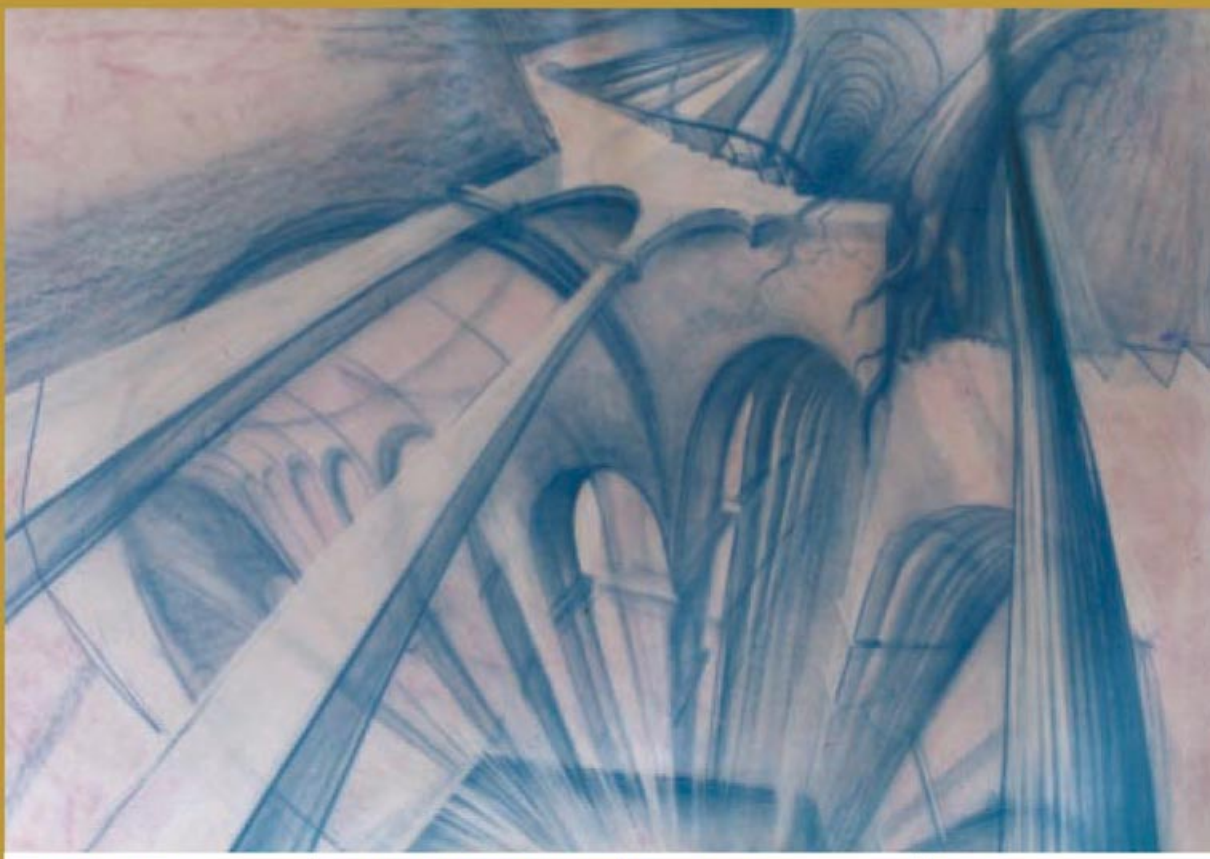
Anuario

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2000



VARELA Y RODO: Dos actitudes culturales complementarias del imaginario uruguayo
Ruben M. Tani, Marcelo Rossal 17

DE LA RELIGION CIVIL: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay
L. Nicolás Guigou 29

Transformaciones de la mitología nacional en el fin de siglo
Alvaro De Giorgi 43

Noticia sobre aproximación a los orígenes africanos en el curso de Etnología General 147

