



**O conceito de *laicidade* no Uruguai:
do Modelo Batllista à Doutrina da Segurança Nacional**

Federico Alvez Cavanna*

Resumo: O texto busca entender o novo sentido que adquiriu, no Uruguai, o conceito de laicidade a partir do início dos anos 70 no marco da Doutrina da Segurança Nacional. A laicidade é centro de debates políticos, com ênfases nas questões educacionais, desde as primeiras décadas do século XX. Este primeiro período, identificado como “modelo batllista” (José Batlle y Ordoñez - presidente uruguaio 1903-1907/1911-1915) possui um conceito de laicidade de tipo radical se comparado à outros processos secularizadores que paralelamente aconteceram em outros países latinoamericanos. No entanto, desde fins dos anos 60, o conceito começa a adquirir conotações mais conservadoras e a ser “usado” como parte das supostas “tradições nacionais” que deviam combater o “ataque marxista”. Para ver essa mudança diacrônica do uso do conceito se utilizam as concepções teóricas de Reinhart Koselleck e sua teoria da “história dos conceitos”.

Palavras-chave: laicidade, história dos conceitos, Uruguai, batllismo, Doutrina da Segurança Nacional.

Abstract: This work seeks to understand the new sense which acquired, in Uruguai, the concept of laity that had started from the 70s, within the framework of the National Security Doctrine. The laity is the center of political debates (with focus in education questions) since the firsts decades of twenty century. This first period, identified as “model batllista”, has a radical kind concept of secularism, with characterizes more republican than liberals, if it was compared to other latin Americans. However, since the end of 60s, the concept has begun to acquire more conservative connotations and it washad replaced to be “used” as a part of purported "national traditions” which should

*Professor adjunto do Colegiado de Educação. Universidade Estadual do Paraná- Campus Paranaguá.
federico.alvez@unespar.edu.br



strike the “Marxist attack”. To look this change diachronic of the concept are used the theoretical concepts of Reinhart Koselleck in his theory “*Begriffsgeschichten*”.

Key-words: laity, History of concepts, Uruguay, batllismo, doctrine of national security

Desde fins do século XIX, e particularmente nas primeiras décadas do século XX (durante o “modelo batllista”¹) o Uruguai teve um processo de secularização que levou a concretizar uma projeto de laicidade que, inclusive, ultrapassou na sua radicalidade ao paradigmático modelo francês da Terceira República. Com ênfase no âmbito educacional, essa “laicidade”, ganhou uma forte influencia e prestígio social chegando a se confundir como uma “essência” do “ser nacional” de aparência inalterada.

No entanto, neste artigo, longe de supostas “essências” e tendo como base metodológica a proposta de Reinhart Koselleck (*Begriffsgeschichte*) pretendemos desenvolver a hipóteses de que no Uruguai o conceito de laicidade operou uma grande mudança a partir dos debates próprios da Doutrina da Segurança Nacional adquirindo um viés conservador passando a significar, também, “ausência de marxismo nas escolas”. Assim as questões vinculadas ao debate sobre a relação entre o Estado e as Igrejas são parcialmente abandonados e a idéia de “violiar a laicidade” passa a significar primordialmente que o docente está doutrinando politicamente –“marxistamente”- aos seus estudantes.

¹ O modelo batllista (1903-1958) teve como momento de grande impulso ao denominado de “primeiro batllismo” que teve como principal referência a figura de José Batlle y Ordoñez (1856-1929), presidente uruguaio em duas oportunidades: 1903-1907 e 1911-1915. Durante esse período, engendrou-se a primeira “matriz identitária” uruguaia, a qual conseguiu uma forte perdurabilidade baseada na construção de mitos e representações e que “no pudo ser recreada o alterada de modo decisivo en el período posterior a 1930” (CAETANO, 1992, p. 89). Assim, o nascimento do “uruguaio” está estreitamente marcado pelas características que essa matriz gerou na identidade nacional e uma característica destacada do modelo será o impulso e a defesa de determinado tipo de laicidade que aqui denominaremos de “batllista”. Posteriormente ao “primeiro batllismo” o denominado neo-batllismo que teve como principal referente a Luis Batlle Berres, presidente entre 1947 e 1951 e posteriormente como integrante do Colegiado Executivo entre 1954 e 1958, “vai reiterar (e afirmar) os mitos e representações emblemáticas já naturalizados como parte da identidade nacional” (GUIGOU 2006, pag. 166-167) gerados pelo primeiro batllismo.



Essa mudança conservadora no sentido do conceito resulta ainda mais relevante ao comprovar-se² que se manteve vigente mesmo após o retorno da democracia no ano de 1985. Está inércia do sentido ficou evidenciado quando o parlamento uruguaio debateu entre os anos 2005 e 2008 sobre o ensino da “história recente” nas escolas. Os parlamentares que se opunham a possibilidade de que seja tratado o período da ditadura cívico-militar (1973-1985) nas instituições de ensino argumentavam que a abordagem desse tema “violava a laicidade”:

Sin dudas, la laicidad, analizada según los conceptos de los comienzos de nuestra educación, desde 1880 hasta ahora han variado mucho. Hoy nadie discutiría si la escuela publica tiene que ser laica con respecto a los conceptos religiosos. Pero si un profesor entra al aula – como lo hace aquí nuestro amigo Diputado – con un termo embanderado con la bandera del Frente Amplio, ¿violenta o no la laicidad?, Si un profesor entra con un pin en su saco ¿esta poniendo en juego o no conceptos políticos en su andar y en su hacer dentro del aula? Si entramos en ese debate – que es en el que deberíamos ingresar porque no hay que agredirse, ni enojarse, ni acusarse- ¿Cuál es el concepto de laicidad visto a la luz de la modernidad que vivimos? Porque a nadie se le ocurre hoy que vamos a andar con unas estampitas de Jesucristo; ese debate ya no existe. (CARDOSO, 2005)

Em outros termos, a fala do deputado, apresenta a idéia de que em algum momento a laicidade deixou de debater somente -e também principalmente- a relação entre o Estado e as Igrejas passando a ser relação entre o Estado e as ideologias políticas o centro das questões que o princípio de laicidade deveria regular. Parte da hipótese aqui apresentada é que o momento da mudança do conceito acontece no início da década de 1970 quando começam a coexistir dois opostos “antitéticos e desiguales”³ para o conceito de laicidade. Por um lado o herdeiro do modelo batllista de laicidade de base anti-clerical e, por outro lado, uma definição de base conservadora que identifica o laico como ausência de marxismo.

