador en el laboreo del campo: Levantando el suelo, con su corazón puesto en él, clava hondo la reja para voltear la tierra, destruir las malezas boleando las raíces al sol, a fin de que la simiente caiga en amelgas debidamente preparadas. Ese colportor fue Andrés M. Milne...*" Daniel Monti, *Ubicación del Metodismo en el Río de la Plata*, La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 50.

Por otro lado, conviene prestar atención a otro factor descuidado en la historiografía religiosa, como lo son las condiciones contextuales que provocaron la atención de los dirigentes misioneros. Como hipótesis de trabajo queremos mostrar cómo la aparición del metodismo se produjo en un momento donde la «cuestión religiosa», a pesar de la breve distensión que sufrió entre 1867-1870, se instaló como tema nacional. La polémica en torno de lo religioso y sobre todo el anticatolicismo ya se habían expresado con intensidad a raíz de la aparición de *La Revista Literaria*. Sin embargo, habría que esperar hasta 1871 para que en el seno del *Club Universitario* se retomase el tema. A nuestro entender, el metodismo vino a sumarse y a reforzar la controversia anticlerical, ya que, de hecho, asumiría una participación protagónica en los principales momentos de la confrontación entre el racionalismo y el catolicismo romano.

Sin embargo, no debemos entender esta especie de frentismo liberal anticatólico como una simple alineación de una expresión protestante a las fuerzas que pretendían acercar un orden nuevo; por el contrario, si bien el anticatolicismo se transformó en un fuerte punto de coincidencias, ésta de ningún modo significó una alianza incondicional entre protestantismo y racionalismo, quienes como veremos mantuvieron su propia discusión ideológica.

Como hemos afirmado en otro artículo², la confrontación con el racionalismo no constituyó un asunto menor, dado que en dicha polémica estaba en disputa la «razón» sobre la cual habría de asentarse el orden social moderno.

El Anticatolicismo Vareliano (1865-1866)

Con antelación al ingreso de la sociedad religiosa metodista, el debate ideológico y la lucha por la hegemonía cultural experimentaron una profunda transformación. La aparición de una nueva generación en el campo de la cultura trajo aparejado lo que A. Ardao ha dado en llamar el paso de «*la religión revelada a la religión natural*».³

Los escritos de José P. Varela de 1865-66, son un fiel reflejo del viraje producido, ya que no sólo presentan un elaborado discurso anticatólico, sino que además colocan la cuestión religiosa en términos nuevos. En estos trabajos se hace explícito el racionalismo deísta de la religión natural, que en la percepción del catolicismo intransigente comenzada a transformarse en la principal fuerza opositora del mundo moderno.

El surgimiento de este racionalismo significó la más importante ruptura en la mentalidad religiosa oriental decimonónica, porque vino a establecer una discontinuidad fundamental, a raíz de que la renovada cosmovisión pretendía vertebrarse sin el influjo de la religión positiva o la revelación bíblica.

² Norman Rubén Amestoy, «*El pensamiento teológico protestante en el contexto de la modernidad; s. XIX. El caso de la teología metodista*», ponencia presentada en la "Consulta de Historia de la Misión Protestante en América Latina", del 6 al 8 de agosto de 1993.

³ A. Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1962, p. 193.

La filosofía espiritualista en la modalidad ecléctica de Victor Cousin encontró un terreno propicio en las cátedras de los profesores De la Peña y P. Ellauri. Bajo su influencia desde mediados de siglo contribuyeron a potenciar el lento desarrollo de una corriente antidogmática, que desembocó en la controversia con el catolicismo romano. Fueron universitarios formados en este ambiente, quienes fundaron *La Revista Literaria*. Esta publicación, expresión inicial del racionalismo contestatario y anticatólico, contó entre sus redactores con un abigarrado plantel de jóvenes intelectuales llamados a destacarse en la escena nacional. Entre ellos, además de su director José Tavolara, cabe mencionar a Julio Herrera y Obes, Gonzalo Ramírez, Carlos María Ramírez, Eliseo Outes, José M. Castellanos y José P. Varela, quien a todas luces se distinguiría por su frontal ataque al catolicismo.

La línea editorial, si bien se oponía a las religiones positivas, y en especial al catolicismo, en ningún sentido interpretaba su racionalismo como antagónico a la religión o el cristianismo. En el programa J. Herrera y Obes afirmaba: «*La revista tiene por religión la creencia de Dios; por moral, la divina moral de Cristo; por norma de todos sus juicios la verdad; por pendón en su propaganda, la libertad y la justicia*». ⁴ Más adelante, anticipando la confrontación polémica con el catolicismo, decía:

“La revista no reconoce jerarquías ni sagrado, tratándose de errores o de vicios. Y si en el cumplimiento de su misión el error se refugia en el templo, en el templo penetrará para extirparlo; y si la falsedad se entrona en el altar, al altar subirá sin vacilar para derribarla”. ⁵

Estas palabras eran premonitorias de la inauguración de una campaña anticatólica sin precedentes en el país, pues en el mismo número J. P. Varela internaba su mirada en el templo para describir la conmemoración de la pascua. En ella tuvo lugar la consagración del Obispo Jacinto Vera, en un evento marcado por la opulencia y la presencia irritante de clérigos jesuitas. ⁶ En primer lugar, J. P. Varela ironizaba acerca de las actitudes del clero

⁴ *La Revista Literaria* 1,7 de mayo de 1865, p. 1.

⁵ *Ibíd.* p 1.

⁶ Los antecedentes históricos que funcionan como telón de fondo de este acontecimiento tenían para los jóvenes racionalistas de *La Revista Literaria*, importantes connotaciones políticas. El conflicto del catolicismo con el gobierno de B. Berro (1860-64) trajo aparejada la división de los uruguayos en torno de la “*cuestión religiosa*”. De este modo, la esfera de lo religioso alcanzó un protagonismo inédito, erigiéndose en un elemento más de la fractura que se daba en el terreno de la política. Tanto el catolicismo como la sociedad se bifurcaron entre aquellos que defendían un catolicismo liberal-masón, y los que abogaban por un catolicismo integral sustentado en los esfuerzos de la orden jesuita. Esta polarización en el interior del catolicismo se trasvasó a la sociedad induciendo a la vertiente liberal-masón a la ruptura con el catolicismo romano. La revolución aprovechó la escisión que el conflicto producía en los apoyos de la administración de Berro, y en tal sentido buscó reforzar su legitimidad con la adopción de una precisa simbólica religiosa. De hecho las fuerzas rebeldes utilizaron estandartes que portaban una cruz roja y el mismo proceso se autodenominó “*Cruzada Libertadora*”. De este modo, el caudillo colorado intentaba no sólo capitalizar la división efectuada a raíz del “*conflicto Jacobson*”, sino que además pretendía presentarse como aquel que volvía para garantizar los espacios perdidos por la iglesia. Al poco tiempo de instaurarse la dictadura florista se resolvió derogar el decreto de expulsión de la “*Compañía de Jesús*” dictado en 1859. Según A. Ardao. “*la entrada de Flores en*

hacia el racionalismo militante y su negación de la divinidad de Cristo y la concepción virginal, cuando afirmaba:

*“¡Cuán sublime es el cuadro que se presenta al considerar a los sacerdotes, esos vicarios de Cristo en la tierra, esos interpretadores de la palabra divina, esos guías de la humanidad, consagrando el oficio divino y fulminando desde el púlpito, en el nombre de Jesucristo, el anatema de maldición y de martirio, contra los impíos que combaten la deificación del hijo del carpintero de Nazaret! ¡Y con cuanta dulzura esos santos varones de la Iglesia, proscriben para siempre del paraíso, de la felicidad de la alegría a los malvados que dudan del santo misterio de la concepción!”*⁷

Paso seguido ponía en duda la identificación entre catolicismo y cristianismo, pues sospechaba que ni remotamente el Jesús histórico pudiera verse reflejado en el integralismo católico. El pedagogo era terminante: «*Si el hijo de María y José se levantara de la tumba, seguramente no reconocería su doctrina en la que predica y ostenta la Santa Iglesia Católica*»⁸. La crítica central a la celebración radicaba en la fastuosidad y la pompa que aparecía en contraste con la sencillez, la humildad y la pobreza de Jesús. Esta crítica era avalada por la actuación histórica de la iglesia, y en tal sentido hacia un llamado a revisar el itinerario recorrido por la institución:

“abran las hojas del gran libro de la historia y que nos digan cuál es la religión más pura, más santa, más caritativa, más bondadosa que la que, para evitar nuevos errores y nuevos crímenes por parte de los malos, levantando el hacha del exterminio, hizo perecer a doce millones de indios en la América del Sur, según la expresión del Obispo Las Casas; hizo morir a sesenta mil franceses en la noche de Saint-Barthelemy; hizo perecer a millares de criaturas, en las dragonadas, que glorificara la poderosa voz de Bossuet, según la expresión de Víctor Hugo; levantó los benditos cadalsos de la Inquisición venerados por todo el pueblo español; y, en fin, en todas partes del mundo, en el Asia, en el África, en la América y en la Europa, ha ofrecido siempre a los herejes, en una mano la hostia purísima de la

la capital complementaba el regreso de Vera al Vicariato. Colocados en las respectivas jefaturas de la Iglesia y el Gobierno ambos caudillos pro-jesuitas—el caudillo eclesiástico y el caudillo político—el triunfo de la tendencia católica que respondía a la orientación ultramontana de la Compañía de Jesús resultaba absoluto. Absoluta, en consecuencia —y definitiva— resultaba a la vez la derrota histórica del catolicismo masón, que había tenido su auge religioso y político bajo los gobiernos de Pereira y Berro”. Op. cit., p. 207.

⁷ “La Semana Santa”, *La Revista Literaria* 1, 7 de mayo de 1865, p. 6.

⁸ A nodo de interrogante presentaba las principales contradicciones entre ambas prácticas religiosas. “*Efectivamente. ¿cómo pudiera parangonarse la palabra sencilla de Cristo, las predicaciones en el desierto, sin más techo que el cielo, sin más luz que el sol, con las elegantes frases llenas de unción y de verdad, de los predicadores modernos, pronunciadas desde el regio púlpito, bajo la cúpula de un majestuoso templo iluminado por millares de cirios? La pobreza y la modestia del Redentor, que debía disgustar a la vista, ¿cómo podría compararse a lo magníficos atavíos, a los riquísimos trajes, a la profusión de adornos y de metales preciosos con que se decoran los sacerdotes católicos y en los que se deleita la mirada material, a la vez que la mirada del alma se deleita en su benéfica palabra que fulmina mil anatemas contra los malos?*»

redención, en la otra el hacha justiciera del exterminio.”⁹

Finalmente estos hechos eran puntualizados para colocarlos en referencia directa con la imputación más importante que procuraba realizar, la crítica política a la dictadura florista por consumir la reivindicación del catolicismo¹⁰. Esto, sin embargo, no debía causar ningún asombro, dado que a su juicio el catolicismo tenía afinidad con los poderes autocráticos, el despotismo y la tiranía.

En el número siguiente J. P. Varela exteriorizaba su optimismo sobre las posibilidades del republicanismo sin dejar de preocuparse por los acontecimientos desfavorables en la coyuntura europea y americana. Así, por ejemplo, comentaba entre otros hechos cómo *«hemos visto a las águilas romanas, convertidas en cuervos, aliarse a las águilas francesas, para dominar el mundo y conjurar el tremendo golpe descargado por el brazo omnipotente de Garibaldi»*.¹¹ Esto, si bien denotaba cómo aún, «los baluartes del despotismo [eran] poderosos», por otro lado mostraba la cercana calda del catolicismo y el advenimiento de la república y la libertad. En cuanto a la influencia vaticana creía:

“...que el bamboleante poder papal, que se sostiene hoy, apuntalado por el imperio francés, se derrumbaría al primer viento libertador que soprase y, con él, quizás el catolicismo, vanguardia de todas las vejaciones y todas las tiranías!”.¹²

Si bien en estos trabajos tenemos una primera aproximación al pensamiento anticatólico vareliano, es preciso analizar los escritos de 1866, porque en ellos aparecen los argumentos sustanciales de su apreciación

A causa del primer aniversario de la desaparición de Francisco Bilbao¹³, y durante gran parte del año, la polémica sobre su obra ocupó las columnas de las principales publicaciones rioplatenses. J. P. Varela participó del debate reivindicando su pensamiento. Después de todo, tanto la crítica hecha a la iglesia desde el racionalismo espiritualista como la suya propia reconocían las influencias del ensayista chileno y las fuentes europeas de su

⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰ *Ibid.* En esta dirección J. P. Varela afirmaba: *«El gobierno mismo, en medio de sus Ocupaciones políticas, ha tenido un recuerdo para nuestra santa religión, y ha llamado a los piadosísimos padres jesuitas, que tantísimos bienes han hecho al mundo»*.

¹¹ . «La fe», *La Revista Literaria* 2, p. 6.

¹² *Ibid.*

¹³ Nació en Santiago de Chile en 1823 y vivió su adolescencia en el Perú debido al destierro político de su padre. De regreso, inició estudios en el Instituto Nacional, teniendo como maestros a A. Bello, J. Lastarria y V. López. Toma contacto con el pensamiento de la Enciclopedia, el romanticismo y los racionalistas franceses. Lamennais y *El Libro del Pueblo* se transforma en lectura de cabecera. En 1844 escribe *Sociabilidad Chilena*, donde efectúa una crítica incisiva de las costumbres y creencias tradicionales que le valieron la separación del Instituto Nacional. En 1845 conoció en París a Lamennais, Michelet y Quinet, quien tuvo palabras de reconocimiento para su ensayo en *El cristianismo y la Revolución Francesa* (1845). Participó en 1848 junto a las fuerzas de la Guardia Nacional en París. De regreso en Chile, funda la Sociedad de la Igualdad y en 1851 se convierte en un importante referente del alzamiento revolucionario finalmente abortado. Se refugia en Lima y finalmente desarrolla un intensa actividad en el Río de la Plata. Cf. Armando Donoso, *El pensamiento vivo de Francisco Bilbao*, Santiago, 1940

producción.