Santos populares del Uruguay llegados de la Lucania
Renzo Pi Hugarte 59

La mitología y la identidad nacional en el teatro uruguayo
Luis Vidal Giorgi 77

Identidades fragmentadas: Prostitutas callejeras de Montevideo
Susana Rostagnol 87

Otras publicaciones del Departamento de Antropología Social (FHCE) 153

El Frigorífico Anglo: Memoria urbana y memoria social en Fray Bentos
Gabriela Campodónico 99

Modernización de la producción lechera familiar y las percepciones del ambiente físico y social
Javier Taks 109

Cuestión de identidad en la región coloniense
Sonnia Romero Gorski 127

Encuentro de Antropología Social y Cultural 24 y 25 de noviembre de 2000 155

Departamento de Antropología Social
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad de la República

Compiladora: Sonnia Romero Gorski

Apoya:

Ilustraciones de tapa e interior:

"Estudio"
Pastel sobre papel, 1,40 x 1,10

"Animales sagrados"
Pastel, 1,10 x 1,40

"Claustro inquieto"
Pastel, 1,40 x 1,40

Javier Gil, Montevideo 1961
Reside actualmente en Carmelo

ANUARIO

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2000

Compilación:
Sonnia Romero Gorski

UNI
VER
SUR

ANUARIO
ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY
2000

Compilación:
Sonnia Romero Gorski
Directora del Departamento
de Antropología Social (Area de Ciencias Antropológicas)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República
Montevideo, Uruguay

fundación FONTAINA MINELLI
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
nordan comunidad

© **Departamento de Antropología Social - FHCE - UDELAR**

© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**
Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
C.e.: nordan@chasque.apc.org

Diseño: ComunArte

ISSN (Nordan): 1510-3846
D.L. 310.257/00 – Diciembre del 2000

Indice

Los autores 7

Agradecimientos 9

Presentación 11

Primera parte

Varela y Rodó: Dos actitudes culturales complementarias del imaginario uruguayo
Ruben M. Tani, Marcelo Rossal 17

De la religión civil: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos
Mag. L. Nicolás Guigou 29

Transformaciones de la mitología nacional en el fin de siglo. Una lectura de “Artigas y su hijo el Caciquillo” de C. Maggi
Alvaro de Giorgi 43

Santos populares del Uruguay llegados de la Lucania
Renzo Pi Hugarte 59

La mitología y la identidad nacional en el teatro uruguayo
Lic. Luis Vidal Giorgi 77

Segunda parte

Identidades fragmentadas: Prostitutas callejeras de Montevideo
Susana Rostagnol **87**

El Frigorífico Anglo: Memoria urbana y memoria social en Fray Bentos
Lic. Gabriela Campodónico **99**

Modernización de la producción lechera familiar y las percepciones del ambiente físico y social en el sudeste de Uruguay
Lic. Javier Taks **109**

Cuestión de identidad en la región coloniense
Sonnia Romero Gorski **127**

Noticia sobre Aproximación a los Orígenes Africanos en el Curso de Etnología General. Primer Semestre del 2000 **147**

Otras publicaciones preparadas por docentes del Departamento de Antropología Social, Area de Ciencias Antropológicas, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación **153**

Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay **155**

Los autores

Ruben M. Tani. Lic. en Filosofía, FHCE. Lic. en Letras y Lingüística (UDELAR, FHCE). Profesor Adjunto del Dpto. de Antropología Social. Docente Instituto de Lingüística. FHCE-UDELAR. Areas de investigación: Teoría Antropológica, Cultural Nacional, Antropología y Lingüística.

Marcelo Rossal. Estudiante avanzado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Ayudante del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos, FHCE. UDELAR. Area: de Investigación: Estudios Interdisciplinarios de la Política y la Educación.

L. Nicolás Guigou. Lic. en Ciencias Antropológicas. FHCE, UDELAR. Egresado del Instituto "Escuela Nacional de Bellas Artes" (IENBA). Magister en Antropología Social, Programa de Posgraduación en Antropología Social, Universidad Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Brasil. Areas de investigación: Mitos en el ámbito de la Educación Pública, Identidad Nacional, movimientos religiosos. Antropología Visual. Asistente del Dpto. de Antropología Social, Area de Ciencias Antropológicas, FHCE.