² Ver ALVEZ CAVANNA (2009).

³ Koselleck define como “conceitos antitéticos e desiguales” aqueles “que determinam uma posição seguindo critérios tais que a posição adversária, deles resultante, só pode ser recusada. Nisto reside sua eficácia política, mas ao mesmo tempo também a dificuldade para serem aplicados ao conhecimento científico”. (KOSSELLECK, 2006, p. 195).



Pesquisar/historiar a “laicidade” no Uruguai é defrontar-se com um conceito de uso generalizado por diferentes (e, muitas vezes, antagônicos) grupos ideológicos, o que denota sua forte polissemia e, também, seu prestígio social que permitem ordenar e mobilizar as massas rumo às realizações e expectativas de futuro. Por trás de um aparente significado único e imodificável (“essencial”) pretendemos esclarecer a sobreposição de camadas como construções sociais, contextualizadas, ao acaso das lutas e da vida cotidiana na qual foram gerados. Para mostrar a mudança no conceito serão primeiramente apresentadas algumas das principais características da secularização no denominado “Uruguai batllista” (1903-1958) para posteriormente entrar no contexto que gerou e que, ao mesmo tempo foi gerado, por outro sentido de laicidade que será muito útil para a legitimação do golpe de estado de 1973.

A laicidade batllista como secularização radical

Tão forte e determinante para a identidade nacional uruguiaia tem sido a matriz batllista que, quando o historiador Gerardo Caetano (1992) a denominou como “primeiro modelo nacional”, foi questionado pelo fato de que dizer “primeiro” supunha um conjunto de modelos posteriores os quais nunca existiram efetivamente. Ou seja, que depois do modelo batllista não houve segundo modelo, nem terceiro, mas “*largos ejercicios de actualización (o que não significa reprodução do idêntico)*” (GUIGOU, 2006, p. 161). Uma das questões centrais que será inalterável e inegociável durante o mais de meio século “batllista” será a defesa de uma secularização com fortes matrizes laicizantes.

Embora secularização e laicidade tenham sido empregadas como sinônimos, a distinção entre uma e outra é notória. Nas primeiras décadas do século XX, liberais, republicanos, anarquistas, socialistas e até mesmo católicos moderados concordavam com a secularização, contudo apresentavam fortes divergências quanto ao tema da laicidade. A secularização assinala uma separação jurídica entre o Estado e a Igreja, mediada por um vazio, enquanto que a laicidade é um conjunto de regras surgidas desde o Estado para aplicar aos diferentes grupos religiosos que deverão aceitar regras comuns



enquanto cidadãos. Assim, a exemplo da análise de CATROGA (2006), se bem por um lado toda laicidade é uma secularização nem toda secularização é (ou foi) uma laicidade. No caso da secularização uruguaia existiu também uma radical laicização, isto é, não foi uma simples separação entre o Estado e as religiões, mas um combate de “foi contra foi: ou la foi religieuse, ou la foi civique”. (CATROGA, 2006, p. 269).

Em uma carta enviada por José Batlle y Ordoñez ao seu amigo Domingo Arena⁴ durante uma viagem pela Europa, realizada no intervalo entre suas duas presidências, o político afirmava: “*aprovechemos estos tiempos de formación para hacer el país modelo*”. (CAETANO, 2011, p. 159) A ideia era que por ser o Uruguai um “país novo” era possível evitar os conflitos que estavam acontecendo na Europa através de um forte intervencionismo estatal, promovendo uma legislação social que se antecipasse às reclamações e os conflitos. Assim, o batllismo pretendeu transformar o Estado em um amortecedor e um árbitro evitando os “extremos” e ao mesmo tempo impulsionando uma realidade social mais uniforme mais homogênea e particularmente laica. Será a proposta desse “país modelo” que o imaginário autocomplacente gerado pelo batllismo conhecerá como a Suíça de América.

Poucos meses depois de ter enviado a epístola, José Batlle y Ordoñez era eleito para seu segundo mandato presidencial. Assim, “macizo, acometedor, machacón...” (REAL DE AZUA, 1964, p 33) no dia 1º de março de 1911, tomava posse em um ritual que a Constituição nacional, vigente desde 1830, ainda definia como parte de um Estado católico-apostólico-romano. Por isso, antes mesmo do início efetivo de sua gestão, durante a cerimônia de posse, Batlle y Ordoñez deixará claro sua posição sobre o tema da secularização. Depois de cumprir as formalidades e assumir o cargo “por Dios N.S. y estos santos Evangelios” solicitou a palavra e afirmou:

Permitidme que, llenado el requisito constitucional, para mi sin valor, a que acabo de dar cumplimiento, exprese en otra forma el compromiso solemne que contraigo en este instante. Juro por mi

⁴ Representante do setor mais radical do batllismo. Incluso no início do século XX se falava de “anarco-batllismo” sendo Arena seu principal representante. Profundamente anticlerical, muito ligado às leis trabalhistas foi também diretor do jornal batllista “El Dia” no ano 1904, foi deputado e senador sempre pelo batllismo.



Revista Latino-Americana de História

Discentes do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS

honor de hombre y de ciudadano que la justicia, el progreso y el bien de la República, realizados dentro de un estricto cumplimiento de la ley, inspirarán mi más grande y perenne anhelo de gobernante. (In MACHADO 1993, p. 10)

O “modelo batllista” supunha a utilização do aparelho estatal para promover um conjunto de valores dentro de uma cosmovisão laica e, para promover este objetivo, várias leis foram aprovadas marcando uma ruptura entre o Estado e as igrejas. Assim desde 1911 fica proibida qualquer tipo de homenagem oficial e militar em atos de teor religioso e os símbolos nacionais não poderão cumprimentar símbolos religiosos. Dois anos mais tarde, surgem fortes debates no parlamento, onde o já mencionado Domingo Arena terá um papel muito ativo na aprovação, pese a fortes resistências por parte da Igreja Católica, da lei de divórcio “pela simples vontade da mulher”.