En su activa y accidentada vida política e intelectual, F. Bilbao tuvo como maestro a Lamennais¹⁴ y recibió la enseñanza que E. Quinet¹⁵ y J. Michelet¹⁶ ofrecían en la cátedra del Colegio de Francia. Lector de Lamartine y Renan¹⁷, extrajo de ellos argumentos de probada eficacia para la controversia con el catolicismo.

A su entender la realidad americana era dual ya que en ella coexistían antagónicamente el principio político republicano y el principio religioso católico. La base dogmática de este último tenía una cesura básica que desvinculaba el ámbito religioso del político impidiendo el establecimiento de la libertad, el libre examen y, sobre todo, la democracia. En términos suyos:

*"La América vive en el dualismo. Ese dualismo es el dogma religioso y el principio político: el Catolicismo y la República. Para fortificar la América sería necesario o el predominio absoluto del catolicismo, con todas sus consecuencias, como Roma, o el predominio de la libertad, como en Estados Unidos."*¹⁸

A comienzos de 1866 J. P. Varela escribía en *La Revista Literaria* un enérgico artículo anticatólico donde narraba el itinerario bilbaíno repasando su temática. De partida, señalaba los aportes más destacados de la obra de Bilbao elogiando su preocupación por la difusión del «verdadero espíritu» del evangelio como pauta rectora de las naciones y criterio clave para dilucidar la diferenciación tajante entre catolicismo y cristianismo. Esta aseveración derivaba en dos nuevos postulados: la separación de la Iglesia y el Estado, y el ensamble del ciudadano y el creyente para la construcción del orden democrático. Paso seguido diseñaba un sistema de oposiciones elementales entre cristianismo-catolicismo;

¹⁴ Lamennais (1782-1854) durante la Revolución de Julio (1830) funda junto a Lacordaire y Montalembert el periódico *L'Avenir*. El papado condena al movimiento en 1832 y Lamennais se automargina de la institución. En 1834 publica *Palabras de un creyente* recibiendo una nueva descalificación papal. Sin embargo, en 1837 publica *El libro del pueblo* y otros libelos que lo llevan a coincidir en el ámbito social.

¹⁵ Edgar Quinet (1803-1874), historiador y ensayista, inscrito en el racionalismo tuvo una activa participación en las filas republicanas durante 1848. Su pensamiento contestatario del "jesuitismo" y el ultramontanismo aparece reflejado en obras tales como: *El genio de las religiones* (1841), *Los jesuitas*. (1843), *El ultramontanismo* (1844), *El cristianismo y la Revolución Francesa* (1845), *Examen de la vida de Jesús* (1857), *La creación* (1869), *El Espíritu nuevo* (1874).

¹⁶ Jules Michelet (1798-1874), historiador y docente del Colegio de Francia, desde 1839 difundió su pensamiento racionalista y anticatólico en ensayos como: *Los jesuitas* (1843), *Del sacerdote, de la mujer, de la familia* (1845), *El pueblo* (1846) e *Historia de la Revolución Francesa* (1847-1853).

¹⁷ La influencia de A. Lamartine estuvo dada principalmente por su *Historia de los girondinos*; en el caso de Ernest Renan, por su *La Vie de Jesús* (1863).

¹⁸ Francisco Bilbao, «La América en Peligro», *Obras completas 2*, Buenos Aires, 1865, p. 233. En la misma página afirma: «La cuestión es clara, sencilla, evidente. La teoría la afirma y demuestra, la experiencia la confirma. Negación del catolicismo y afirmación de la República, o negación de la República y afirmación del catolicismo. Pero no ambas negaciones o ambas afirmaciones a la vez, pues ya lo hemos demostrado que eso es el camino de la muerte. La historia de todos los pueblos católicos es la mejor prueba palpante. Todos mueren, o, si resucitan, es negando su dogma.»

libertad-servilismo; republicanismos-monarquismo. En cuanto al primer eje, el cristianismo representaba “toda la verdad», la aceptación del derecho, la recuperación de la justicia cercenada y la «virtud profanada»; mientras que el catolicismo era presentado como:

*“...la negación de todos los derechos, la anulación del individuo, el rompimiento de todos los verdaderos vínculos sociales, la explotación del débil por el fuerte, del ignorante por el erudito, del pobre por el rico, del creyente por el sacerdote, del laico por el seglar”.*¹⁹

Luego avanzaba en la reflexión sobre la relación entre las convicciones religiosas y las políticas en el afianzamiento de las instituciones republicanas; en su opinión la democracia no podía contar con la protección del elemento católico, dado que sus prácticas religiosas estaban embebidas en la «teoría del servilismo». Sumisos en lo religioso difícilmente podían ejercer en el terreno de la política la «teoría de la libertad». En sus propias palabras:

*“Pretender que el creyente pueda ser servil y que el ciudadano sea libre, es querer hacer dos individuos de una misma persona, es buscar el imposible. El hombre que en materia de religión acepta la infalibilidad de un hombre y reconoce el privilegio de la clase sacerdotal tiene en política que reconocer la infalibilidad de los gobiernos y el derecho de los mandatarios a dirigir el pueblo a su antojo. Cuando los pueblos aceptan sin examinar todas las disposiciones de los gobiernos, cuando dejan al poder el cuidado de dirigirlos y de cuidarlos, constituyéndose en árbitro supremo, entonces la democracia ha muerto”.*²⁰

Como consecuencia de este análisis y sus derivaciones postulaba la necesidad de emprender una vasta reforma sobre las costumbres y, más importante aún, sobre las creencias. Porque si bien era correcto imitar la legislación norteamericana, no debía perderse de vista que en las múltiples relaciones que se establecían entre la ley, las costumbres y las creencias, estas últimas eran determinantes para el cumplimiento de la primera. «No es letra muerta la que es necesario reformar, sino las costumbres, las creencias, los hombres a quienes esas leyes van a regir; y las costumbres de los pueblos no se cambian mientras no se cambia la religión que profesan».²¹

A partir de esto erigía un nuevo esquema de contrarios entre republicanismos-demócrata-igualdad (de todos) y monarquismo-católico-infalibilidad (de uno). En este sentido preguntaba: «Como podrán ser republicanos los pueblos cuya religión es monárquica?, ¿Qué es el catolicismo sino la monarquía en religión?, ¿Qué es el papa sino el rey?, ¿Qué es la clase sacerdotal sino la nobleza?...»²²

La preocupación de la generación de *La Revista Literaria* se hallaba en la anarquía y la

¹⁹ *La Revista Literaria*, 761.

²⁰ *Ibid.*, p 761.

²¹ *Ibid.* p 761.

²² *Ibid.* p 761.

inestabilidad política, como así también en la búsqueda de soluciones y proyectos que las superaran. Para J. P. Varela la acción del catolicismo en la sociedad era la causal de la anarquía política, el despotismo, el servilismo y la negación de la libertad²³; en tal sentido si se pretendía alcanzar la libertad política era menester poner límites precisos a los condicionamientos del clero y lograr previamente la libertad religiosa tal como lo propusiera F. Bilbao. «¡Con qué indiferencia no se tratan siempre las cuestiones religiosas! ¡Cuántos nobles pensadores no han combatido a Bilbao creyendo que su prédica era inoportuna, y que podría llegarse a la libertad política, sin haberse llegado a la libertad religiosa!..»²⁴

La «cuestión religiosa» en esta etapa del pensamiento vareliano aún ocupaba un lugar preeminente como tema político nacional²⁵

En noviembre de 1866 desde las columnas de *El Siglo*, J. P. Varela reincidía en la «cuestión religiosa» y la polémica con el catolicismo asumiendo como suya la perspectiva bilbaína. El ultramontanismo-jesuitico, era en su visión racionalista, caracterización excluyente del catolicismo romano, tanto en su teoría como en su práctica. Al afirmar esto, manifestaba un presupuesto bastante difundido, además de simplista, por el cual existía un solo tipo de catolicismo, aquel que era «enemigo de toda libertad y de todo progreso», «opresor de las conciencias», e «inmenso vampiro que absorbe ... las fuerzas vitales de la humanidad». ²⁶ En esta percepción negativa el catolicismo dominante, no sólo encarnaba la resistencia a las nuevas ideas, y una historia desdeñable, sino que además su doctrina era «mala» y «fatal» porque la intolerancia hacia los adversarios era «el principio católico en esencia»²⁷.

Si esta denuncia iba dirigida al plano dogmático, no menos punzante era la que apuntaba

²³ Reivindicando a F. Bilbao J. P. Varela decía por qué atacaba «...los abusos, no en los efectos sino en las causas. La anarquía, no en el pueblo sino en la religión que la produce. El despotismo, no en los déspotas sino en las creencias religiosas que enseñan a los hombres a convertirse en siervos. Emancipar el alma como medio más seguro, más positivo, de emancipar el cuerpo. Proclamar la soberanía de la conciencia y del individuo, por consiguiente, para tener como resultado infalible la soberanía popular».

²⁴ *Ibid.* p 761.

²⁵ En este aspecto podemos ver la influencia del racionalismo deísta francés en disputa —siempre latente o bien expresa— con el catolicismo. Como bien ha indicado A. Ardao "*El racionalismo libre pensador, en su faz espiritualista y religiosa, no siempre procedía de la escuela de Cousin*". *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, p. 57. El autor además señala cómo F. Bilbao, influido por Michelet, E. Quinet, y Lamennais, tomaba sus prevenciones con el eclecticismo, basadas en la actitud ambivalente y negociadora del espiritualismo ecléctico con la iglesia en Francia. Esta tendencia que estaba bien representada por Cousin tenía su contracara en el ala radical expresada por Amadeo Jácques y Jules Simon y su obra *La religión natural* (1856). Es interesante que la lectura de esta obra pensada en Francia para confrontar el ateísmo y el materialismo y no la iglesia, fuera usada en el Uruguay para confrontar el catolicismo y, después del ochenta, el positivismo. El racionalismo uruguayo parece retomar mejor el racionalismo deísta y el espiritualismo del ala radical, que al mismo Cousin.

²⁶ "Francisco Bilbao y el Catolicismo", *El Siglo*, 24 de noviembre de 1866.

²⁷ *Ibid.*

a aplicación práctica de la intolerancia institucional. La historia de la iglesia se resumía a una crónica de amenazas, traiciones y crímenes; utilización del «*hacha y el fuego*» y consagración de «*la muerte y el saqueo*» del pueblo. Estos hechos, si bien se referían a la coyuntura internacional, estaban en relación con las circunstancias históricas que atravesaba la nación en su «época solemne». A su entender había que proclamar el «*espíritu del Evangelio*» con su mensaje de verdad y justicia, porque más allá que el contexto se presentara desfavorable, era menester preservar «*las conciencias*». Estos términos no eran para nada inocentes si los ubicamos el marco histórico de la dictadura de V. Flores. A ella hacía alusión cuando afirmaba:

“...la injusticia triunfante en el terreno de los hechos, hace que los principios se estremezcan y que las conciencias abatidas duden entre el mal y el bien, entre la justicia y la injusticia. La solución de esa duda nos señala el porvenir. Si el desencanto se apodera de nosotros, si se reniega del derecho, de la justicia, de la libertad, si el santuario del alma llega a profanarse rindiendo culto a los ídolos falsos que la fatalidad puede imponer por un momento a los pueblos, entonces ya no queda ni porvenir ni esperanza”²⁸.

La administración florista significaba el gobierno arbitrario del caudillo y el quebrantamiento del orden constitucional. Sin embargo, a la hora de buscar soluciones, es interesante notar como J. P. Varela, además de militar en las filas de aquellos que procuraban la restitución del ordenamiento legal y la eliminación de la dictadura,²⁹ analizaba las causas profundas y advertía una conexión estrecha entre lo político y lo religioso: «*Por eso es que en estos momentos decisivos se hace más necesario combatir las ideas ultramontanas que predicando la tiranía religiosa, vienen a santificar la violación del derecho y el falseamiento de la justicia en política*»³⁰.

De este modo, J. P. Varela reincidía sobre los conceptos vertidos en sus primeras producciones; la «*cuestión religiosa*» estaba imbricada en la «*cuestión política*» y, por tanto, la labor pedagógica del catolicismo presentaba un alto riesgo para la democracia: «*...son los restos de educación católica que quedan entre nosotros, los que hacen posible el entronizamiento de las injusticias. Es por eso que combatir al catolicismo es combatir la tiranía.*»³¹

En diciembre daba a luz un artículo sobre un tema clásico en la polémica anticatólica, el de las relaciones del catolicismo con la modernidad. En este marco, J. P. Varela señalaba que las tendencias del progreso y la democracia eran incontenibles, pero el único modo de garantizarlas pasaba por el hecho que las sociedades asumieran la tarea «religiosamente».

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ José Pedro Barran, *"Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco; 1839-1875"*, *Historia Uruguaya*, EBO, Uruguay, 1992, p. 101.

³⁰ *El Siglo*, 24 de noviembre de 1866.

³¹ *Ibíd.*

La «misión» que proponía era: «Hacer del dogma un hecho positivo, unificar al ciudadano y al creyente, y refundir en uno la iglesia y el estado, haciendo de la patria el santuario y de la libertad el Dios...»³²

Estas expresiones que se entienden bien dentro del racionalismo espiritualista (metafísico), muestran no sólo el uso que ésta vertiente hizo del lenguaje eclesiológico, respaldado por su defensa del Evangelio, el Jesús histórico y el cristianismo, sino también la propensión a mostrarse como una nueva «religión» sustitutiva³³

En cuanto a la moderna devoción por la libertad, existían organizaciones sociales que expresaban mejor que otras ese «Reino de Dios que ha bajado a la tierra» con la democracia. El modelo norteamericano era para J. P. Varela el paradigma de la modernidad que la República Oriental debía seguir. «Allí el espíritu divino se ha encamado en cada hombre. Partiendo del individuo, para elevarse a la sociedad y desde ella a la idea de Dios, la mismocracia (self-government), proceden lógicamente»³⁴.

En este primer momento de su reflexión, la fascinación y el elogio a los Estados Unidos pasaban por su carácter espiritualista y la gran evolución de la tolerancia política y religiosa que habían alcanzado. El modelo contrario era el esgrimido por el catolicismo romano, y a fin de substanciar su proposición y demostrar la incompatibilidad con el mundo moderno comentaba sus nociones antropológicas.