Alvaro de Giorgi Lageard. Lic. en Antropología Social. Maestrando en Estudios Fronterizos. FHCE. UDELAR. Areas de investigación: Identidad Nacional, Antropología Política, Antropología Rural, Memoria. Asistente del Dpto. de Antropología Social, Area de Ciencias Antropológicas.-FHCE

Renzo Pi Hugarte. Profesor Titular, Departamento de Antropología Social y Cultural, FHCE.
Areas de Investigación: Inmigrantes, grupos indígenas del Uruguay, movimientos religiosos en el Uruguay y el Cono Sur.

Susana Rostagnol. Lic. en Ciencias Antropológicas, FHCE. Doctoranda en Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires. Profesora Adjunta del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Area de investigación: Antropología y género.

Gabriela Campodónico Bolón. Lic. en Ciencias Antropológicas, con especialización en Linguística, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Estudios de Posgrado en la maestría en Estudios Latinoamericanos de la FHCE. Asistente del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Area de investigación: cultura en grupos de jóvenes; memoria urbana.

Javier Taks. Lic. Ciencias Antropológicas, FHCE, UDELAR. Candidato a Doctor en Antropología Social en la Universidad de Manchester, Reino Unido. Areas de investigación: antropología ecológica; antropología económica; trabajo y género en la industria frigorífica; cambio tecnológico y percepción del ambiente entre productores de leche. Asistente del Dpto. de Antropología Social y Cultural, FHCE, UDELAR.

Sonnia Romero Gorski. Licenciatura y Maestría Especializada en Etnología en la Universidad René Descartes, Sorbona V, Paris. Doctora en Etnología de la Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, EHESS, Paris. Prof. Agregada; Directora del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Areas de investigación: antropología y salud, antropología urbana, etnología regional.

Invitado:

Luis Vidal Giorgi. Lic. en Ciencias Antropológicas, FHCE-UDELAR Posgrado en Sociología (CIESU-FLACSO). Fue Asistente del Dpto. de Antropología Social. Tiene investigaciones sobre: marginalidad, cooperativismo, educación popular, arte, mitología. Egresadado de la Escuela de Arte Dramático de Teatro Circular. En el campo del teatro ha desarrollado una carrera, desempeñando distintos roles, como actor, director, docente, investigador y dramaturgo,. Entre sus obras representadas: ”Los girasoles de Van Gogh”;”La última noche del joven Rodriguez”. Como docente se ha desempeñado en el Circular, La Gaviota, Alambique, Italia Fausta. Ha dirigido y dictado talleres en Chile, Paraguay, Colombia, Brasil. Participó en numerosos festivales y encuentros internacionales.

Agradecimientos

El lanzamiento de una publicación periódica de Antropología Social y Cultural en Uruguay es una iniciativa que parte desde nuestro lugar institucional, el Departamento de Antropología Social, Area de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Contamos consolidarla en futuras entregas anuales y con una participación mayor de colegas que se encuentren trabajando en diferentes objetos antropológicos en el escenario local. En ese sentido esta publicación quiere ser una apertura hacia circuitos más amplios de difusión e intercambios.

Tenemos la fuerte convicción de que es oportuno y necesario dar a conocer en forma sostenida la producción en la materia y de que esto enriquece el panorama nacional de las ciencias sociales y humanas.

Antes de avanzar en la presentación del contenido de este primer Anuario, es necesario agradecer a quienes hacen materialmente posible este proyecto, demasiado tiempo postergado. Agradecemos sinceramente a la Fundación FONTAINA-MINELLI que nos honra con su ayuda desinteresada, así como a NORDAN-COMUNIDAD que nos brinda el apoyo editorial necesario. La confianza que ellos depositan en este emprendimiento reconforta y plantea desafíos de superación.