No entanto, a principal marca secularizadora acontece na Reforma Constitucional de 1918, quando o Estado é separado de qualquer vínculo com a Igreja Católica. No artigo 5º se expressa (o texto permanecerá idêntico nas seguintes reformas constitucionais 1934-1942-1952-1967):

Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del erário nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, así mismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones (CONSTITUCIÓN URUGUAYA, 1918)

Mas, antes mesmo do Uruguai se transformar num país constitucionalmente secularizado, várias leis já tinham impulsionado uma cosmovisão laica desde o Estado. Através de uma lei promulgada em 1909 concretizou-se a implantação do ensino laico nas Escolas públicas, ficando rigorosamente proibido qualquer ensino de tipo religioso. A Lei Nº 3.441 de 6 de abril de 1909, assinalou que:

art.1) Desde la promulgación de la presente ley queda suprimida toda enseñanza y práctica religiosas en las escuelas del Estado. Art. 2) La Dirección General de Educación Públicas determinará los casos en que hayan de aplicarse penas a los maestros transgresores de esta ley; estas penas serán de suspensión, pudiendo llegarse hasta la expulsión



en caso de reincidencias graves y comprobadas. (Compilación de Leyes y Decretos, p. 200-201)

Foram alguns anos antes, no ano 1906, durante a primeira presidência de Batlle y Ordoñez, que aconteceu a principal polêmica sobre o projeto de secularização, quando a *Comisión Nacional de Caridad y Beneficiencia Pública* integrada por representantes diretamente escolhidos pelo presidente da República, ordenou eliminar todos os crucifixos dos hospitais públicos. Os debates se espalharam pela imprensa e o jornal “El Dia”, que era dirigido pelo próprio José Batlle y Ordoñez identificou a medida como “perfectamente justa y acertada”, porque no se pode “obligar a los que buscan amparo en las casas sometidas a su tutela, a tener siempre presentes símbolos de una religión en que no creen y de la cual pueden ser enemigos declarados” (EL DIA, 1906).

O principal dos debates sobre este assunto aconteceu entre dois intelectuais que se autodefiniam como “liberais” e “laicos” não sendo nenhum deles católico, mas confrontavam dois modelos de secularização e laicidade antagônicos. Um dos participantes do debate, José Enrique Rodó⁵, acusava de “jacobino”⁶ esse modelo de laicidade batllista, radical, impulsionado a partir deste “primeiro modelo de identidade nacional”. Numa das cartas publicadas por Rodó, defendendo a ideia de manter as imagens cristãs nos hospitais, ele acusa a proposta contrária afirmando:

¿Liberalismo? No: digamos mejor ‘jacobinismo’. Se trata, efectivamente, de un hecho de franca intolerancia y de estrecha incomprensión moral e histórica, absolutamente irreconciliable con la idea de elevada equidad y de amplitud generosa que va incluida en toda legítima concepción de liberalismo, cualesquiera que sean los epítetos con que se refuerce o extreme la significación de esta palabra (DA SILVEIRA; MONREAL, 2003, p. 72)

⁵ Intelectual e político. Foi deputado pelo Partido Colorado durante três períodos, inicialmente pelo batllismo, mas depois se distanciou desse setor. Como intelectual, seu ensaio Ariel (1900) o elevou ao reconhecimento continental, com uma prosa pedagógica “dirigida” à juventude latino-americana que pretendia advertir sobre os perigos do utilitarismo estadunidense. Como político foi deputado durante 3 períodos, rompendo como batllismo por suas diferenças sobre o modelo de secularização.

⁶ Os filósofos uruguaios Pablo Da Silveira e Susana Monreal (2003, p. 84-85) acreditam, de forma coincidente com Rodó, que esse tipo de laicidade do início do século XX pode ser definido como jacobino. Três são as características que eles emprestam de Lucien Jaume (1989) para definir, desde uma visão liberal, tal jacobinismo: (a) a apelação à unidade monolítica do corpo social; (b) a neutralização da influência dos particularismos e (c) a tendência a eliminar os limites entre política e moral.



No entanto, seu adversário no debate, Pedro Diaz⁷, também se definia como liberal e acusava Rodó de “liberalismo passivo” por não atacar as “posiciones del error y del abuso”, representadas pela Igreja Católica considerando isto uma “deserción” ideológica” para um liberal. No calor do debate travado com Rodó sobre a retirada dos crucifixos dos hospitais públicos, Pedro Diaz fez um discurso no Centro Liberal no dia 14 de julho⁸ de 1906, mostrando as características de um laicismo fortemente anticlerical e de confrontação que representava também a posição do governo batllista afirmando que:

El crucifijo – que no es Cristo – representa aquella tiranía brutal y sanguinaria que la Iglesia hizo pesar durante siglos sobre la humanidad y que alcanzó su mayor esplendor en las degradaciones tenebrosas de la Edad Media. Los gloriosos asesinos de las Cruzadas vieron flotar el crucifijo sobre el lago rojo de la mezquita de Omar cuando la sangre llegaba al pecho de los caballos, el crucifijo se ha erguido sobre las carnicerías de las guerras de religión que dieron abono y Riego al suelo de Europa (...) si odiar el crucifijo es fanatismo, yo me considero fanático: yo lo odio y lo desprecio, yo seré fanático, pero serán conmigo también fanáticas todas las conciencias libres (In: DA SILVEIRA; MONREAL, 2003, p. 125)

Houve também os “combates pelo Calendário”⁹ e todas as festividades oficiais foram modificados através de uma lei aprovada em 23 de outubro de 1919 que deixava ao Uruguai sem nenhum feriado de natureza religiosa. Assim o 6 de janeiro passou a ser o Dia das Crianças, o 8 de dezembro o dia das Praias, o 25 de dezembro o dia da Família. Só na Revolução Francesa podemos encontrar uma disputa como essa pelos feriados e datas representativas, mesmo assim, há que se lembrar que o calendário revolucionário francês perdeu sua vigência, ao passo que o calendário laico urguaiu mantém-se inalterado até o presente. A “Semana Santa” é até o presente comemorada e lembrada oficial e popularmente como “Semana de Turismo”.

Essa presença do Estado como sinônimo do “público” gerou uma laicização da sociedade no sentido de uniformizá-la. Os lugares públicos deviam privilegiar os rasgos

⁷ (1874-1968). Deputado pela coligação liberal-socialista entre 1910-1914. Ativo militante anticlerical do Centro Liberal primeiro e depois do Ateneo de Montevideo.