“El catolicismo hace del hombre un ángel caído, proscrito del cielo por sus culpas. Su pasado es bello; su presente es lúgubre. Con la cabeza vuelta hacia el cielo que ha perdido, se resiste a seguir adelante en el camino que se le presenta. Marchar es alejarse de su divino pasado; se detiene, pues, a esperar la hora final. La idea católica hace que el hombre nazca muerto. El cristianismo verdadero, al

³² "La Iglesia Católica y la sociedad moderna", *El Siglo*, 15 de diciembre de 1866.

³³ En este sentido J. P. Varela aconsejaba: "No profesemos ningún culto, pero tengamos la religión del porvenir, con la mirada fija en la estrella de la justicia, que nos alumbra; marchemos y marchemos incesantemente preparando el establecimiento de la democracia, en la que el pueblo convertido en sacerdote y en rey tendrá por guía y por Diosa la libertad". *El Siglo*, 15 de diciembre de 1866. En estos textos podemos observar un desplazamiento del lenguaje religioso al lenguaje político muy marcado. La nueva pasión patriótica en el caso de Varela, lo indujo a realizar un sorprendente esfuerzo por condensar la sacralización de los valores nacionales en un molde de valores religiosos. Sin embargo, esta no es una característica propia sino común a la ti-adición romántica rioplatense de raíz francesa. El modelo del intelectual forjado por la Ilustración había sido el intelectual al modo voltairiano; sin embargo, con la aparición del romanticismo francés este modelo sería cambiado por el intelectual como poeta. El poeta se apropia de las funciones que antes desarrollaba el sacerdote. El poeta busca ocupar la misma función providencial, de ver lo que para los Otros aparece velado y oculto. Es un exégeta capaz de escudriñar los signos que sólo él puede discernir. Es un sacerdote laico y romántico, pero sacerdote al fin. Varela desempeña ese papel mientras aspiraba a que "la humanidad entera" o un "pueblo convertido en sacerdote y en rey" asumiera la "misión" que no quería confiarle ni —a un hombre, ni a una casta». Este rasgo reaparece en Sarmiento, en *Facundo*, desde el mismo momento en que comienza con un párrafo misterioso que el común no puede descifrar porque no lee francés. El autor se comprende a sí mismo como el exégeta que viene a divulgar el kerigma de las guerras civiles americanas.

³⁴ *Ibíd.*

contrario, hace del hombre una materia divinizada”³⁵.

El protestantismo en el ámbito académico y universitario (1868-1878).

La participación de J. F. Thomson y sus correligionarios

El inicio de la actividad del metodismo en Montevideo se dio en un momento histórico clave en cuanto al desarrollo intelectual y la lucha por la hegemonía cultural. En 1868, la nueva situación política desencadenada con el derrumbe de la dictadura de V. Flores, favoreció en alguna medida no sólo el ingreso de la *Sociedad Misionera Metodista*, sino también la creación de dos instituciones trascendentales para la cultura uruguaya: la *Sociedad de Amigos de la Educación Popular* y el *Club Universitario*, espacios donde es necesario destacar la participación de prominentes cuadros protestantes.

Como vimos en el apartado anterior, la generación ilustrada de *La Revista Literaria*, como también los escritos militantes de J. P. Varela emplazaron la polémica sobre la «cuestión religiosa» y el anticatolicismo como temas relevantes al orden moderno por. Sin embargo, el debate soportó un período de quietud hasta comienzos de la década de los setenta, momento en el cual se retomó la problemática era retomada en la tribuna del *Club Universitario*. El metodismo, a través de J. F. Thomson y jóvenes de su entorno, como E. Azarola, Boado, y Pessolano, buscó introducirse en la controversia anticatólica reforzándola. Si tomamos en cuenta que hacía apenas tres años del comienzo de las actividades, llama la atención la rapidez con que ingresaron en el debate en el ámbito académico más prestigioso del país y, sobre todo, la participación protagónica que alcanzaron en la polémica entablaba entre el racionalismo y el catolicismo. El *Club Universitario*, fundado en septiembre de 1868 con el apoyo del cuerpo docente, se constituyó en la primera sociedad orgánica del movimiento intelectual con inspiración universitaria.³⁶

En marzo de 1871 y rodeada por un marco histórico de guerras civiles, la «cuestión religiosa» comenzó a escribir un renovado capítulo de la confrontación entre católicos y racionalistas, pero esta vez, a diferencia de lo sucedido en el 1865, el debate se diversificaba con la intervención protestante.

Las primeras conferencias revelan el predominio del racionalismo dentro de la institución. Así, por ejemplo, el 2 de marzo, Carlos M. de Pena divulgaba una traducción parcial de la obra de Edgar Quinet *El genio de las religiones* y, veinte días más tarde, M.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ A. Ardao ha establecido tres períodos en el proceso histórico del *Club Universitario*. El primero que va desde su fundación el 5 de septiembre de 1868 hasta junio de 1872, momento en que desde sus filas surge el *Club Racionalista* como una expresión autónoma pero con objetivos afines. En junio de 1873 vuelve a actuar como una asociación única dada la desaparición del *Club Racionalista* y, en esta condición, se mantendrá hasta septiembre de 1877. A continuación se liga a otras asociaciones menores conformando lo que se dio en llamar el Ateneo del Uruguay. cf. Ardao, *Op. cit.*, p. 236. Además, el autor indica cómo, durante todo este período, el racionalismo «bajo la égida filosófica de la metafísica espiritualista del eclecticismo» se hacía dominante no sólo dentro del ámbito académico.

Arredondo —activo militante del *Club*— ofrecía una ponencia acerca de «*Nuestro estado moral y sus causas*». Al parecer, el conferencista identificaba el principal flagelo de la decadencia moral en la situación política que atravesaba el país, pues según las *Actas*:

*“El Sr. de Pena apoyó las ideas del señor De María y combatió al Sr. Arredondo porque éste consideraba la política como la causa de nuestro estado actual, sosteniendo que el catolicismo era el mal que motivaba nuestro estado actual y que para combatirlo era necesario hacer una propaganda religiosa y predicar en la campaña el deísmo”.*³⁷

Según este comentario el problema de la intelectualidad consistía en determinar el origen de los infortunios que asolaban a la nación. Al igual que en los artículos varelianos del 1865-66, la «*cuestión religiosa*» mantenía cierta preeminencia como eje analítico, mientras que el catolicismo continuaba representando la principal razón del mal y el deísmo su respuesta³⁸.

*La Bandera Radical*³⁹, del partido radical dirigido por Carlos M. Ramírez a la vez que daba la bienvenida al debate, ofrecía sus columnas para la difusión la problemática religiosa y la religión natural. Para los jóvenes intelectuales del liberalismo «*principista*» era necesario arremeter contra el desinterés experimentado en la materia religiosa, ya que entendían que los cimientos mismos del orden social estaban en juego en la deliberación de este asunto. Decía el redactor: «*La peor de las religiones es mejor que la indiferencia religiosa; bien despreciable el pueblo que no estima muy en alto el examen y la discusión de sus dogmas!*»⁴⁰ A continuación describía los componentes del campo religioso e indicaba la necesidad de esparcir el racionalismo:

“El catolicismo y el protestantismo tienen ya su cátedra: ¿por qué no la tendría también esa religión natural que es la religión definitiva de la tierra? Abrimos nuestras columnas para que todo escrito que, en nombre de la filosofía, se levante sobre la tradición de las religiones caducas, abriendo al alma humana los

³⁷ *Actas del Club Universitario*, 22 de marzo de 1871.

³⁸ En cuanto a la preponderancia otorgada a la «*cuestión religiosa*» por el racionalismo espiritualista cf. *El Club Universitario* 1, 1871, p. 12. Allí el autor decía: “*La juventud de hoy se preocupa de la cuestión religiosa, porque es la de más trascendencia, la más esencial que ventilarse pueda en el seno de una sociedad civilizada ... La juventud se ha dicho: La base de las sociedades reposa sobre la creencia fundamental que sirve de norma a todas las inteligencias, de apoyo a todos los corazones; sobre ese poderoso vínculo, el indestructible lazo que más profundamente une los espíritus y produce y fortifica la comunión de todas las almas. Esa creencia, ese vínculo, ese lazo lo constituyen las religiones*».

³⁹ *La Bandera Radical* tuvo como director a Carlos M. Ramírez, por este entonces eminente conferencista y dirigente del *Club Universitario* y primer docente de la cátedra de Derecho Constitucional creada en 1871. Por su parte, el partido radical surgió del seno del *Club Radical*, que a su vez era el resultado de una escisión del *Club Libertad*, núcleo de militantes colorados. El partido radical representó una línea antitradicionalista y expuso el liberalismo constitucional. En 1872 junto al *Club Nacional* accedieron a las cámaras legislativas impulsando el liberalismo principista.

⁴⁰ *La Bandera Radical* 1 26 de marzo de 1871, p. 353.

*grandiosos horizontes del racionalismo moderno”.*⁴¹

El protestantismo en general coincidía con la caracterización y el diagnóstico, no así con la solución deísta. La «*cuestión religiosa*» era primordial para hallar soluciones políticas y el catolicismo romano era el enemigo declarado del orden moderno; sin embargo, no alcanzaba con difundir el «evangelio» de la religión natural; era preciso adherir y divulgar el «verdadero Evangelio» de la religión revelada.

Esta era la discusión que estaba detrás de las opiniones manifestadas por ambos bandos con motivo de la primera disertación de un adherente protestante, un tal Enrique Azarola. La conferencia versaba acerca de «*La esclavitud ante la conciencia humana*» y las reacciones del pensamiento racionalista dan cuenta del esfuerzo por debilitar la interpretación disidente encomiando la propia. En esta dirección C. M. de Pena afirmaba que «*el cristianismo no se declara en contra de la esclavitud y que la destrucción de la esclavitud era debida a la propaganda de algunos filósofos del siglo 18 y a los progresos del arte y la industria*»⁴². En reacción y en apoyo de su correligionario, intervino el por entonces máximo portavoz del ideario disidente, pastor J. F. Thomson. Para el religioso era claro que la superación de la esclavitud y su mentor, el catolicismo, no se alcanzarla con el reemplazo de éste por una escuela que despreciaba la revelación y negaba su condición sagrada, sino por la proclamación de la doctrina cristiana. Por ello, J. F. Thomson «*combatió al Sr. de Pena y declaró que consideraba al cristianismo como la única religión de origen divino y por consiguiente la única verdadera*».⁴³ Por su parte tanto Aréchaga como de Pena «*combatieron al Dr. Thomson y se declararon partidarios del racionalismo*»⁴⁴. Este escueto debate sintetiza posiciones que habrían de ser irreductibles a lo largo de todo el período, y donde si bien existió un acuerdo básico en identificar al catolicismo como el común opositor, esto no impidió que manifestaran sus diferencias.

El racionalismo en general no vela en los credos positivos más que «religiones caducas» prontas a desaparecer. El catolicismo era, de todos ellos, el que mostraba los signos más incontrastables del deterioro e inminente supresión. Esto mismo pronosticaba C. M. de Pena para otras manifestaciones religiosas, incluido el protestantismo. No obstante dejaba deslizar cierta tolerancia hacia la disidencia cuando afirmaba:

*“Llama especialmente la atención la Iglesia Evangélica No hesito confesar que es lo único que hoy puede existir con menos oposición. El Evangelio contiene todo un sistema de moral. Esa moral es pura. Su gran dogma realizado haría dar a la humanidad un paso hacia el infinito”*⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*, p. 353.

⁴² *Actas del Club Universitario*, 24 de marzo de 1871.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ «La paz», *La Bandera Radical 1*, p. 460.

En el mismo artículo, además de combatir al catolicismo y exaltar «*el Evangelio*», hacía profesión de fe racionalista al declarar que «...*del Evangelio hay que eliminar mucho, y hay que transformar mucho más en la forma. El presente nos ofrece ya una nueva fórmula. La fórmula por excelencia: la religión natural*». ⁴⁶ Esto fue suficiente para que la prensa católica, a través de *El Mensajero del Pueblo*, saliera a confrontar. «*Puesto que se hacen valer las doctrinas de E. Quinet, de Bilbao, de Renan, etc., nosotros procuraremos rebatirlas y pulverizarlas con los escritos luminosos de hombres de otra talla...*». ⁴⁷ La matriz ideológica a la que hacía referencia el vocero de la iglesia-eran las obras de M. Guizot *La civilización europea*, y Juan Donoso Cortes *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.

Con la aparición de *El Club Universitario*, ⁴⁸ el racionalismo espiritualista encontró una herramienta más consistente para la controversia anticatólica, ⁴⁹ y un instrumento para la formación de sus militantes. Entre el 11 y el 18 de mayo de 1871, el pastor J. F. Thomson se convirtió en el centro de atención del *Club Universitario* al disertar acerca de un tema central a la apologética protestante: «*La influencia del evangelio sobre el bienestar de los pueblos*». Los aspectos desarrollados versaban sobre: el carácter divino o humano de los evangelios, el evangelio como la religión más evolucionada en materia religiosa y las influencias de la filosofía y el evangelio en las «*conquistas de la humanidad*» ⁵⁰

A pesar de la natural oposición que el racionalismo haría al protestantismo, es de destacar los juicios favorables recogidos en el ámbito académico y la prensa racionalista. A raíz de las conferencias que el *Club Universitario* organizara para discutir algunos tópicos centrales del cristianismo, *El Mensajero del Pueblo* acusó a la institución por su carácter «ateo». La repuesta estuvo a cargo de Pablo De María quien haciendo gala del cristianismo filosófico mostraba lo desacertado de la crítica y, al encomiar el debate, elogiaba la participación disidente: «*Ridículas son —dice El Mensajero— las discusiones del Club*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *El Mensajero del Pueblo* I, 7 de mayo de 1871, p. 297.