También agradecemos a Javier Gil por permitirnos reproducir en esta oportunidad obras suyas, que artísticamente acompañan los temas presentados.

10

PRESENTACION

¿Antropología social y Cultural, en Uruguay?

MARCO GENERAL

Los fundamentos teóricos y metodológicos de esta disciplina - dedicada a observar, analizar e interpretar hechos de cultura - permiten una aproximación científica de los comportamientos humanos en general y en contextos sociales en particular, en este caso de la sociedad uruguaya.

A través de una larga tradición, la mirada antropológica se fue extendiendo desde las sociedades tradicionales (y mal llamadas "exóticas") hacia las sociedades industrializadas, demográficamente densas, económicamente complejas y técnicamente intercomunicadas.

En estas últimas, y entre las que se ubica el Uruguay contemporáneo, encontramos fenómenos específicos y en gran medida relacionados con movimientos migratorios de carácter interno, regional o internacional, así como con la tendencia a la concentración urbana de grupos cultural y socialmente diversos.

Estos elementos plantean el tema de la diversidad cultural como desafío ineludible y paradójico de la contemporaneidad.

Por otra parte entendemos que todo lo que emprenden los actores sociales, las instituciones y hasta los gobiernos, se enmarca dentro de contextos culturales. Las prácticas sociales en sentido amplio, la educación, las religiones y los sistemas de creencia, los discursos, los monumentos..., todo conforma conjuntos reconocibles y llenos de sentido.

En ese plano, los referentes de innumerables obras y autores- así como evidencias empíricas- nos permiten sostener que las sociedades no componen en su totalidad histórica, ni en sí mismas, universos homogéneos. Por el contrario comprenden diversidades y hasta conflictos de tipo cultural, pues más allá de principios únicos de ordenamiento político, jurídico, educativo o económico, conviven varias formas de gestionar y percibir las relaciones sociales, la vida cotidiana. En un mismo contexto pueden persistir no sólo diferentes oportunidades materiales, sino también diferencias de lenguajes, significaciones, actitudes y representaciones.

MARCO ESPECIFICO: LA IDENTIDAD Y LAS IDENTIDADES

Nos importa insistir sobre la atención que la antropología social y cultural pone sobre lo diferente o sobre los procesos de diferenciación. La misma es inseparable de una captación de los procesos de identificación, de la construcción de identidades.

Las categorías de la Identidad y la Alteridad, -o las que reconoce el sentido común al diferenciar informalmente lo mismo de lo diferente- nos colocan necesariamente ante el problema de las lógicas operativas en el plano identitario, a la vez individual y social.

No hay intención, ni quizás posibilidad epistemológica de ser exhaustivos al respecto. Tanto en el sentido más abarcativo de la identidad cultural colectiva como en el de las identidades individuales, nos encontramos siempre ante la complejidad del proceso de constitución.

-Recordemos que la antropología ha sido pionera en el abordaje de esa complejidad; ver por ejemplo el seminario interdisciplinario que organizó J.M. Benoist bajo la dirección de C.Levi-Strauss en el Collège de France en 1974-75. Seminaire L'Identité, Ed. Grasset, Paris 1977.-

Así también la dinámica más informal y cotidiana de identificación remite al mismo compromiso esencialmente relacional entre el individuo y la sociedad. Es decir que el espacio de la identidad (yo como "yo mismo") se encuentra siempre jugado en el espacio de los otros (yo como "otro", con los otros).

Podemos decir que una ley de composición refuerza al mismo tiempo al núcleo de la identidad (o identificación con lo "mismo") mientras procesa la integración en una totalidad dinámica de alteridades (otras identidades). Es decir que las Identidades se definen por el cumplimiento de incesantes rituales de alienación e identificación social: el abandono de la contemplación narcisista habilita relaciones con los demás, la comprensión de lenguajes, de símbolos dentro de universos compatibles.

De esta manera nos reconocemos (o nos identificamos) en identidades sociales; tanto los temas como las condiciones de producción de identidades son visibles, por lo menos desde la posición de observación. En este sentido la mirada de la antropología es una mirada entrenada, teóricamente construída para encontrar Identidades.