⁸ Uma data pretendendo marcar todo um simbolismo pró-francês e ilustrado.

⁹ Os feriados representam o vínculo entre a “memória coletiva” e a comemoração, onde a construção oficial de uma memória deixa de ser um discurso e passa a ser uma festa pública e massiva. Por isso a importância entre diferentes grupos na disputa dos feriados.



nacionais que unem, já que nesse ínterim, as diferenças deveriam ser consideradas “coisas” do âmbito privado. Os pesquisadores Caetano e Geymonat assinalam que:

[...] un estatismo casi ‘cultural’ comenzó poco a poco a monopolizar la idea de ‘lo público’ y el concepto expandido de la ciudadanía quedó atrapado en forma gradual por una suerte de ‘super-ego’ ciudadano celoso y absorbente... una fuerte restricción para el despliegue de otras lealtades y adhesiones: (CAETANO; GEYMONAT, 1997, p. 36-34)

O Estado uruguaio, no marco do modelo batllista tentou assim, e em grande medida conseguiu, monopolizar a difusão de ideias e valores políticos no espaço público, numa ordem vertical, desde o Estado para a sociedade. Nesse universo de secularização batllista destaca-se a defesa de uma laicidade fortemente expressa a partir de um “...repliegue de las manifestaciones de lo religioso institucional” (CAETANO, GEYMONAT, 1997, p. 21), gerando uma “privatização” (só poderiam ser expressadas em âmbitos privados, íntimos) dessas manifestações e paralelamente o surgimento de “substitutos laicos” das Igrejas¹⁰ ocupando o espaço público. O avanço da laicidade gerou um recolhimento da Igreja Católica com uma atitude de “*preservación de los ya católicos, encuadrándolos em estructuras confesionales, pequeña cristiandad privada en un país laicista...*”. (SEGUNDO e RODÉ, 1969, p 11)

Esse projeto batllista de laicidade obteve sucesso porque a ideia de laicidade foi amplamente aceita pela sociedade passando a se identificar como parte da matriz de identidade que determina “o uruguaio”. No ano de 1932, o jornal “La Tribuna Popular” publica uma reportagem¹¹ com a viajante inglesa Rosita Forbes (1932, p. 08), na qual aparecem as impressões de um “olhar de fora” sobre o “Uruguai do Centenário”. Existem vários trechos muito importantes em seu relato, mas para efeitos da nossa pesquisa nos interessa um, muito revelador: “He visitado numerosas escuelas en el

¹⁰ “Privatización de lo religioso e implantación de una ‘religión civil laicizada’ se constituyeron así, a nuestro juicio, em dos de los aspectos más centrales del proceso de secularización uruguayo” afirman Caetano e Geymonat (1997) p. 38). A esta idéia, GUIGOU (2006, p. 159) agrega que “A privatização do religioso no Uruguai – parte dos efeitos de um radical processo de secularização e laicização – e a elaboração de uma religião civil ‘jacobina’ e substituta, engendraram, sem dúvida, a conformação da nação”.

¹¹ “El Uruguay es un país gobernado por locos. Declaraciones de la célebre exploradora Rosita Forbes. Aquí se hace la experiencia de las leyes más utópicas”. Em “La Tribuna Popular”, Montevideo, 5 de fevereiro de 1932, p. 8.



Uruguay y me he asombrado ver que los niños sabían quién es Bernard Shaw o Lenin, pero todos desconocen en absoluto el nombre de los apóstoles”.

A mudança do conceito no “caminho democrático à ditadura” (1967-1972)

De modo geral, a historiografia uruguaia concorda em definir os anos 60 como o “fim do Uruguai feliz” e o estancamento do “modelo batllista”¹² como projeto político institucional e no seu conteúdo discursivo (não tanto nas suas denotações). Esse fenômeno que chega ao seu ápice no golpe de Estado de 1973 pode ser estudado desde uma infinidade de perspectivas, sendo uma das mais difundidas é a chamada “*teoría de los dos demonios*”(ver DEMASI, 2004) que coloca o problema por fora do Estado sendo a democracia uma suposta refém do enfrentamento entre dois extremos: a guerrilha e o Exército.

Distanciando-nos dessa visão, neste artigo tomaremos como modelo analítico a proposta de Alvaro Rico quando afirma que entre 1967 e 1972 se produz uma “*degeneración interna de la democracia y (la) transición gradual hacia un orden político autoritario*”(RICO, 1999, p. 11) denominada como “caminho democrática à ditadura”. Esse processo é “gradual” e devemos ter presente que a diferencia de outros golpes de estado na América Latina nesse mesmo período no caso uruguaio a queda da democracia foi gerada por um “autogolpe”. Citando a Norberto Bobbio, lembra Rico (2005, p. 45) que “*la única crítica a la democracia que há tenido eficacia es la crítica conservadora*” por isso a história tem conhecido uma via democrática para o fascismo não para o socialismo. Por isso a proposta de análise é focar-se na:

crisis de la democracia a partir de la democracia misma, en particular, reconstruyendo las tensiones con las tendencias autoritarias radicadas en su interior... incorporar al Estado de Derecho como factor principal de crisis del ordenamiento democrático, antes del golpe de Estado. (RICO, 1999, p. 14)

¹² Ver NAHUM, FREGA, A. MARONNA, M. TROCHON, Y. El fin del Uruguay liberal. 1959-1973. Montevideo, EBO, 1990.



Sem desconhecer a importância da crescente violência política que se instalou no Uruguai nesse mesmo período, aqui pretendemos, através da análise histórica do conceito de laicidade, ver o processo pelo qual a nova ordem antidemocrática legitimou-se desde o discurso do próprio “Estado democrático” auto-transformando os princípios republicanos num novo sentido da ordem e da autoridade.

O pesquisador uruguaio, Yamandú Acosta, apresenta como uma das hipóteses explicativas do surgimento das ditaduras latinoamericanas dos anos 60 e 70 a ideia de que o autoritarismo “tem sido uma constante cultural na América Latina” (ACOSTA, 2005, p. 76). Na abstração teórica as análises permitem apresentar, de uma forma “pura”, a relação dicotômica entre “democracia” e “autoritarismo” disputando-se mutuamente o poder mas na realidade das democracias latinoamericanas ambas convivem se auto-limitando hibridamente. Nos casos históricos onde o autoritarismo não tem substituído explicitamente a democracia: *“ha sido su condición de posibilidad y por ello ha marcado sus límites”* (ACOSTA 2005, p. 76). Analisa que as democracias latinoamericanas, nascidas no fim do século XIX, possuem de forma marcante essa característica de um hibridismo: *“entre la matriz teórica liberal com su universalismo retórico y la matriz real oligárquica com su expresa práctica de la exclusión, la definición de democracias teóricamente liberales y prácticamentne oligárquicas”* (ACOSTA, 2005, p. 167).