⁴⁸ *El Club Universitario* fue la publicación de la asociación. Fundado el 11 de junio de 1871, tuvo como director a Manuel I Méndez y dejó de publicarse en junio de 1873. Como muestra de la participación y protagonismo de J. F. Thomson es para destacar su actuación como censor y editor del periódico durante 1872-73

⁴⁹ Cf. C. M. de Pena, «La cuestión religiosa», *El Club Universitaria* 1, p. 2. El autor ponía en evidencia el carácter dominante del racionalismo en la institución y el ideario que desarrollaría cuando afirmaba: «*Así pues, la juventud de hoy ... concurre solícita a agruparse al pie de la enseña gloriosa que doquier se ha ostentado, ha regenerado maravillosamente los pueblos, ha lanzado a las naciones a la realización, del gran ideal racionalista, del gran ideal cristiano: libertad, igualdad, fraternidad. La juventud que se reúne en el Club Universitario no se ocupa de la cuestión religiosa por vano placer, por puro gusto literario; ni tampoco los que hoy conducimos el estandarte regenerador del racionalismo hacemos fuego por puro espíritu guerrero sobre los bastiones bamboleantes del catolicismo ... Venimos a defender la santa causa de los pueblos, la libertad del espíritu; a protestar contra el absurdo y a combatirlo; a protestar contra toda violencia y a hacerla cesar.*»

⁵⁰ *Actas del Club Universitario* 11 al 18 de mayo de 1871. De Pena, Aréchaga, Arredondo, De María y C. M. Ramírez.

Universitario sobre materias religiosas, y sin embargo, tomaba parte en ellas el Sr. Thomson, que es según individuos competentes el que, después del Dr. Magesté, ha propagado y defendido entre nosotros, con más erudición y más talento, las doctrinas cristianas». ⁵¹ Por otra parte, el protestantismo era aplaudido por su inquietud en la gestación de nuevas obras de civilización. En este sentido, *El Club Universitario* ponderaba la iniciativa tomada por J. F. Thomson hacia mediados de 1871, en pro de la creación de la primera Asociación Literaria evangélica ⁵²:

Estos gestos que evidencian el reconocimiento alcanzado fueron confirmados y robustecidos durante los últimos meses de 1871. Ese año, con motivo de las elecciones del Club Universitario, J. F. Thomson integró las dos listas de candidatos, en una postulado como vicepresidente, y en la otra como miembro de la comisión fiscalizadora; finalmente triunfó con esta última, la que llevaba a la presidencia a José Pedro Varela. El compromiso protestante dentro del espacio fue continuo a lo largo de todo el periodo, a pesar de las manifiestas discrepancias y la desigualdad de fuerza con respecto al bando racionalista hegemónico. De hecho, y como veremos más adelante, Thomson y sus conmlitones persistieron con sus contribuciones controversiales opuestas tanto al catolicismo, como al racionalismo; sin embargo, al aproximarse las fechas de las elecciones de 1873, un núcleo de socios propuso al pastor metodista para ocupar la presidencia de la sociedad. La carta de apoyo a la candidatura afirmaba:

“Nosotros creemos, y casi aseguramos, que D. Juan F. Thomson es el más aparente para desempeñar este delicado puesto ... La energía y la rectitud de carácter del Sr. Thomson son prendas de seguridad para el porvenir del Club Universitario. Además, si vamos a buscar pruebas en sus antecedentes, hallaremos sin gran trabajo que es tolerante y justo. Actualmente ej Sr. Thomson es censor y redactor del periódico, y no lo ha convertido, como podría haberlo hecho, en órgano de sus sanas doctrinas y en guardia avanzada de sus ideas. Alejen los racionalistas los vanos temores que abrigan hacia el ministro cristiano; premien con su adhesión al hombre que ha trabajado incesantemente por el adelanto del Club Universitario; elévese su espíritu a la región serena de la justicia, a fin de que el triunfo sea completo” ⁵³:

Finalmente Thomson se imponía a la lista encabezada por Carlos María Ramírez accediendo a la presidencia del club.

⁵¹ *El Club Universitario* 1, p. 8. Con referencia al carácter “ateo” del Club decía P. De María: «Llamar ateos a los que creen en un ser infinito y perfecto, creador del Universo y ordenador de sus leyes armónicas; llamar ateos a los que creen no por la ciega imposición de la fe sino por la demostración persuasiva de la razón, en un Dios mucho más puro y mucho más grandioso que el Dios lleno de imperfecciones de algunas sectas orgullosas, aunque ya agonizantes, que se jactan de encerraren sus dogmas la fórmula definitiva del progreso, es demostrar de manera palpable que no se tiene una precisa idea de lo que la palabra ateísmo significa.»

⁵² *El Club Universitario* I p. 46. Además cf. p. 48. En las mismas noticias el periódico daba cuenta del triunfo de sus correligionarios racionalistas sobre Thomson en las conferencias del Club y del ataque de este desde el púlpito del templo evangélico.

⁵³ *El Club Universitario*, año 111, n° 92,30 de marzo de 1873, p. 238

En cuanto al debate ideológico-teológico, el protestantismo se bifurcó para enfrentar al racionalismo y junto a éste, al catolicismo romano. En septiembre de 1871, en dos sesiones públicas, J. F. Thomson presentó su tesis sobre «*Argumentos a priori sobre los milagros*». La ponencia terminaba con palabras polémicas dado el marco en que eran realizadas:

“Para concluir, señores, el sistema más sublime de religión que encuentro en el mundo es el cristianismo; en él encuentra mi alma todo lo que necesita para esta vida, y pruebas fehacientes de una vida más feliz; esta religión me revela a Dios como un padre, mi vida como un don, e identifica mi felicidad con su gloria. ¡Así pues ... también quiero darle a él la gloria de haber regalado al mundo un sistema tan bello y benéfico como es la religión de Cristo con sus milagros tan imponentes, como posibles y necesarios!”⁵⁴

La exaltación excluyente del cristianismo como experiencia religiosa suficiente, y la validez (y necesidad) de los milagros, fueron motivos más que suficientes para que la intelectualidad racionalista, representada en la ocasión por De María, C. M. Ramírez, J. P. Varela, Aréchaga y Carvalho, se opusiera. La religión natural proclamada por el racionalismo creía en una divinidad retirada (propia del deísmo), cuya función era poner en movimiento la creación, avalar las leyes morales universales y garantizar el cielo eterno para los justos. De este modo resultaba inaceptable toda irrupción divina en el orden natural. Para el protestantismo en su expresión pietista, en cambio, en el tema de los milagros estaba en juego el propio concepto de la resurrección, que junto con la divinidad de Cristo se transformaron en los principales puntos de ruptura con el racionalismo. En abril de 1872, *El Club Universitario*, a través de uno de sus cronistas, ponía en claro por dónde pasaba la escisión:

“En el sentido que acabamos de indicar, los trabajos del Sr. Thomson y de los jóvenes librepensadores de Montevideo, convergen a un mismo fin. Pero naturalmente se hallan divididos por trascendentales cuestiones. Una de éstas es la divinidad de Cristo”⁵⁵.

En junio de 1872 hizo su aparición el *Club Racionalista* como un desprendimiento del *Club Universitario* aunque en íntima relación con éste. El nacimiento de la nueva institución y, sobre todo, el lanzamiento de la *Profesión de fe racionalista* vinieron no sólo a afianzar la ruptura iniciada por el Club Universitario entre el libre pensamiento y el catolicismo integral, sino también la afirmación del «...*principio de la autodeterminación humana y del origen divino de la libertad*».⁵⁶ El documento —célebre por su significado

⁵⁴ *El Club Universitario*, año I n° 7, p. 56. Además cf *Actas del Club Universitario*, conferencias del 14 y 16 de septiembre de 1871, y la ponencia de Enrique Azarola sobre “Estado de los pueblos a la venida del cristianismo”, *El Club Universitario* I Pp. 127 y 135.

⁵⁵ *El Club Universitario* III, p. 65.

⁵⁶ J. Oddonne y B. Paris de Oddonne, «La Universidad Vieja, 1849-1885», *Historia de la Universidad de Montevideo*, EBO.

histórico— se emitió el 9 de julio de 1872 y entre sus dogmas fundamentales afirmaba la existencia de un Dios individual, creador y legislador universal; el origen divino de la razón y el derecho sin límites al libre examen; el conocimiento a priori del bien y la realidad; la perfectibilidad del individuo; la inmortalidad del alma. Por otra parte negaba la encarnación de Dios en Jesucristo, la revelación, los milagros, el sacerdocio, las formas eclesiales, la divinidad de los evangelios, el pecado original y la eternidad de las penas.⁵⁷

Estas aseveraciones provocaron la reacción del catolicismo a través de la agresiva pastoral difundida por el obispo Jacinto Vera en *El Mensajero del Pueblo*. La carta comenzaba describiendo la evolución de la cuestión religiosa en los últimos años y los avances realizados por el racionalismo. En este sentido el obispo distinguía a los antiguos militantes que no se hablan «...atrevido a llevar al último extremo su propaganda desquiciadora», de este «...pequeño número de jóvenes inexpertos y extraviados en sus ideas». Estas no representaban otra cosa que «...las doctrinas más absurdas y erróneas», y conducían a «las mayores aberraciones». Según el vicario apostólico, el rechazo de los dogmas fundamentales del cristianismo no podía recibir otra cosa que la condenación de la iglesia y la sociedad católica. En esta dirección, además de señalar su carácter errático y deleznable, recordaba a los que «se han afiliado o se afiliaren en esa Profesión de fe racionalista, los anatemas en que la Iglesia los declara incursos»⁵⁸:

La respuesta del racionalismo no se hizo esperar y el 25 de julio *El Club Universitario* emitió una «Contra Pastoral» marcadamente irónica. Al concluir el artículo, además de indicar la irrelevancia del texto eclesiástico y vaticinar su rápida desaparición, reafirmaba sus opiniones anteriores:

*“...Cúmplanse también las leyes de las sociedades, para quienes lupe ya la sublime aurora de la razón, de la emancipación, de la libertad y de la consagración del derecho. Cúmplanse los supremos destinos de la humanidad, las legítimas aspiraciones de los pueblos; realícense sus dogmas sacrosantos: el espíritu emancipado de la fe ciega, en el orden religioso; la razón soberana, el pensamiento libre: el racionalismo. En la esfera política: el reinado del derecho, la libertad armonizada con el orden: la Democracia”*⁵⁹.

En cuanto a la actitud protestante frente a la declaración, la reacción estuvo a cargo de J.

⁵⁷ *El Club Universitario* III, n° 57, 14 de julio de 1872, p. 361. Entre los firmantes figuraban destacados jóvenes universitarios como J. Jiménez de Aréchaga, C. M. de Pena, C. M. Ramírez, G. Pérez, T. Díaz, P. De María, A. Dupont, D. Terra, E. Acevedo Díaz, D. Donovan, José P. Ramírez, Juan Gil, Luis Gil y Alberto Nin. Estos últimos tres militaron más tarde en el metodismo.

⁵⁸ *El Mensajero del Pueblo* IV, n° 109, 21 de julio de 1872, p. 41.

⁵⁹ *El Club Universitario* 111, p. 409. En la «Contra Pastoral» y como desafío al obispo J. Vera, se adherían al documento racionalista otros jóvenes universitarios como C. Denis, L. Tone, J. Ballesterio, M. Mendéz, M. Martínez y Mauricio Massat, entre otros. Este último además militó en las filas del protestantismo, haciéndose miembro en plena comunión (13 de julio de 1881) del metodismo; cf. Iglesia Metodista Episcopal de Montevideo, *Matrículas de los afiliados, registro alfabético* 1, Montevideo, 1878, p. 67.

F. Thomson, quien, según un cronista de *El Club Universitario*, utilizó términos no menos frontales que el dignatario católico.

*“Cuál no sería nuestra sorpresa al ver que habiendo sido invitados para escuchar un sermón cristiano y como tal lleno de mansedumbre y respeto por las personas allí reunidas, oímos una peroración insultante a las personas que suscribieron la honrosa Profesión de fe racionalista. En su disertación dijo el humilde pastor que el racionalismo era una olla-podrida, que tendía a la anarquía, al materialismo, al mahometanismo (sic), a la destrucción del orden moral y tantas otras sandeces que no deben publicarse.”*⁶⁰

Este escueto testimonio revela, a diferencia de la postura católica, la continuidad del protestantismo en su esfuerzo controversial. Como pudimos observar, el catolicismo dejaba traslucir, por medio de la Carta Pastoral, su preocupación ante la imposibilidad de continuar ejerciendo su autoridad en los sectores intelectuales; en este sentido tuvo mayor conciencia acerca de lo que la *Profesión de fe racionalista* venía a significar: la puesta en escena de la crisis ideológica que traía el nuevo credo de los sectores dirigentes y que habría de conceptualizar el estado y la sociedad moderna. El protestantismo, por su parte, continuó en la polémica con el catolicismo y con el racionalismo tratando, por medio de sus argumentaciones dogmáticas, de fisurar las certezas de la juventud ilustrada mostrando la conveniencia de sus principios. En otros términos, procuró captar adeptos entre los elementos universitarios, pues entendía que desde ese ámbito podrían instrumentarse mejor las reformas necesarias para la superación del orden tradicional.

Luego de la fugaz existencia del *Club Racionalista* (1872-73), el debate religioso tuvo su continuidad dentro del *Club Universitario*. Las *Actas*, a pesar de su renuencia a mostrar las ideas expuestas en su verdadera magnitud, nos permiten establecer los temas discutidos y las principales discrepancias.