Gracias a un tipo de abordaje, sólidamente e intencionalmente cualitativo, los estudios antropológicos ponen en evidencia el malestar de la masificación sin identificación. El no reconocimiento, la anomia o la imposibilidad de integración identificada desestabiliza tanto a los sujetos como a la propia sociedad. Desde allí podemos sostener que el eje de la identidad y la pertenencia, como condición antropológica, constituye un límite cuestionador de tendencias globalizantes.

CUANDO "ESTAR ALLI" ES "ESTAR ACA"

Parafraseamos expresamente titulados de capítulos de una obra que planteó acertadamente la relación, o la dificultad de la relación, entre el lugar de la investigación generalmente alejado (en todo sentido) del lugar donde se produce el texto como estudio antropológico. («El Antropólogo como autor», C. Geertz,

ed. Paidós, Barcelona, 1997). Queremos así recordar brevemente que por el momento trabajamos en un contexto exclusivamente local, practicamos una antropología doméstica que no necesita para llegar "allí", al terreno, de grandes desplazamientos geográficos. Las distancias entre objetos de estudio y mundo académico al que pertenecen, de una manera u otra, los titulares de la investigación antropológica, son de otro orden y hacen al propio abordaje desciplinario. Aquí el "extrañamiento" no surge como dato más obvio sino de la propia construcción del conocimiento.

En Uruguay las circunstancias materiales, históricas, geográficas y las propias características étnicas -mayoría de la población descendiente de inmigrantes europeos y minoría de origen africano (traídos en el período de la esclavitud), sin población indígena autóctona (combatida, eliminada en el siglo XIX)- componen condicionantes particulares para la investigación antropológica; hay sin duda otras comunidades de inmigrantes de orígenes diferentes, que se incluyen dentro de la diversidad evocada (incluidas las familias mbyá guaraníes recientemente instaladas en nuestro territorio).

Necesariamente nos ubicamos muy cerca de las prácticas más actuales de la disciplina, trabajamos con la diversidad cultural que se produce dentro de los parámetros histórico-culturales referidos, en diferentes escenarios, donde las diferentes modalidades de existencia se encuentran estructuralmente comprendidas en la complejidad del mundo contemporáneo, altamente urbanizado y tecnificado. El país constituye un caso etnográfico particular.

NOSOTROS MISMOS

Esta publicación propone un lugar donde sea posible reunir y sistematizar conocimiento sobre nosotros mismos, esclarecer la complejidad de los hechos socio-culturales, de prácticas, actitudes y discursos constituyentes y transformadores. En otras palabras, un lugar desde donde hacer un seguimiento de nuestra realidad nacional, como tarea colectiva de la antropología social y cultural.

Ya en este primer Anuario figuran esfuerzos en esa dirección. Los trabajos, -articulados en torno a claves antropológicas de diferentes marcas identitarias o de procesos de identificación-, son complementarios e ilustrativos de diferentes formas de exploración y constitución de terrenos: algunos se internan en la espesura de los textos, mientras que otros hacen su búsqueda en el mundo cotidiano. De maneras diferentes dan cuenta de realidades, de la existencia materialmente concreta de lo imaginario-simbólico.

En la primera parte se encontrarán los trabajos que tratan sobre referentes colectivos de identificación nacional y que integran lo que se conoce como Identidad cultural nacional, como parte del substrato más permanente y socialmente reconocido.

Desde los grandes nombres y obras fundacionales que ocupan un lugar director en nuestra cultura-memoria (Ruben Tani y Marcelo Rossal), al fondo común que se transmite con fuerza

de ley o de religión en textos escolares de la enseñanza gratuita y laica (Nicolás Guigou), al contenido de la tradición oral que recogen y formalizan relatos de ficción histórica (Alvaro de Giorgi), a la adaptación local creativa de cultos religiosos, añorados y luego trasplantados por inmigrantes italianos(Renzo Pi), al ser nacional que asoma en la dramaturgia contemporánea, en los diferentes géneros y personajes(Luis Vidal)...