Assim, a identidade marcante das democracias latinoamericanas transita na tensão entre democracia e autoritarismo que convivem:

[...] es posible sostener que la vigencia de la democracia significa una ‘hegemonia’ que invisibiliza los elementos autoritarios, pero sin eliminarlos, porque su presencia latente o virtual, es justamente la que hace a la posibilidad de su reproducción. Cuando la ‘governabilidad’ hace crisis (Torres-Rivas, 1994) y se quiebra el consenso democrático, la reproducción de la hegemonía solamente parece poder asegurarse por el pasaje a un primer plano del autoritarismo que desde el plano latente o virtual, pasa al plano manifiesto o actual y la hegemonía cede su lugar a los mecanismos mucho más transparentes de la ‘dominación. No se trata de que el autoritarismo haya desplazado a la democracia, sino que el autoritarismo que aseguraba el consenso, hizo crisis... mostrando que los límites de aquella democracia eran endógenos a su misma condición. La dominación autoritaria es una virtualidad de la hegemonía democrática y no su contrario exógeno [...]. (ACOSTA, 2005, p. 77-78)



Quase cem anos depois do nascimento dessas “democracias” latinoamericanas, já avançada a segunda metade do século XX, esse hibridismo foi muito operacional para argumentar as posições de “santa cruzada” da DSN, frente a construção imaginária do “fantasma do comunismo”. Dizemos que foi operacional porque no caso das ditaduras de DSN, trata-se de uma irrupção autoritária que diz defender a legalidade democrática denunciando que as “liberdades”¹³, amparadas nessas permissões, desenvolvessem forças - o comunismo - que tem como propósito eliminá-las, e, assim os regimes autoritários de DSN entram no paradoxo de:

En nombre de la democracia, se la elimina para evitar que ella sea eliminada por los enemigos de la democracia. Paradójicamente, eliminar la democracia es la forma de salvarla de su eliminación. (COMBLIN, 1978, p. 80)

No contexto dos debates da Doutrina de Segurança Nacional (DSN), tomou corpo a ideia de uma “confrontação total” entre os dois blocos. Esta categoria política, que foi central durante a Guerra Fria enfatizava a necessidade de aumentar a “seguridade interna” frente às ameaças do comunismo soviético e seus aliados. A ideologia do anticomunismo considerava como inimigo da Nação, qualquer pessoa, grupo ou instituição que tivesse ideias opostas às do governo. Nesse contexto, o debate sobre a laicidade considerada um princípio “essencial” nas tradições nacionais uruguaias e com um alto prestígio e simpatia social é reformulada num sentido conservador para deslegitimar adversários ideológicos. Assim, os debates deixaram de lado sua preeminência “ilustrada”, francesa e anticlerical do modelo batllista e começaram a considerar laico aquilo que não fosse marxista considerado, a partir do ano de 1970, como principal oponente dos “laicistas”.

¹³ “El régimen democrático es demasiado permisivo – afirmaban – y hay que limitarlo. Su permisividad permite, por una parte, que demasiada gente tenga acceso a una educación superior y, por otra, que en su seno se genere un intelectual ‘portador de valores’, que es un intelectual contestatario, que se opone al sistema. Este intelectual – afirma el informe – es peligroso y hay que eliminarlo. Es preciso reemplazarlo por otro, por el ‘intelectual práctico’ (técnicos, gerentes), aquel que se orienta hacia su incorporación en la industria y no reflexiona ni sobre problemas sociales ni sobre problemas filosóficos. Este cambio de intelectual implica, por cierto, modificar el proyecto de sociedad liberal, transformando los valores y cambiando los signos de prestigio” (ROJAS MIX, 2004, p. 25).



Para analisar os debates que levaram a um novo sentido do conceito utilizaremos dois autores com visões antagônicas que, no ano de 1972, tem publicações relevantes sobre a temática em questão. Por um lado Guillermo Ritter quem consideramos ser o autor que mais profundamente se propõe argumentar teoricamente a nova concepção de uma “laicidade conservadora” e a *maestra* Reina Reyes quem confronta com essa posição.

Foi na simbólica data de 19 de junho¹⁴ de 1972, no meio de uma forte crise política e militar, que o Poder Executivo publicou um Edital chamando a um concurso público de ensaios sobre “...*los valores de la organización democrática y sus principios básicos*”. A convocação pretendia que os ensaios “atualizassem” alguns “temas nacionais” a partir da problemática que vivia o país. O escolhido como melhor ensaio e que também foi merecedor de ser publicado pelo próprio Poder Executivo foi o escrito por Guillermo Ritter¹⁵ intitulado “*El laicismo: Su fundamento político, filosófico y su crisis actual*”. Atendendo às intenções do concurso, o ensaio procura argumentar e explicar uma nova definição do conceito de laicidade. Ao mesmo tempo, essa nova argumentação, pelo fato de ser uma publicação do governo, tem a característica de representar também o discurso “oficial”¹⁶ sobre a sensível temática da laicidade.

O contexto dos debates sobre a laicidade apresentavam uma crescente separação dos temas propriamente religiosos e com maior frequência tratavam temáticas relacionadas com a “denúncia” da politização das instituições educacionais. Devemos ter consciência que no contexto da Guerra Fria a idéia de “politização” era sinônimo de “marxismo” e, ao mesmo tempo, entender por “marxismo” qualquer dissidência ao

¹⁴ Dia de nascimento de José Artigas (1764-1850). Caudilho federal que a historiografia tradicional uruguaia considera como “pai” da independência uruguaia.

¹⁵ Filósofo e docente em escolas e Institutos de Formação Docente. Foi Chefe do Serviço de Informação Bibliográfica da Biblioteca Pedagógica. Também foi jornalista de Acción.