En marzo de 1873, J. F. Thomson volvía a ocupar la tribuna de la institución para exaltar la divinidad benévola del cristianismo revelada en Jesucristo y sus máximas morales, como así también para enunciar la posibilidad y necesidad de los milagros descritos en las Escrituras. Abierto el debate, el racionalismo resaltaba junto al «*Dios de venganza*” del Antiguo Testamento, el acto creacional como la «obra más natural» exenta de todo carácter milagroso. En esto Thomson percibía el interés de quitarle protagonismo a la divinidad, porque, si bien era posible negar los milagros como una realidad, no podía aseverarse lo mismo en cuanto a su posibilidad. El Dios de los cristianos podía irrumpir en la historia, ya que la «*ley es un orden de consecuencias; siendo la ley un modo de ser, Dios destruyó leyes y creó otras*».⁶¹

Para el racionalista E. Flores éstas afirmaciones eran absurdas pues resultaba inadmisibles decir que la deidad «...*haya podido violentar las leyes que nos rigen, porque esto sería*

⁶⁰ *El Club Universitario* IV, p. 59

⁶¹ *Actas del Club Universitario*, conferencia del 15 de marzo de 1873.

nada menos que la negación de Dios mismo». ⁶² En la misma línea, el Sr. Otero decía: «*Dios sería ridículo si crease y destruyese a su solo capricho*», mientras que para el Sr. Dupont: «*Dios no [era] susceptible de progreso*» ⁶³. Finalmente J. F. Thomson mostraba la condición antitética de sus opiniones cuando denunciaba el peligro panteísta en la identificación y reducción de Dios con las leyes naturales. «*Dios no es ni sus leyes ni sus obras; un acto de creación es un milagro*». ⁶⁴

En julio de 1873 se leyó una ponencia de Juan Gil, adherente del metodismo, sobre «El derecho constitucional de los Estados Unidos de América». Al ser propuesto el Sr. de Pena para sacar conclusiones, en primer término, indicaba la necesidad de rescatar el ejemplo de los Estados Unidos, en cuanto a la tolerancia, y por otro lado aconsejaba a sus correligionarios el «*estudio de cuestiones históricas, porque en ellas el país y la juventud han de recibir óptimos frutos*». ⁶⁵ Más allá de los abundantes elogios recibidos por el modelo norteamericano, J. F. Thomson sacaba otras derivaciones:

“Esta noche el Sr. Gil nos enseña una verdad. La causa de la independencia de los Estados Unidos se encuentra en la observancia fiel de los preceptos de la religión cristiana ... Todo no estriba en la libertad y en la moral, porque el complemento necesario de ellas está en la religión.” ⁶⁶

Luego de estos debates es menester esperar a 1876 para que la «*cuestión religiosa*» reciba nuevamente el interés de la intelectualidad. El inestable contexto político que imperó entre 1874 y 1875 requirió la mayor atención de la juventud universitaria. En febrero de 1876, J. F. Thomson brindó una nueva conferencia sobre «*El protestantismo y el catolicismo en sus relaciones con la vida social de los pueblos*». *En ella la experiencia religiosa disidente se presentaba como la causa fundamental del progreso de las naciones; como muestra más acabada de dicho proceso, el ministro la situaba en los Estados Unidos. Para el Dr. Aréchaga, militante del racionalismo, el análisis caía en un reduccionismo al indicar lo religioso como el único motivo del desarrollo industrial y político, cuando en*

⁶² *Ibíd.*

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.*. Según consta en acta: “*El Sr. Pte. levantó la sesión a las once y cinco minutos de la noche habiendo comenzado a las ocho y veinte de la misma*».

⁶⁵ *Actas del Club Universitario*, conferencia del 30 de julio de 1873.

⁶⁶ *Ibíd.* Thomson además contrastaba la experiencia norteamericana con las de Francia España, a las que les pronosticaba que no gozarían “... *de los beneficios de la República porque en esas naciones no prepondera el verdadero espíritu religioso*”. En cuanto a la experiencia histórica de Francia, Thomson —y el protestantismo en general— manifestaban su oposición por el exacerbado racionalismo. La Revolución Francesa merecía, a su entender, “*una abominación general y terrible*». Cf. *Actas del Club Universitario*, conferencia del 15 de marzo de 1873. Thomson creía que no había “*salvación para los pueblos sin ese bendito libro con que los puritanos desembarcaron en las costas de la América del Norte y que contribuyeron más tarde a que se rompieran definitivamente las ligaduras del esclavo*”. Las Repúblicas del Plata a su entender debían adoptar la religión del “libro”; este era el instrumento político por excelencia para alcanzar la “salvación” no sólo espiritual (de sus “almas”), sino también material (de la libertad y el progreso).

realidad no era más que «una de las causas concurrentes»⁶⁷.

Instado a señalar la razón de la superioridad norteamericana, Thomson no dudaba en decir «...que reside en la educación dirigida de un modo prudente y sabio, y en la influencia benéfica que ejercen en la enseñanza los ministros evangelistas»⁶⁸. Un último asunto relevante de la conferencia era la comprensión del protestantismo que dejaba deslizar un exponente de la generación ilustrada. A su entender el protestantismo

*“...no es el término final a que debemos encaminarnos en materia religiosa. Hacerse protestantes es adelantar algo, es acercarse a la verdad ...Repito para terminar que considero al protestantismo como un punto de transición entre el absoluto error y la perfecta verdad”*⁶⁹.

Esta percepción, dominante en el seno del racionalismo, habría de significar el principal obstáculo en las aspiraciones protestantes de crecer y ganar adherentes en el ámbito académico.

El 25 de febrero y el 10 de marzo, J. F. Thomson ofreció dos nuevas conferencias sobre la misma temática. Durante la última sesión, la refutación estuvo a cargo del bachiller Ramón López Lomba, quien criticó el énfasis puesto en la descripción de los hechos antes que en «...las causas productoras». A continuación hizo un rápido análisis de la historia protestante señalando «...actos que él conceptuaba suficientes para pulverizar las tesis del Sr. Thomson, y eminentemente restrictivos y contrarios a la libertad»⁷⁰ ministro, a su vez, defendió su posición valiéndose de la obra histórica y la filosofía política de Laveleye y el ataque al catolicismo por la falsificación de la Escritura. La reacción racionalista en este caso fue asumida por C. M. de Pena, quien imputaba al pastor el querer «sustituir la infalibilidad del papa con la infalibilidad del señor Laveleye»⁷¹. En la réplica, J. F. Thomson rebatía la proposición de que el racionalismo y la religión natural fueran el soporte conceptual más indicado para suplantar al catolicismo y estructurar las nuevas pautas sociales y políticas. A su entender: «esa religión habla desaparecido rápidamente en razón de que no hería como las positivas la imaginación del pueblo, ni tenía en si misma principios que garantizaran su estabilidad».⁷² De este modo y con esta crítica frontal, el protestantismo mostraba de manera indirecta su autocomprensión como un elemento indispensable en la construcción de la renovada filosofía política.

Entre marzo y junio del 1876 la participación protestante continuó creciendo en protagonismo dentro del *Club Universitario*. Sin embargo, la controversia principal tenía

⁶⁷ *Actas del Club Universitario*, conferencia del 11 de febrero de 1876.

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Actas del Club Universitario*, conferencia del 11 de febrero de 1876.

⁷⁰ *Actas del Club Universitario*, conferencia del 10 de marzo de 1876.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² *Ibíd.*

como contendiente al catolicismo. Durante el resto del año y el siguiente la «*cuestión religiosa*» dejaría su lugar al debate educativo y las primeras polémicas entre el racionalismo espiritualista y el positivismo⁷³.

El protestantismo en el Ateneo y la polémica con *La Razón* (1877-1880)

En los últimos años de la década del setenta y en continuidad con la prédica de *La Revista Literaria*, el *Club Universitario*, y el *Club Racionalista*, se produjo una renovación del racionalismo deísta con la creación del *Ateneo* y el diario *La Razón*. Estas iniciativas fueron las principales instancias del espiritualismo racionalista antes de su sustitución por el naturalismo cientista del positivismo hacia 1880.⁷⁴

La fundación del Ateneo tuvo lugar el 5 de setiembre de 1877, a partir de la alianza establecida por un conglomerado de asociaciones liberales, entre las que se destacaban el *Club Universitario*, la *Sociedad Filo-Histórica*, la *Sociedad de Ciencias Naturales*, y el *Club Literario Platense*. En el contexto del poder dictatorial ejercido por Lorenzo Latorre (1876-80), y con el consecuente cercenamiento de la libertad de prensa, la anulación de los estudios preparatorios en la universidad y el reducido espacio operativo para una política de signo liberal principista, la flamante sociedad se convertiría en el ámbito más destacado de la actividad liberal. Dentro de su espacio se promovió el estudio de obras filosóficas y literarias, a través del dictado de cursos, conferencias y debates. y la publicación de *los Anales*. En cuanto al discurso, las proclamas racionalistas, la prédica anticatólica y anticlerical, y la reivindicación de la libertad y los derechos del hombre fueron sus acentos dominantes.

El protestantismo, primero por medio de Juan F. Thomson y a partir de 1878 con Tomás B. Wood, se involucró en el debate y la construcción de la asociación. En el caso de Thomson no sólo intervino en las polémicas iniciales, sino que ejerció la vicepresidencia del Ateneo.⁷⁵ Este grado de adhesión le permitió al protestantismo ensamblarse a la intelectualidad del país en momentos en que ésta procuraba no sólo evitar la dispersión cultural creada por las recientes circunstancias políticas, sino también delinear un espacio alternativo y pluralista capaz de ir consensuando un frente democrático. De hecho el *Ateneo* fue el lugar de convergencia de notables dirigentes e intelectuales del liberalismo principista que, no dispuestos a ceder frente al despotismo y el gobierno inconstitucional, preferían continuar cultivando su filosofía política hasta momentos más propicios.

Otro de los hechos destacables durante el período fue la reforma educativa llevada a

⁷³ La "cuestión educativa" entró en discusión a raíz de la aparición del libro de José P. Varela *De la legislación escolar*, al que Carlos M. Ramírez cuestionaría.

⁷⁴ Cf. Enrique Méndez Vives, "El Uruguay de la modernización; 1876-1904", *Historia uruguaya* V, décima edición, EBO, Montevideo, 1992, p. 39.

⁷⁵ Estas intervenciones en funciones dirigenciales en la institución fueron una constante a lo largo de todo el período. En 1898 un activo militante laico (Eduardo Monteverde) formaba parte de la Comisión Directiva del Ateneo. Cf. *A la memoria de Don Eduardo Monteverde. Homenaje recordatorio de sus sobrinos*, Montevideo, 1945, p. 8.

cabo por José P. Varela entre 1876 y 1879, que contó con el apoyo explícito del protestantismo⁷⁶. En relación con el catolicismo, este obtendría en 1880 la erección del obispado consolidando el rumbo ultramontano integral que había iniciado en la década de los sesenta. Cabe recordar cómo la Iglesia, a partir de 1875, promovió un proceso de renovación proveyéndose de los instrumentos indispensables para la confrontación con el racionalismo, la masonería y el protestantismo según este orden de importancia. Para esto se fundaron durante el obispado de Jacinto Vera (1859-1881) y bajo los auspicios de Mariano Soler, Francisco Bauzá y Juan Zorrilla de San Martín, el *Club Católico* (1875), el *Liceo Universitario* (1876) y el diario *El Bien Público* (1878).

Frente a esto, el protestantismo dispuso de herramientas propias con *El Evangelista* (1877) y el *Club Literario*⁷⁷, mientras el racionalismo, como ya vimos, erigió el *Ateneo* y tuvo como vocero al diario *La Razón*.⁷⁸

En su primer número, al enunciar el comportamiento político que desarrollarla, *La Razón* hacía profesión de una prescindencia encubierta, dado que mientras declaraba la «abstención» a la política de «actualidad», mostraba interés en el análisis del problema religioso.⁷⁹

El racionalismo empleó este enfoque históricamente como la llave de ingreso a la discusión política en tiempos de veda, más allá de la preeminencia que le era reconocida a la «cuestión religiosa» en la resolución de los grandes asuntos nacionales.

En este sentido, al definir los propósitos del periódico, indicaba a las creencias religiosas como uno de los problemas «*más dignos de consideración y estudio*», pues en su dilucidación radicaban las soluciones de la esfera socio-política. Por otro lado, anticipaban el anticatolicismo militante que habría de caracterizar su discurso cuando afirmaban:

*“Hemos creído de nuestro deber combatir por todos los medios legítimos las viejas preocupaciones religiosas, mostrando al pueblo los falsos fundamentos del catolicismo, su inicua historia, su intolerancia secular, su inmoralidad presente y su ambición desmedida.”*⁸⁰

⁷⁶ Cf. *El evangelista* 1, n° 2, 8 de septiembre de 1877, p. 16. También *El evangelista* 1, n° 9, 27 de octubre de 1877, p. 71. En cuanto a la hostilidad del catolicismo a la reforma y la defensa del protestantismo, cf. *EL Evangelista* 1, n° 28, 9 de marzo de 1878, Pp. 237-238; *El Evangelista* I n° 29, 16 de marzo de 1878, Pp. 245-246; *El Evangelista* 1, n° 30, 23 de marzo de 1878, Pp. 253-255, y especialmente *El Evangelista* 1, n° 31, 30 de marzo de 1878, Pp. 261-262; *El Evangelista* I n° 32, 6 de abril de 1878, Pp. 269-271; *El Evangelista* I n° 33, 13 de abril de 1878, Pp. 277-279.

⁷⁷ *El Evangelista* 1, n° 11, 10 de noviembre de 1877, p. 88. Aquí aparece denominado como *Club Literario Metodista Episcopal*. Además cf. *El Evangelista* 1, n° 47, 20 de julio de 1878, p. 396. Aquí la institución aparece como *Club Literario* Cristiano ofreciendo una conferencia sobre “Las evidencias del cristianismo”.

⁷⁸ Fue fundado el 13 de octubre de 1878 y además de tener por director a Daniel Muñoz contó en su cuerpo de colaboradores a Manuel Otero, Anacleto Dufort y Alvarez, y Prudencio Vázquez y Vega, quien a todas luces sería la figura más descollante de la nueva generación racionalista.

⁷⁹ Suelto de redacción “Nuestra actitud política”, *La Razón*, 13 de octubre de 1878

⁸⁰ “Nuestros propósitos”, *La Razón*, 13 de octubre de 1878.

Al catolicismo, representado como «*el error, la inmoralidad y la injusticia*», era preciso combatirlo no sólo desde «*los clubs y las asociaciones científicas*», sino también desde la prensa, ya que esta le daba un «carácter popular» que las otras modalidades no alcanzaban a brindarle. En cuanto al mensaje, era menester proclamar «*que el liberalismo y la civilización moderna condenada por el catolicismo, constituyen las más bellas conquistas de las generaciones humanas*»⁸¹. Finalmente, influidos por la filosofía krausista y la moral del deber, descalificaban al catolicismo, como a toda otra forma de clericalismo o religión positiva.⁸²

La crítica más incisiva contra el catolicismo se ubicaba en el plano de la crítica histórica y, sobre todo, en el culto y las prácticas devocionales. En ellas radicaba la explicación de todo malestar nacional, en especial el despotismo latorrista que en su interpretación contaba con el apoyo católico:

*“Ya lo hemos dicho y lo repetimos: en esta cuestión religiosa va envuelta la cuestión política. De aquel lado, del lado de los beatos, están los ciudadanos que se prestan dóciles a todo acomodamiento, que aceptan como razón suprema la de los hechos consumados y que aplauden toda medida violenta contra la libre expresión del pensamiento. De este lado, del lado de los librepensadores, están los ciudadanos que no se prestan al conculcamiento de la ley, que protestan contra toda imposición de la fuerza y que saben sacrificarse en defensa de sus instituciones. De un lado, la tiranía y el fanatismo forjando cadenas para esclavizar. Del otro, la democracia y la razón pugnando por emanciparse de esas cadenas”*⁸³.

Dentro de esta polarización exenta de matices. *La Razón* condujo una campaña periodística contra la Iglesia, a la vez que llamó a constituir un frente liberal anticatólico que contó con el respaldo de publicaciones tales como: *El Siglo*, *La Reforma*, *El Correo Uruguayo*, *La Colonia Española*, *La France*, *L'Italia Nuova* y *El Espíritu Nuevo*. El protestantismo, por su parte, estableció una clara identificación con dicho frente. Como registro de esta integración hay que notar no sólo la reproducción de artículos en *El Evangelista* y colaboraciones del pastor T. B. Wood en los periódicos aludidos, sino también una explícita adhesión al «Programa de reforma» que la prensa liberal impulsaba.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² En el caso de P. Vázquez y Vega las influencias krausistas de Ahrens y en especial de Tiberghien lo llevaron a sostenerla existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad del hombre, como conceptos absolutos y la afirmación de la realización de la idea de la humanidad a través de la historia. Por otra parte, el krausismo lo indujo a defender la prioridad de las ciencias morales y la necesidad de postular lo absoluto y su conocimiento por medio de la razón. Sobre estos fundamentos estableció la crítica a la objetividad absoluta y la afirmación de la subjetividad trascendental y la moral del deber en la que se inspira la lucha por la vigencia del derecho. Cf. “*En que consiste la religión del deber*”, *La Razón*, 4 de mayo de 1879, donde comienza citando una ilustrativa frase del ecléctico francés Jules Simón que versa: “*La mejor manera de adorar a Dios consiste en obedecer la ley moral*”. Además ver “*Las religiones naturales*”, *La Razón*, 17 de agosto de 1879.

⁸³ «Nuestra tarea”, *La Razón*, 29 de octubre 1878.

En noviembre de 1878, *El Evangelista*, además de comprometerse con el ideario del liberalismo en cuanto a la separación de la Iglesia y el Estado, la prohibición de la enseñanza religiosa en la escuela pública, la libertad del bautismo, y la supresión de las fiestas religiosas por perjudiciales al comercio, alentaba:

*“Una modificación del sistema actual de matrimonio civil, haciéndolo igualmente obligatorio para católicos y no católicos, y gratis para todos. De igual modo debe establecerse la sepultura civil ... Además, al suprimir las fiestas de la Iglesia debería insistirse hasta el último límite posible, en la emancipación del trabajo en los domingos”*⁸⁴.

A fines de 1878 el país comenzó a vivir una nueva efervescencia liberal anticatólica, que, a diferencia del movimiento racionalista del 1872, lograría trascender las aulas universitarias y colocar el debate en la sociedad. Sin embargo, no quedó limitada al ámbito montevideano, pues su difusión alcanzó por primera vez el interior del país.⁸⁵ La expansión del anticatolicismo en la campaña se instrumentó a través de la creación de centros y clubes «científicos literarios», y las «conferencias racionalistas» avaladas por los redactores de *La Razón*, como también por la adhesión de una amplia red de periódicos, como *El Porvenir*, *El Oriental* y *La Legalidad* (Mercedes), *La Ley* (Rocha). *El Pueblo* y *Paysandú* (Paysandú), *El Orden* (Carmelo) y *Ecos del Progreso* (Salto).⁸⁶

En correspondencia con este marco, es importante notar cómo el metodismo, tras el ingreso de T. B. Wood en mayo de 1877, procuró su organización institucional teniendo como epicentro la ciudad de Montevideo. Concluida esta tarea, los esfuerzos de la superintendencia se centraron en la difusión por el interior. En la primavera de 1878 el metodismo, por medio de J. F. Thomson, García y Suárez y Lino Abeledo, comenzó una gira que se prolongó hasta fin de año y alcanzó diferentes poblados tales como San José, Santa Lucía, Pando, Salto, Minas, San Carlos, Colonia y Rosario Oriental.

Esta iniciativa, además de alentar la difusión de la Biblia y establecer contacto con simpatizantes, estaba marcada por un tono polémico y anticatólico. Con todo, es notoria la simultaneidad de los esfuerzos protestantes y racionalistas en su intento por ganar adherentes en la campaña. Como pudimos observaren el apartado anterior, el inicio de la obra misionera en Montevideo y el ingreso en el ámbito académico se produjo en un contexto ampliamente favorable; del mismo modo, la difusión por el interior del país estuvo en concordancia con la propalación del racionalismo liberal. Esto nos permite afirmar que el protestantismo no sólo buscó aprovechar las condiciones favorables que generaba el liberalismo para la divulgación de su visión alternativa, sino que por momentos se transformó en punta de lanza para la apertura de espacios liberales anticatólicos. Estos conceptos nos invitan a revisar la idealización de las actividades de colportaje y la figura de los predicadores itinerantes, como personajes solitarios y no sólo guiados por la dirección

⁸⁴ *El Evangelista* LI, n° 12,23 de noviembre de 1878, p. 93.

⁸⁵ Cf. Ardao, *op. cit.*, p. 294

⁸⁶ Cf. *La Razón*, 22 de noviembre de 1878; *La Razón*, 24 de noviembre de 1878.

divina. Por el contrario, eran agentes con fluidos contactos dentro de un conglomerado asociativo anticlerical, que en la mayoría de los casos resultaba ser el principal dispositivo en la preparación del terreno y garantía de una recepción exitosa. En este sentido, es menester señalar la convergencia, coordinación y colaboración que mantuvieron históricamente liberales, masones y protestantes en la propagación de sus ideas.⁸⁷

Más allá de la concomitancia y el interés por hacer frente común al catolicismo romano, el protestantismo confrontó al racionalismo en el seno del Ateneo y particularmente al diario *La Razón* y a *La Reforma*.

En julio de 1878, *El Evangelista* hizo eco de las discusiones religiosas que estaban llevándose a cabo en el ámbito del Ateneo. En una extensa nota editorial, el periódico resaltaba el «rol importantísimo en la educación de la juventud del país» que le cabía a la institución, como también las desviaciones ideológicas que comenzaba a evidenciar y que lo transformaban en «un foco de incredulidad religiosa»⁸⁸. Esto, sin embargo, no debía causar ninguna sorpresa, ya que era una consecuencia lógica que en «todos los países católicos, la juventud estudiosa, al momento que se escapa de la férula del papismo, se lance al racionalismo, casi sin fijarse a donde va»⁸⁹. Estos comentarios se basaban en una ponencia presentada por el «joven bachiller» Prudencio Vázquez y Vega, donde afirmaba como tesis fundamental que el «cristianismo [era] una religión falsa y perjudicial a la civilización»⁹⁰. La razón de ser de la incredulidad y la futura preponderancia del «ateísmo» pesaba, según T. B. Wood, sobre el catolicismo, dado que este enseñaba «fábulas por hechos históricos, y absurdos por doctrinas reveladas del cielo, en el nombre del cristianismo ... y donde la autoridad eclesiástica se asoma a gobernar en el nombre de Dios».⁹¹

⁸⁷ Estas afirmaciones y el detalle sobre el funcionamiento concreto de las redes aparecen corroboradas en una correspondencia enviada por Luis E. Azarola Gil a la redacción de *El Atalaya* con motivo de un frustrado acto anticlerical. La carta fechada en Paysandú el 3 de enero de 1902 decía: "...Solicité los salones del Ateneo para dar en ellos una conferencia de combate, incitando a los liberales a la lucha. Se me negaron, a pesar de que había influencias de personas respetables y caracterizadas. La causa era sencilla: existe en los estatutos del Ateneo una disposición por la cual se prohíben las discusiones y disertaciones sobre cuestiones filosóficas y religiosas ... No me desanimé y obtuve, después de múltiples esfuerzos, el local de la Liga Masónica. Me puse de acuerdo con el señor presidente de la Asociación de Propaganda Liberal, don Manuel Rombys; visité al Dr. Manuel Crovetto; hice lo mismo con el caballero don Delfino Baycá; vi al Sr. Pedro Etchandi; busqué la cooperación de don Alberto Sacarelo; pedí ayuda moral al Sr. Antonio Norbys; me entrevisté con el anciano Sr. Bemasoni, cónsul suizo y venerable de los masones de aquella localidad y trabajé infatigablemente para producir una reacción que despertara de su letargo el espíritu liberal en Paysandú.» La carta continúa explicando los motivos que impidieron el evento, pero queda claro el despliegue de los mecanismos organizativos. *El Atalaya* 1, n° 23, 4 de enero de 1902, p. 1. Consultar además el número anterior.

⁸⁸ *El Evangelista* 1, n° 46, 13 de julio de 1878, p. 386

⁸⁹ *Ibid.* Estas mismas ideas aparecían en *El Evangelista* II, n° 12, 23 de noviembre de 1878, p. 94. Allí el autor del editorial decía: “Los racionalistas rechazan el Evangelio por los abusos y absurdos que en nombre del Evangelio han propalado los graves canonistas católicos a que creían poder dar fe»

⁹⁰ *Ibid.*, p. 387.

⁹¹ *Ibid.*

Saliendo al cruce de los conceptos vertidos por D. Carlos Muñoz Anaya en el diario *La Tribuna*, y contrario al tratamiento de «*eternas divagaciones religiosas*»⁹², el redactor evangélico entendía que la «consideración racional de las bases fundamentales de la fe y la práctica» no era un asunto menor; por el contrario, desde su punto de vista, «ningún otro estudio [tendía] más a robustecer la inteligencia y preparar a la juventud para los altos destinos de la vida». ⁹³ Al justificar su postura dejaba trascender la disputa abierta que protestantes y racionalistas mantenían por la captación de los elementos católicos insatisfechos por el rumbo intransigente que habla asumido su institución. En efecto, para el protestantismo acceder y potenciar el debate era importante, pues le permitía aspirar a lograr algún rédito entre los disconformes que, dispuestos a abandonar su denominación, no se hallaban interpretados por la «incredulidad» racionalista. Decía el vocero disidente:

*“En cuanto a quedar cada cual con sus ideas, la verdad es que la mayor parte de los jóvenes católicos no tienen ideas fijas sobre nada que se refiera a la religión. En medio de semejantes discusiones no faltarán quienes serán estimulados a profundizar concienzudamente tan importantes cuestiones.”*⁹⁴

En el mismo número, *El Evangelista* incluía otro artículo donde se reproducían las diferentes reacciones que la conferencia de P. Vázquez y Vega concitaba en la prensa capitalina. El periódico las percibía «con placer», pues mostraba «que la tendencia ultra liberal se contiene con moderación y aun con una reacción saludable, cuando empieza a rayar en la irreligión». ⁹⁵ En esta dirección destacaba los conceptos de *La Colonia Española*, que asumió la defensa del cristianismo al afirmar que:

*“le defiende su misma bondad tanto y tanto, cuando que diez y seis siglos de horrores, torpezas, simonías, ambición y miserias humanas empleadas y ejercidas por sus sacerdotes, no pudieron eclipsar un solo rayo de luz del sinnúmero de ellos, que despide y hace irradiar sobre el hombre la ley del amor sincero y fraternal entre los humanos, encarnación que es la verdadera democracia”.*⁹⁶

⁹² *Ibíd.* *La Tribuna* se lamentaba “que en un centro como el Ateneo del Uruguay, destinado a promover el adelanto de la juventud, se esterilice un tiempo precioso en eternas divagaciones religiosas. Este género de controversias despierta un interés momentáneo, pero nos deja ningún fruto ni nos conduce a ningún término. Se discute extensamente sobre la divinidad de Jesús, sobre los milagros y sobre los principios que profesa el racionalismo, y al fin de la jornada cada cual queda aferrado a sus primitivas ideas y creencias.»

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *Ibíd.*

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*, En la misma publicación, D. José A. Fontela fijaba los criterios del análisis y cuestionaba la racionalidad de la tesis al decir: «La cuestión es demasiado importante para dejarla pasar en silencio; y habiendo invocado el señor Vázquez la razón humana en la que todos tenemos una parte, y de la cual el señor Vázquez se nos constituye por sí y ante sí en representante, nos creemos con derecho a analizar la razón humana primero y luego los títulos de su representante, para, según su validez, proceder a la crítica”. Asentado sobre esta base cuestionaba la racionalidad de la tesis del conferencista al afirmar que: «es no representarla [a la razón humana] sino combatirla, et no invocar con veneración y respeto el nombre del que por la fraternidad universal, por la libertad y la justicia sufrió el más terrible de los martirios”.