¹⁶ “...discurso oficial es el que se expresa desde lugares institucionales, lugares de poder convencional, de cierta hegemonía en sus modos de circulación, presencia pública y posicionamiento...el que se expresa por el gobierno, desde los aparatos del Estado”. GRAU, et al (1997).



governo¹⁷. No texto do Ritter na primeira página se afirma que a laicidade não tem relação exclusiva, nem predominante, com a temática da religião procurando estender a órbita de influência do conceito para chegar a incluir doutrinas políticas:

Es corriente limitar la extensión de ese concepto a una determinada actitud educativa respecto a la religión e inclusive a veces se le interpreta en un sentido antireligioso. Pero la extensión del concepto es mucho más amplia y su comprensión más rica y compleja. El laicismo no sólo se refiere a una posición frente a la religión sino también ante las concepciones filosóficas y las doctrinas políticas en la medida que descubre en estas manifestaciones de la vida espiritual un elemento coactivo y compulsivo que la mancomuna y vincula. (RITTER, 1972, p. I)

A laicidade se define basicamente como “... una actitud mental y moral frente a los dogmas...” (RITTER, 1972, p. IV) e por rejeitar qualquer procedimento coativo que obrigue a outra pessoa a aceitar esses valores ou ideias¹⁸. Segundo Ritter, ser laico é ser antidogmático e o texto descreve uma história sobre a luta que os laicistas, sobretudo no campo educacional, têm realizado contra os dogmas. Historicamente, têm sido os dogmas religiosos os principais inimigos e o clero católico tem sido o foco particular de combates em nome da liberdade de pensamento que o laicismo defende.

No entanto, a grande “atualização” do tema que Ritter propõe, é que em 1972 os adversários da laicidade eram “outros”: “como ayer frente a la religión, en el mundo contemporáneo el laicismo, en defensa del derecho a la libertad, hizo suya también la lucha contra el dogmatismo político de los Estados Autoritarios: nazismo, fascismo y marxismo”. (RITTER, 1972, p. IV) Assim, numa posição de “pensador liberal” e “nacional” denuncia que as ideologias políticas autoritárias devem ser um novo foco de combate dos laicistas.

¹⁷ Dez anos antes da publicação do ensaio de Ritter, o Dr. Antonio Grompone¹⁷ escrevia no jornal *Acción* que não existe uma ideia clara sobre o que significa comunismo e assim “cualquier simpatizante con reformas sociales, o regímenes sociales aunque realizados en el extranjero; cualquier opinión sobre desigualdad social o económica y que se desea hacer desaparecer por via pacífica se tacha de comunista”. (GROMPONE, 1962, p. 03)

¹⁸ “La intolerancia política como la política posee los mismos caracteres psicológicos y produce las mismas consecuencias. Su fundamento es la inseguridad y el temor, su fin la sumisión, su medio el terror”. (RITTER, 1972, p. 77)



Concretamente o novo grande dogma a ser combatido pela laicidade passa a ser o marxismo, assim, “violiar a laicidade” já não resulta basicamente do fato de ensinar ou impor doutrinas religiosas nas salas de aula das Escolas Públicas e, sim, em comunicar ideias marxistas aos alunos. Porque, como antes era o catolicismo, agora é o marxismo que *“en abierta oposición a los principios adogmaticos del laicismo la educación marxista enajena el espíritu del niño y del adolescente a un sistema inflexible de ideas”*. (RITTER, 1972, p. X)

O texto de Ritter tem como objetivo atualizar o conceito de laicidade e coloca no centro de seus argumentos e preocupações a denúncia da “ocupação marxista” nas salas de aula das Escolas uruguaias. Essa situação tinha sido recorrente na imprensa e nos debates políticos como clima da Guerra Fria desde o início dos anos 60. No entanto, as palavras mais usadas para denunciar esse suposto abuso dos professores para com seus alunos eram as de “proselitismo político” mas o texto premiado pelo governo no ano de 1972 afirma que ser marxista numa Escola não é “proselitismo” é “violiar a laicidade”.

Para chegar ao centro de sua argumentação sobre a esta laicidade conservadora afirma que “La teoría de la educación del marxismo... implica un rechazo a la educación laica”. (RITTER, 1972, p. 126) O texto não trata nunca o tema da religião e centra suas análises no novo “inimigo” da laicidade que é representado pelo marxismo, por que: “Para el marxismo, la educación laica cumple la finalidad de formar hombres, de acuerdo a la particularidad ideológica de la clase que detenta el poder económico. Esta es la razón por la cual el marxismo es antilaicista”. (RITTER, 1972, p. 131)

Para evitar esta influência “alienante”¹⁹ do marxismo, o Estado deve agir para “defender a democracia” e para impedir a “lavagem cerebral” agora denominada de “antilaica” nos alunos da Escola Pública. Se precisar:

La intervención del Estado referente a ‘la seguridad y el orden público’ tiene una evidente significación política, en el sentido más amplio del término, pues el Estado se propone con estas disposiciones impedir una forma de enseñanza, que desde la escuela, socave los

¹⁹“La educación marxista es alienante, uniforma el pensamiento, homogeniza y masifica, todo dicen lo mismo, todos piensan lo mismo, todos critican y elogian de la misma manera”. (RITTER, 1972, p. 132)



fundamentos en que se apoya su régimen institucional democrático.
(RITTER, 1972, p. 151)

Um tom “apocalíptico” afirma que entender este desafio é importante porque o que está em disputa é a própria existência da nação uruguaia e seus valores “essenciais”. A “salvação” será que o Estado, já considerado pelo modelo batllista como única instituição “neutra” e representante de interesses gerais em oposição a setores particulares que tendem a fragmentar a sociedade, realize uma atuação urgente:

Lo que aquí se pone en juego es pues la propia supervivencia del Estado. Los Estados como los individuos nacen y mueren. Es natural que toda organización jurídica con su sistema de valores espirituales, morales, políticos y económicos se preocupe por su conservación.
(RITTER, 1972, p. 151)

Lembremos que a publicação acontece no contexto do debate sobre “Lei de Educação” que impulsionava Julio María Sanguinetti²⁰ como Ministro de Educação na época. Essa lei, como vimos, será sancionada no início do ano de 1973, ainda na democracia. Será mantida pela ditadura uruguaia durante os doze anos que os militares ficam no poder. Isto significa que o “caminho democrático à ditadura” terminou criando, na democracia, e mais ainda como suposta defesa da democracia o clima e as leis que acabaram tornando o Estado em um “Estado policial” de caráter autoritário. Segundo, mais uma vez, Alvaro Rico, “...*el nuevo orden antidemocrático se legitimó desde el Estado de Derecho como 'defensa de la legalidad y la Constitución', y concluyó autoconvirtiendo las formas estatales republicano-democráticas y los principios del constitucionalismo en el sentido autoritario y de orden*”. (RICO, 1999, p. 10)

Também em 1972, Reina Reyes publica a segunda edição do ensaio “El derecho a educar y el derecho a la educación”²¹ cuja metade do livro está dedicada ao tema da

²⁰ Duas vezes presidente da República (1985-1990 e 1995-2000). Anteriormente tinha sido Ministro de Educação e Cultura no governo de Juan María Bordaberry renunciando ao cargo seis meses antes do golpe de Estado. Impulsionou a Lei 14.101 que gerou um duro conflito com os sindicatos de professores.

²¹ Editorial Alfa. Montevideo, 1972. A primeira edição é da mesma editorial e foi publicada em 1970. A autora informa que a segunda edição (que é a que nos utilizamos) tem tentado “corregir algunas deficiencias ampliando y haciendo más precisos algunos desarrollos”. (REYES, 1972, p. 10)



“laicidadé”. Ela compartilha com Ritter o fato de se autodefinir como defensora da²²laicidadé, mas a partir de um olhar totalmente diferente: *“Un mal entendido concepto de la laicidad la asimila a la neutralidad. Esto obliga a hacer algunas precisiones. En el presente se reclama la neutralidad de la escuela en nombre de la laicidad , pero tal reclamo encubre posiciones políticas inaceptables”*. (REYES, 1972, p. 96) E denuncia o perigo que aparece por tras dessa ideia de laicidad afirmando que assim *“el maestro esta expuesto a injustas acusaciones en nombre de la laicidad.”*(REYES, 1972, p. 99) Dessa maneira, Reyes separa a ideia de laicidad da ideia de neutralidade porque para o educador ser neutro é estar *“reñido con su propia misión”*.

Poucos parágrafos depois a autora se questiona: *“¿En qué aspectos cabe reclamar la neutralidad del maestro y de la escuela?”* e responde:

En materia de política partidaria. El maestro puede y debe ofrecer un conocimiento objetivo de la realidad social del y de América pero no preconizar formas de acción que serán elegidas en el momento oportuno por el ciudadano. La posición personal del educador en cuanto a ellas, no debe traducirse en la clase a través de opiniones de aceptación o de rechazo de tendencias políticas”. (REYES 1972, p 99)

Em julho de 1972 o jornal *Ahorapublica* uma entrevista com Reina Reyes com o subtítulo *“Laicidad no es neutralidad”* (REYES, 1972A, p. 15), onde a autora contextualiza algumas das ideias do seu livro. Na introdução da entrevista, o jornalista (não tem assinatura) apresenta a temática com palavras que bem organizam o marco do debate:

Las ideas aquí expuestas, como puede apreciarse, constituyen una defensa contra la posible confusión que entraña un extremado peligro para la acción del educador. Podríamos decir que es en esta materia donde pueden apreciarse las grandes dificultades de la laicidad, teniendo en cuenta que el temor a violarla conduzca a una excesiva prudencia, lo que puede transformar al educador en un ser alejado de la realidad, ascético en materia de lucha social y, por lo tanto, inoperante y hasta nefasto para la formación del hombre del futuro. (REYES, 1972A, p. 15)



Na breve entrevista Reyes insiste na ideia de que laicidade é se manter à margem “*de la política partidaria*” (REYES, 1972A, p. 15) e não da política. Continuando a analisar o conceito de laicidade, apresenta no ensaio uma falta de moderação que mostra o grau do contexto que o debate alcançou no Uruguai no início dos anos 70, dizendo que:

Tal vez no exista palabra en nuestro idioma que genere más enconadas oposiciones ideológicas que la palabra laicidad, y es posible que muchas de ellas estén ocasionadas por los distintos sentidos con que la utilizan determinados grupos humanos. Así como resulta difícil liberarse del hechizo de una palabra cuando parece ser la expresión de una única y trascendental verdad, también resulta difícil reconocer que el valor de una palabra y su oportunidad en un instante de sus posibilidades no puede hacerse extensivo a otros instantes en que la palabra puede inducir a error. (REYES 1972, p. 65)

A autora concorda com Ritter, como todos parecem concordar nesse novo contexto do debate sobre laicidade no Uruguai, na ampliação da órbita que o conceito de laicidade faz referência. Ou seja, não restringe o debate sobre o laico ao âmbito religioso nem privilegia este sobre outros aspectos:

La laicidad así entendida no queda restringida a lo que dice en relación con las religiones, hecho éste que es muy importante destacar en esta hora en la cual los dogmas políticos, impuestos por determinados Estados o por asociaciones de individuos fanatizados, configuran un enorme riesgo para la autonomía de la persona y para las libertades sociales. (REYES, 1972, p. 67)

Assim a través do texto fica evidenciado a denuncia que a autora faz da ideia de “violiar a laicidade” argumentada por Ritter que representa, na linguagem política uruguaia, a ideia de “proselitismo marxista” nos centros educacionais. As mudanças mais radicais no uso do conceito de laicidade observadas podem ser sintetizadas em quatro aspectos centrais:

- a) a laicidade mantém a ideia de “neutralidade” do Estado e particularmente dos centros educacionais, mas mudando a ênfase, outorgando uma maior relevância a não transmitir nenhuma ideologia política (leia-se marxismo e tudo o que “se parece”) além de doutrinas religiosas;



- b) também fica acertado, como já era no “modelo batllista” a ideia de laicidade como antidogmatismo; mas como analisamos através do texto de RITTER (1972), muda também o foco, com maior destaque para a questão política-ideológica considerando o comunismo como grande dogma a ser combatido pelos “laicos”;
- c) assim, e como síntese das duas características anteriores, a laicidade é utilizada no sentido de “não-marxista”;
- d) por último surge junto com a nova definição do conceito uma proposta para garantir a permanência da laicidade nos centros educacionais: que o governo controle e centralize todas as decisões sobre o que será ensinado por ser a única garantia de algo neutro, antidogmático e democrático (isto é não-marxista).