Para *La Tribuna*, si bien resultaba factible atacar al cristianismo en el «terreno científico puro», por otro lado era menester reivindicarlo como institución histórica que ha vivificado con su espíritu regenerador los antiguos tiempos, que está en condiciones de concurrir a la realización del progreso actual, que está llamada a iluminar el porvenir en todas las esferas de la actividad, tanto en las altas enseñanzas de la ciencia, como en la consecución de los seductores ideales del arte.⁹⁷

El órgano evangélico veía estas conceptualizaciones como «*muy halagüeñas*», dado que ponían el problema en términos coincidentes con la propia imagen que el protestantismo buscaba presentar. A su entender no existía contradicción entre cristianismo y civilización, y, aunque la antítesis fuera incuestionable en el caso del catolicismo, este no debía ser confundido ni remotamente con el cristianismo⁹⁸. En la representación mental protestante y su estrategia, era concebible «una fe inteligente y concienzuda» desde donde aceptar las doctrinas cristianas y al mismo tiempo combatir el «romanismo».⁹⁹

Esta controversia se transformó en el anticipo de otra más intensa que tendría lugar desde la misma aparición de *La Razón*. El 19 de octubre, *El Evangelista* le daba la bienvenida en medio de elogios y buenos deseos, aunque sin dejar de lamentarse por la «incredulidad exagerada que se ha hecho moda entre la juventud racionalista». Con todo, exaltaba «*los nobles esfuerzos que hace esa juventud por emancipar la patria de la dominación sacerdocrática*».¹⁰⁰ Esto sintetiza con claridad tanto el anticatolicismo que favorecía la unidad, como la brecha insalvable que introducía el escepticismo en la revelación.

A comienzos de noviembre el vocero evangélico luego de encomiar los «golpes tremendos sobre el ultramontanismo», hacia transparente una expectativa muy arraigada en el imaginario disidente de los primeros años y que incidiría de manera determinante en su proyecto misionero. Nos referimos a la estimación de liberales y racionalistas como «hermanos» que se hablan retirado de la casa común de la modernidad cristiana y que tarde o temprano habrían de regresar. Decía el redactor: «*Vendrá el día en que los racionalistas del mundo católico se emanciparán de la incredulidad ciega que ahora les hace menospreciar el Evangelio y la fe racional*».¹⁰¹

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 388. Más adelante el redactor concluía que el cristianismo había “proporcionado inmortales páginas a la historia de la humanidad, y que es la más fuerte columna de la civilización.

⁹⁸ *Ibíd.* En esta dirección, *La Tribuna* decía: «*El Sr. Fernández Espiro pertenece, según entendimos, a la escuela racionalista, pero no confunde, como el Sr. Vázquez, en un anatema terrible, los principios verdadera y genuinamente cristianos, y los dogmas católicos*”.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *El Evangelista* II, n° 7, 19 de octubre de 1878, p. 54.

¹⁰¹ *El Evangelista* II, n° 10,9 de noviembre de 1878, pp. 78-79..En esta fe inteligente y racional los racionalistas contaban con los argumentos necesarios para “*batallar con más efecto contra la credulidad ciega que tan funesta arma ha sido en manos del papismo, el gran enemigo no tanto de la pura razón como*

La caracterización de la «incredulidad ciega» hacía referencia al desconocimiento de los racionalistas acerca de las Escrituras, lo cual los asemejaba a los católicos, con la única diferencia que «estos creen sin examinar y aquellos descreen sin examinar»¹⁰². La tendencia «ultra-racionalista» era vista con preocupación pues «la noble cruzada que ha emprendido la juventud racionalista de esta República tendente a emanciparía del sacerdotismo y del fanatismo de la religión católica, está generalizando muchas ideas falsas».¹⁰³ En este sentido, el periódico se acercaba más al «tipo racionalista moderado»¹⁰⁴, y desde allí exhortaba a los dirigentes de *La Razón* a que comprendan la inmensa responsabilidad del puesto que providencialmente ocupan, y no se perdonen estudio ni trabajo alguno para distinguir claramente entre la verdad y el error en tan grande materia como es la apreciación de las enseñanzas del Evangelio de Jesucristo.¹⁰⁵

A pesar de esta confrontación en el plano de las ideas, el protestantismo no dudaba estrechar filas con el racionalismo cuando este recibía agresiones y manifestaciones intolerantes del «papismo»¹⁰⁶.

Por su parte, *La Razón*, respondiendo a los editoriales emitidas por *El Evangelista*, presentaba a sus lectores la singular relación y percepción que tenían sobre el protestantismo.

“Creemos erróneas algunas de sus creencias, pero, en lo que le sirve de punto de apoyo, en el criterio con que busca la verdad, en una palabra en el libre examen, ahí esté nuestro punto de contacto. Los racionalistas discutiremos sus creencias como pueden discutir los que bien se aman, con altura, respeto y cariño. De los verdaderos cristianos no esperamos más que una digna reciprocidad”.¹⁰⁷

de las aspiraciones progresistas de la humanidad engendradas y nutridas por ese mismo Evangelio, cuyas aspiraciones vivificadoras están destinadas a realizar la perfectibilidad humana bajo las condiciones a que conduce la fe inspirada por el Evangelio, a pesar de la resistencia del fanatismo por un lado y las extravagancias del escepticismo por el otro” En estos últimos conceptos aparecen los dos frentes polémicos que enfrentaba el protestantismo.

¹⁰² *Ibid.*, p. 94.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹⁰⁶ Durante la polémica que comenzaban a sostener protestantes y racionalistas tuvo lugar una «conferencia racionalista» de tono anticatólico en la Villa de «La Unión». Durante el transcurso de ella, el Sr. Muñoz, director de *La Razón* resultó agredido por fieles católicos, lo que motivó la solidaridad de *El Evangelista*, que caracterizaba los hechos como -una nueva manifestación de la misma antigua intolerancia que el papismo inspira en todas partes». *Ibid.*, p. 95. Sobre los hechos de La Unión ver además *La Razón*, 23 de noviembre de 1878, donde el cronista afirmaba: «Sepa el público que la primera agresión a mano armada ha venido de los ultramontanos». El racionalismo, por su parte, asumió la defensa del protestantismo ante hechos similares.

¹⁰⁷ *La Razón*, 26 de noviembre de 1878.

La representación del «verdadero cristianismo» que le era asignada al protestantismo es un parámetro importante para determinar el prestigio alcanzado por el fenómeno disidente entre los sectores intelectuales, máxime si consideramos el escaso tiempo de actuación pública. Sin embargo, el matutino respondía a los cargos de «incredulidad ciega y exagerada» que los columnistas evangélicos reiteradamente proferían. Al referirse al examen de los textos sagrados decía: «lo hemos estudiado lo bastante para comprender muchas de sus bellezas, para comprender muchos de sus errores»¹⁰⁸. Párrafo seguido, haciendo gala del espíritu racionalista, se preocupaba en señalar que la actitud dominante no era de «descreídos», sino de «dogmáticos» cuya «fe sublime» era «hija de la razón».¹⁰⁹ A continuación se preguntaba sobre las distancias reales con el protestantismo sin animarse a dar un juicio definitivo; con todo no era lo más importante, pues en lo fundamental (el anticatolicismo) había unidad de criterios. Finalmente hacía un llamado a la tolerancia y a la construcción de un orden nuevo.

*“Todos los que profesamos religiones que buscan a Dios por el sendero de la libertad, nos hemos de encontrar confundidos un día. En la civilización moderna, el cato! icismo, o mejor dicho la Iglesia, nos impide el paso, nos esclaviza, Prescindamos de ella, pasemos sobre ella y adelante”.*¹¹⁰

A fines de diciembre, *El Evangelista* reprodujo y comentó de manera favorable un artículo de la prensa racionalista donde subrayaba que «los católicos no [eran] cristianos»¹¹¹. En otra dirección y con un editorial titulado «Otra lamentable aberración de La Razón», comenzaba la más importante confrontación que protestantes y racionalistas habrían de sostener en las postrimerías de la década de los setenta: la polémica sobre la divinidad de Cristo. El argumento de *La Razón* para negar de plano la divinidad se basaba en que Jesús no se habla autocomprendido como un ser divino y que la idea habla sido abonada por sus discípulos. “No sólo no pretendió [Jesús] que le creyesen la encarnación de Dios, sino que se defiende de ese cargo, cuando por la oscuridad de sus palabras así lo interpretaron los judíos»¹¹². En el número siguiente, *El Evangelista* refutaba en su nota de tapa las «atrevidas» afirmaciones racionalistas cuando, basándose en las propias palabras de Jesús en el evangelio de San Juan, aseveraba que: «Jesucristo, pues, afirmó su propia

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ *El Evangelista* II, n° 16,21 de diciembre de 1878, p. 126. El periódico indicaba «Antes de ahora, todos menos los protestantes estaban de acuerdo en usar las voces catolicismo y cristianismo como sinónimos. Ahora los racionalistas se empeñan tanto como los evangélicos para disipar esa confusión de ideas e insistir en que nadie se llame católico que no sea papista leal, y nadie se llame cristiano que no se inspire en el Evangelio de Cristo”. A continuación se felicitaba de este nuevo encuadre del campo religioso en el cual mucho había tenido que ver una extensa campaña lanzada por la publicación desde su fundación.

¹¹² Citado en *El Evangelista* II, n° 16,21 de diciembre de 1878, p. 127. Explicando estos conceptos *La Razón* decía: «...Jesús se ponía al nivel de los demás profetas que eran hombres: que si bien creía sus ideas, emanación del Ser Supremo, no lo era su persona, que en nada se diferencia de sus semejantes, los hombres».

*divinidad en los términos más claros, más fuertes y más variados, términos que convencieron a todos sus discípulos, que su persona, así como su doctrina, era divina».*¹¹³

Mientras tanto, el «diario popular» de la tarde, *La Reforma*, comenzó a tomar parte en el debate asumiendo un discurso netamente racionalista y anticatólico. Así, por ejemplo, el 30 de diciembre al extraer sus primeras conclusiones decía:

*“¡Jesús no fue Dios! ¡Su religión no ha sido la que lo ha divinizado para explotarlo! En cuanto a su carácter humano y no divino, ahí está la conducta observada por su escuela durante tres siglos. Mientras sus adeptos fueron hombres honrados, Jesús fue el Maestro, el hombre providencial por la doctrina y por el ejemplo; después, fue el Mesías prometido, el hijo de Dios y Dios mismo, que rodean de una corte celestial y otra terrenal los católicos”.*¹¹⁴

La reacción protestante estuvo a cargo de *El Evangelista*, que confrontó las tres proposiciones básicas del vespertino: la no pretensión mesiánica y divina de Jesús, la falta de un reconocimiento de los discípulos a dicha divinidad y la inexistencia en el cristianismo primitivo —hasta el Concilio de Nicea en el año 325— de una creencia generalizada en la divinidad de Jesús. Para el vocero disidente la historia del cristianismo hasta el Concilio estaba «llena de los martirios» de aquellos que, fieles a la convicción de la divinidad de Jesús, no hablan temido dar su propia vida; por tanto concluía que «*la pretensión de La Reforma de que esa doctrina data del Concilio de Nicea es una herejía histórica que no admite defensa*».¹¹⁵

La confrontación se extendió hasta fines del mes de enero y obtuvo buenos comentarios de periódicos como *El Espíritu Nuevo*, que en su evaluación destacaba el desempeño de *El Evangelista*.¹¹⁶ Este, a su vez, aprovechaba la ocasión para advertir que la contienda con el catolicismo no debía desembocar en la crítica anticristiana reflejada en el paso del «racionalismo exagerado» a la «incredulidad irracional». En esta dirección, el racionalismo

¹¹³ *El Evangelista* II, n° 17,28 de diciembre de 1878, p. 131. Además sobre la refutación a *La Razón* ver *El Evangelista* II, n° 18,4 de enero de 1879, Pp. 137-140; *El Evangelista* II, n° 19, 11 de enero de 1879, Pp. 146-147; *El Evangelista* II, n° 20, 18 de enero de 1879, Pp. 156-159; *El Evangelista* II, n° 21,25 de enero de 1879, Pp. 167-168. Ver además en las notas editoriales de este número las «Réplicas de *La Razón*» (p. 152), donde se explica el final de la polémica. En el número 17, la publicación polemizaba contra los «Extravíos de la incredulidad», de *El Oriental* de Mercedes. El tema era la «generación espontánea» y la teoría de la evolución natural de las especies. Cf. pp. 134-135.

¹¹⁴ *La Reforma*, 30 de diciembre de 1878. Además ver los artículos de redacción en los números correspondientes al 27 y 28 de diciembre

¹¹⁵ «Refutación a la reforma», *El Evangelista* II, n° 18, 4 de enero de 1879, PP. 140-141. Los comentarios pertenecen a T. B. Wood. También cf. *El Evangelista* II, n° 19, 11 de enero de Pp. 148-149.

¹¹⁶ Cf. *El Evangelista* II, n° 26,1 de marzo de 1879, p. 204. Allí su redactor afirmaba, entre otras cosas: «*El Evangelista ha revelado en esta discusión un conocimiento profundísimo de los Evangelios y de la historia de los judíos. Hasta ahora no conocíamos una defensa tan completa de la divinidad de Jesu-Cristo considerada la cuestión históricamente. La Razón, por el contrario, ha demostrado que no posee sino un conocimiento superficial de los Evangelios. Si así no fuera, hubiera podido presentar argumentos algo más sólidos que los que ha presentado.*»

moderado tenía como tarea contrarrestar tanto la «*incredulidad ciega*» del racionalismo extremo como la «*credulidad ciega*» del catolicismo intransigente. Por otro lado, el protestantismo abrigaba la esperanza de que en un futuro no muy lejano, los sectores moderados alcanzaran una influencia capaz de posibilitar «el desarrollo en las clases pensadoras y la generalización en todo el pueblo, de la fe razonable que debe reinar en todo espíritu humano y más que todo en los que están gobernados por la ilustrada y la concienzuda razón»¹¹⁷.