A laicidade, na sua tradição mais republicana do “modelo batllista” tinha se transformado e o governo usava o conceito para negá-lo. Já alguns anos antes do debate, Jesús Guiral (1967, p. 11), questionava:

¿Dónde está la pretendida liberalidad educativa que se proclama “en” la democracia? Por todo el proyecto repta el escalofriante terror de lo que es la educación en los regímenes “totalitarios” como opuestos a la bendición educativa de los “democráticos”. Los ideólogos oficialistas execran a fondo y con ganas el horror pedagógico de esos países de esa laya. En cambio (se regodean) ¡qué diferente la enseñanza en nuestra libertad! (...) ¿qué falta, señores ideólogos para separarnos de los aborrecidos totalitarios? ¿Sacarnos la careta solamente? (GUIRAL, 1967, p. 11)

A *careta* (máscara) cairá definitivamente quando em junho de 1973 o Uruguai inicie uma ditadura com as características próprias da DSN e os golpistas poderão usar o conceito de laicidade que vinha sendo construído para aplicar todo um projeto e afirmando que a limpeza do marxismo permitiu que “nossas escolas voltaram a ser laicas”.



Referências Bibliográficas

ALVEZ CAVANNA, Federico. **O ensino da história recente no Uruguai (2004-2008): as questões da laicidade e da disciplina História**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2009.

ANTUNEZ, Rocio. **Montevideo en el Uruguay del Centenario: construcciones monumentales**. Signos Literarios y Linguisticos. IV.2. (julho-dezembro de 2002), 87-99.

CAETANO, G. e GEYMONAT, R. **La secularización uruguaya (1859-1919)**. Montevideo: Ediciones Santillana. 1997.

CAETANO, Gerardo. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo. Una mirada desde la historia. In: DA COSTA, Nestor. **Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI**. Montevideo: CLAEH, 2006.

CAETANO, Gerardo. **La República Batllista. Ciudadanía, republicanism y liberalismo en Uruguay (1910-1933)**. Montevideo: EBO, 2011.

CAETANO, Gerardo. **Modelos y prácticas de la ciudadanía en Uruguay**. Tese doutoral. UNLP, 2008.

CARDOSO, José Carlos. Cámara de Representantes del Uruguay. **Compilación de Leyes y Decretos**. Tomo 198, Montevideo, 2005.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina, 2006.

Compilación de Leyes y Decretos. Cámara de Representantes del Uruguay, Tomo 198, Montevideo: 2005.

Constitución de la República Oriental del Uruguay 1918. In: <http://www0.parlamento.gub.uy/constituciones/const918.htm>

DA COSTA, Néstor. El espacio de lo religioso a veinte años del retorno a la democracia. In CAETANO, Gerardo (org.) **20 años de democracia. Uruguay 1985-2005: miradas múltiples**. Montevideo: Ediciones Santillana, 2005.

DA SILVEIRA, Pablo. MONREAL, Susana. Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodo y Pedro Diaz. Montevideo: Taurus, 2003.



Revista Latino-Americana de História

Discentes do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS

DEMASI, Carlos. Un repaso a la teoría de los dos demonios. In Marchesi, A. Markarian, V. Rico, A. Yaffé, J. (compiladores). **El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay**. Montevideo: Trilce, 2004.

EL DIA (editorial). **El asunto de los crucifijos**. Montevideo, 07/07/1906.

FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. Textos, conceptos y discursos políticos en perspectiva histórica. In: FERNANDES SEBASTIÁN, Javier e FUENTES, Juan Francisco. **Dossier Historia de los conceptos**. Revista AYER. No 53. Madrid: 2004.

FORBES, Rosita. El Uruguay es un país gobernado por locos. Declaraciones de la célebre exploradora Rosita Forbes. Aquí se hace la experiencia de las leyes más utópicas. Em **“La Tribuna Popular”**, Montevideo, 5 de fevereiro de 1932

GUIGOU, Nicolas. Religião e política no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai**, p. 166-167. São Paulo, Attar, 2006.

GRAU, Olga. DELSING, Riet. BRITO, Eugenia. FARÍAS, Alejandra. **Discurso, género y poder. Discursos públicos: Chile 1978-1993**. Santiago de Chile: Lom-Arcis edicione, 1997.

GROMPONE, Antonio. “La libertad ideológica de los docentes”. **Acción**, 28/03/1962, p. 03

JAUME, Lucien. El pensamiento en acción: por otra parte de las ideas políticas. In: FERNANDES SEBASTIÁN, Javier e FUENTES, Juan Francisco. **Dossier Historia de los conceptos**. Revista AYER. No 53. Madrid: 2004.

KOSELLECK, Reinhart. Uma historia dos conceitos: problemas teóricos e práticos. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: vol. 5, No 10, 1992.

KOSELLECK, Reinhart. Historia de los conceptos y conceptos de historia. In: FERNANDES SEBASTIÁN, Javier e FUENTES, Juan Francisco. **Dossier Historia de los conceptos**. Revista AYER. No 53. Madrid: 2004.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

MACHADO, Carlos. **“Historia de los orientales”**. Tomo 3: de Batlle a los 70”. Montevideo: EBO, 1993

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



Revista Latino-Americana de História

Discentes do Programa de Pós-Graduação em História da UNISINOS

REAL DE AZUA, Carlos. **El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo.** Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1964.

REYES, Reina. **El Derecho a educar y el derecho a la educación.** Montevideo: Editorial Alfa, 1972

REYES, Reina. “Laicidad no es neutralidad”. **Ahora**, Montevideo: 12 de julho de 1972A, p. 15

RICO, Alvaro. **Estado de Derecho y Estado de Excepción. Alemania y Uruguay: las décadas violentas.** Montevideo: Trilce, 1999.

RICO, Alvaro. **Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura.** Uruguay 1985-2005. Montevideo: Trilce, 2005.

RITTER, Guillermo. **El laicismo. Su fundamento político filosófico y su crisis actual.** Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, 1972.

ROJAS, Ricardo. **La Restauración Nacionalista. Informa sobre educación.** Buenos Aires: Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, 1909

SEGUNDO, Juan Luis. RODE, **Patricio. Presencia de la Iglesia.** Montevideo: Reunidos y Editorial Arca, 1969

Artigo recebido em 25 de julho de 2015.

Aprovado em 02 de outubro de 2015.