Comentando las producciones literarias de la época y en un rapto de indisimulable optimismo, llegaba incluso a pronosticar en consonancia con su prospectiva que «*la literatura del porvenir en estos países, volverá a ser cristiana en el sentido genuino del término, cuando el polvo de la batalla que está emancipando el país del romanismo, se disipe y el racionalismo abraza la fe*».¹¹⁸ Es denotar que, en el contexto del debate sobre la divinidad de Cristo, *El Evangelista* reprodujo un artículo que, en consonancia con su representación de las relaciones entre la razón y la fe, intentaba disipar cualquier contradicción posible entre ambas y al mismo tiempo hacer una prédica positiva de la «fe razonable» que impulsaba. Según el redactor:

*“La razón nos habla de Dios. La fe nos hace creer en lo que aquella nos dice. ¿Qué sería de la razón sin la fe? Ahí tenéis el escepticismo. ¿Qué sería de la fe sin la razón? ... Ahí tenéis el estúpido culto de los animales, de los ídolos, de los astros y en general las aberraciones colosales de todas las religiones positivas. La fe sin razón es calor sin luz. La razón sin la fe es luz sin calor. ¡Guardémonos de la falta de fe en las revelaciones de la razón! Guardémonos de la falta de razón en los transpones de la fe!”*¹¹⁹

Entre el 27 de febrero y el 15 de abril de 1879 tuvo lugar una nueva campaña racionalista contra el cristianismo, que vino a reeditar aquella polémica desencadenada por P. Vázquez y Vega en julio del año anterior. En este caso reincidía pero a través de un conjunto de artículos publicados por *La Razón* bajo «El cristianismo filosóficamente considerado». Para Vázquez y Vega resultaba evidente que el cristianismo era antagónico con el progreso y la civilización, pues su influjo social era contrario a la divulgación de las ciencias naturales y filosóficas. Este juicio, que muestra en parte la evolución del pensamiento racionalista hacia una impronta cada vez más anticlerical y anticristiana — ausente por completo en el racionalismo espiritualista de J. P. Varela y la mayoría del racionalismo metafísico de 1872—, se emitió en alusión directa a una polémica entablada entre M. B. Otero y Mariano Soler acerca de «*El Génesis y la geología*», donde el clérigo católico defendió la postura de la Iglesia¹²⁰. La descalificación tomaba forma acabada al

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹²⁰ Es significativo que un año antes de esta disputa *El Evangelista* con un artículo de T. B. Wood se adelantaba fijando una postura propiciatoria de la difusión de la geología. Cf. *El Evangelista* 1, n° 2, 8 de septiembre de 1877, p. 9.

concluir el artículo y decir su autor:

*“La religión cristiana, como todas las religiones positivas, son creencias fantásticas del espíritu humano en las primeras edades; han satisfecho por un instante las aspiraciones religiosas y aun científicas del hombre; pero hoy ya no tienen razón de ser porque la luz se ha hecho y porque lo que manda es la razón y no las fatales preocupaciones de la fe”*¹²¹

Llamativamente *El Evangelista*, a pesar de dar cuenta de «los nuevos ataques», se excusaba de intervenir hasta tanto el periódico racionalista concluyera su exposición¹²² En cambio, *El Siglo*, diario de la vieja guardia liberal, salió a la palestra para objetar desde un racionalismo metafísico imbuido del cristianismo *filosófico* y dominado por la figura y las doctrinas de Jesús¹²³. En primer término, observaba que era erróneo endilgar sobre el cristianismo culpas que sólo había que achacar al catolicismo; por otro lado, preguntaba:

*“Al atacar las bases históricas y los dogmas especulativos del cristianismo, ¿entiende también el colega atacar su doctrina moral? ¿No acepta la moral predicada por Jesús en el Sermón de la Montaña? ¿No acepta la moral cristiana, que es la base de la civilización y de la sociedad moderna?”*¹²⁴

La respuesta no se dejó esperar y en un nuevo artículo Vázquez y Vega, informado por la ética kantiana de la experiencia moral del deber, criticaba la ética cristiana por ser una «moral del interés».

*“Jesús, pues, para hacer efectivas sus enseñanzas, ha caído en la moral del interés. ¿Cuál ha sido la razón que ha dado para aconsejar a sus discípulos la ejecución del bien? ¿Ha sido el bien mismo? No ciertamente; él ha invocado siempre el galardón, siempre el premio. Jesús ha dicho: Haced el bien y recibiréis vuestro galardón. La moral del deber debe decir: haced el bien porque es vuestro deber”*¹²⁵

¹²¹ *La Razón*, 27 de febrero de 1879.

¹²² *El Evangelista* II, n° 27,8 de marzo de 1879, p. 216

¹²³ En este sentido, cf. A. Ardao, *op. cit.*, p. 298, donde afirma «Las dos posiciones representaban dos momentos en la evolución universal y nacional del racionalismo».

¹²⁴ *El Siglo*, 28 de febrero de 1879.

¹²⁵ *La Razón*, 4 de marzo de 1879. A esto *El Siglo* contestó el 5 de marzo: «Si combatimos los abusos, la intolerancia y las pretensiones del romanismo, aceptamos las máximas de la moral cristiana, que con permiso del autor del artículo de *La Razón* continuamos creyendo que son la base de la civilización europea y americana». En cuanto a la moral evangélica cf. «Volver la otra mejilla», *El Evangelista* II, n° 37, 17 de mayo de 1879, Pp. 292-293. Para seguir el desarrollo de las conferencias sobre la revelación, la divinidad de Cristo, la trinidad, el pecado original, la predestinación, la gracia, la condenación eterna y la intolerancia cristiana, cf. *La Razón*, 6,8, 14, 20 y 25 de marzo y 1 y 15 de abril de 1879.

En estas opiniones se hacía explícita la crítica de Vázquez y Vega a las religiones institucionalizadas, en las que advertía una forma de alienación de la esencia humana y por lo tanto de esclavitud. La crítica como hemos podido observar, no se circunscribió al catolicismo como era común en su tiempo, sino que se hizo extensiva a todo el cristianismo y su fundador.

El 26 de abril en el Ateneo, el racionalismo coronó sus esfuerzos al lanzar una renovada *Profesión de fe racionalista* inspirada en la de 1872.¹²⁶ *El Evangelista* comentó inmediatamente el hecho,¹²⁷ aunque recién a comienzos de junio iniciaba su refutación. Esta comenzaba diciendo que con la declaración quedaba confirmado que era inherente a la naturaleza humana la necesidad de una afirmación positiva en materia religiosa; de hecho, el racionalismo después de rechazar al catolicismo y el cristianismo, se vela impulsado a formular una nueva «religión». Con todo, el equivoco básico radicaba en tomar como ideas cristianas aquellas que eran católicas y alejadas de la Escritura. A partir de esta confusión cometían otros errores no menos importantes, dado que, por un lado, denominaban racionalistas a nociones cristianas y, por otro, atacaban conceptos escriturarios aceptables sin estudiar las fuentes¹²⁸

En el marco de la réplica, T. B. Wood brindó sendas conferencias en el Ateneo. La primera, realizada el 11 de junio versaba acerca de «*La nueva fe racionalista*»; en ella, luego de realizar algunas consideraciones preliminares, analizaba «la nueva religión» presentando como hipótesis que «el nuevo evangelio de los racionalistas no puede ni debe reemplazar el Evangelio de Jesu-Cristo»¹²⁹ A continuación examinaba los efectos benéficos, el exclusivismo y el planteamiento equivocado de la táctica racionalista con referencia al protestantismo y la carencia de «sentido práctico» que acusaba el documento.¹³⁰ segunda ponencia tuvo lugar el 25 de junio y llevó por título: «Problemas religiosos en la vida social».¹³¹ Al finalizar establecía una síntesis con las conclusiones que resumían la postura protestante. Entre las más importantes mencionaba:

“1) La nueva propaganda de la fe racionalista formará parte del gran movimiento emancipador de este pueblo. 2) En este sentido todos los espíritus liberales en el país deben aplaudirla y apoyarla. 3) Los propagandistas han establecido la pretensión de exterminar las demás religiones y antes de todo al cristianismo 5) El rechazo de los cristianos en el terreno en que hay verdadera comunidad de causa, es erróneo ... 7) La controversia doctrinaria desvirtúa, en general, la eficacia práctica del movimiento, en cuanto al bien que pudiera

¹²⁶ *La Razón*, 27 de abril de 1879.

¹²⁷ *El Evangelista* II, n° 35, 3 de mayo de 1879, p. 280; *El Evangelista* II, n° 39,31 de mayo de 1879, p. 310.

¹²⁸ *El Evangelista* II, n° 40, 7 de junio de 1879, Pp. 313-314. Inmediatamente se reproduce íntegramente la *Profesión de fe racionalista*

¹²⁹ *El Evangelista* t. I, n° 41,14 de junio de 1879, p. 322.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 324. Analizara fondo los contenidos. Además cf. *El Evangelista* II, n° 42,21 de junio de 1879, pp. 329-331. Ver en el mismo número la nota editorial «*A La Razón*», pp. 335-336

¹³¹ *El Evangelista* II, n° 43, 28 de junio de 1879, pp. 337-342; además la nota editorial, pp. 343-344

*efectuar. 8) Una confusión de ideas sobre la fe y la razón vicia todo el sistema ...
14) La propaganda anticristiana en la vida social no tiene razón de ser”.*¹³²

Al término de esta confrontación, el rumbo del diario La Razón sufrió un viraje hacia las cuestiones políticas donde buscó promover el liberalismo y como contrapartida perdió gran parte del terreno ganado en el ámbito universitario en manos del ascendente positivismo. De este modo, el racionalismo deísta de la religión natural no alcanzó a consolidarse como una nueva religión fundada sobre bases racionales¹³³

El protestantismo, por su parte, creyó más importante concentrar sus esfuerzos en la prédica anticatólica que habría de caracterizar el discurso de *El Evangelista* en lo que restaba del año. En cuanto al positivismo no es un tema que se destaque como tal durante 1880 y 1881; sin embargo, la propaganda databa desde la creación misma del diario disidente en 1877. En noviembre de ese año caracterizaba a sus militantes de «desgraciados» dado que «creen que nos hallamos perfectamente sin religión, y que los códigos civiles bastan y sobran para dirigir las conciencias»¹³⁴

El protestantismo a partir de su perspectiva religiosa se opuso al naturalismo cientista del positivismo. En primer término, rechazaba el extremismo positivista de considerar a las religiones positivas como supersticiones condenadas a desaparecer ante el embate de la razón, y descalificar como metafísica toda cosmovisión que no se basara en la experiencia. Para el protestantismo, era menester reconocer a Dios y su evangelio como la verdadera base del orden moral de las sociedades. En este sentido, entendían que no podía haber «armonía» ni progreso social sin una doctrina moral, y principios abstractos absolutos de raíz cristiana, que sirvieran de parámetro para la acción individual. Esto lo acercó tanto al racionalismo espiritualista, como a los seguidores de la escuela filosófica krausista, para quienes la religión era indispensable en la evolución de la experiencia moral. Con todo, esta postura de ningún modo significó un rechazo del ejercicio metódico de las ciencias. Por el contrario, el protestantismo buscó fortalecer las asociaciones científicas y académicas, y en muchos casos se anticipó en la promoción de ellas³⁶ Sin embargo, se mostró reticente en

¹³² El Evangelista II, n° 44, 5 de julio de 1879, p. 348. En el mismo número cf. p. 352. Para seguir el desarrollo de la polémica ver El Evangelista II, n° 45, 12 de julio de 1879, Pp. 353-355; El Evangelista II, n° 46, 19 de julio de 1879, Pp. 361-363; El Evangelista II, n° 47, 26 de julio de 1879, pp. 369-370 y 375; El Evangelista II, n° 48, 2 de agosto de 1879, pp. 377-378 y 383-384; El Evangelista II, n° 49, 9 de agosto de 1879, Pp. 390-392; El Evangelista II, n° 50, 16 de agosto de 1879, Pp. 393-395 y 399. La respuesta del racionalismo en todos los casos apareció en La Razón y a través de la pluma de P. Vázquez y Vega. Acerca de la polémica, A. Ardao comenta: «No le resultó tarea fácil rebatir la argumentación finísima y rigurosa de su contrincante, colocada antes que en el terreno de la defensa directa del cristianismo, en la de la crítica a la ‘religión del deber’, ‘religión natural’ o ‘religión filosófica’ que el racionalismo predicaba”. Op. cit., p. 316.

¹³³ A. Ardao ha dicho: «El movimiento de la religión natural o filosófica se manifestó en nuestro país en la segunda mitad del siglo XIX, cuando en Europa, promovido desde hacía dos siglos, se hallaba ya agotado. Fue la del diario La Razón en los años 1878 y 1879, la última y efímera tentativa —desbordante de interés histórico y humano— por fundar en el país esa religión. Fracasó como había fracasado en Europa. Su lado fuerte, también aquí como en Europa, estuvo en la crítica de las religiones positivas o reveladas, así como en el afianzamiento del liberalismo político a que iba siempre unida.» Ibid., Pp. 311-312.

¹³⁴ El Evangelista I, n° 10, 3 de noviembre de 1877, p. 77.

Norman Rubén Amestoy, “Protestantismo y racionalismo en el Uruguay (1865-1880)”

hacer extensivo el método experimental al ámbito de la ética social global. Este comportamiento y la propia formación de sus principales cuadros laicos en la universidad positivista, lo condujo a aceptar el positivismo spenceriano como método de enseñanza entrado el siglo 20, pero no como filosofía. En su autocomprensión, el protestantismo resultaba una religión racional, capaz de formar ciudadanos y valores consecuentes al orden liberal y democrático anhelado. La educación partía del presupuesto básico de la naturaleza religiosa del individuo; por tanto debía fomentar la enseñanza de los valores morales del cristianismo. Así, la ética privada y la moral social alcanzarían un fundamento sólido en que basarse. El positivismo, en antagonismo con esta propuesta, impulsaba a la ciencia como nueva «religión de la humanidad», dado que encontraba en ella el instrumento racional por excelencia capaz de generar un nuevo acuerdo universal, cosa que las religiones positivas habían demostrado ser incapaces de favorecer.

© 2007 Norman Rubén Amestoy.

Argentino, Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISEDET (Buenos Aires). La tesis doctoral como becario de Zending en Werelddiakonaat (Holanda) versó acerca de “Difusión y Cultura Protestante en el Río de La Plata: el rol del metodismo en la génesis del Uruguay (1868-1904)”. Licenciado en Teología por el ISEDET con una tesis sobre “*El Imaginario Católico Integral Argentino (1880 1910). El Rol del Catolicismo en la Cultura Política*”. Profesor invitado de “Investigación histórica de la misión de la Iglesia en la sociedad”, de la Maestría en Ciencias de la Religión, en el Instituto Teológico FIET. Ha publicado artículos sobre Historia de la Iglesia en revistas especializadas de América Latina.
comentarios@teologos.com.ar