Se trata de un conjunto variado y abarcativo de aspectos identitarios que se encuentran en los discursos formales, en los símbolos constitutivos y disponibles de nuestra identidad más social.

Al mismo tiempo, hay otros espacios donde se juega cotidianamente la construcción de identidades, como formas no excluyentes. Formas diferentes de identificarse, de identificar personas, roles,lugares.

En la segunda parte se reunieron los trabajos que dan cuenta del plano de esas vivencias concretas historizadas por los agentes sociales. Se trata de testimonios etnográficos sobre la dificultad de ser, permanecer o devenir algo diferente. Se pueden leer o seguir a través de específicas adscripciones laborales que ponen en juego, en las calles montevideanas, cuestiones de género,(Susana Rostagnol), de la nostalgia de una memoria urbana de la ciudad de Fray Bentos que remite a destinos económicos desactivados pero que pesan como una presencia fantasmática(Gabriela Campodónico), de la voluntad o la resistencia a la transformación técnico-productiva, que acortó distancias entre el mundo rural y el urbano en el Dpto. de Lavalleja (Javier Taks), o de los inseguridades y reacomodamientos identitarios que se producen en ciudades del Dpto. de Colonia, donde mayor flujo turístico y grandes obras proponen modificaciones radicales,(Sonnia Romero).

Cerramos el índice de este primer Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay con una mención a la “Aproximación a los orígenes Africanos”, reseñando la atención especial que se le dedicó a ese tema en los trabajos curriculares de los estudiantes del curso de Etnología General en este año 2000. Se tomó en cuenta una forma identitaria emergente, por el creciente grado de institucionalidad de la identificación afro-uruguaya.

Quedan así presentados una variedad de temas, formas, lugares y/o actores contemporáneos que hacen, reproducen o transforman los núcleos identitarios a nivel nacional.

SRG, agosto 2000

Por último, agregamos una noticia sobre otros materiales que se están produciendo, así como el programa de un evento nacional organizado conjuntamente por el Dpto. de Antropología Social, FHCE, y el Museo Nacional de Antropología, MEC, con apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la UDELAR.

Primera parte

VARELA Y RODO:

Dos actitudes culturales complementarias del imaginario uruguayo

Ruben M. Tani[1]

Dpto. de Antropología Social. Universidad de la República

Marcelo Rossal[2]

C. E. I. U. Universidad de la República

En el presente trabajo[3] iniciamos el análisis de la producción de los dos autores (José Pedro Varela y José Enrique Rodó) en tanto agentes de un proceso de fundación mítica y pragmática de nuestra sociedad desde un *campo del poder* que incluía, de un modo u otro, en su seno a todo aquel que se podía llamar *intelectual*; los dos intelectuales a que nos referimos actuaron con lo que llamamos dos *actitudes culturales* diferentes, pero complementarias: ha sido la Escuela del Reformador el vehículo formidable del pensamiento mítico refundido por Rodó.

Por ello más que leer a Varela y a Rodó en su significado anacrónico, analizamos la lectura que ha realizado una extensa comunidad de intérpretes, en la cual nos incluimos. En este sentido, es importante tratar de determinar claramente el lugar y el momento desde el cual estos autores determinaron los modos de reflexionar en nuestro país, y por extensión a América Latina.

1. Dos actitudes culturales: Varela y Rodó

El Uruguay fue el escenario de una polémica que *influyó* en las modalidades culturales posteriores del país: se trata de lo que Arturo Ardao ha denominado ‘una

---

[1] Profesor Adjunto del Dpto. de Antropología Social, Teoría Antropológica.

[2] Ayudante del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos. Estudiante de la licenciatura en Ciencias Antropológicas, colabora con el Prof. Tani en el desarrollo de la investigación *El “campo del poder”, campo de la producción cultural (1875-1915),* de la cual es producto inicial el presente escrito.

[3] Parte de la revisión de “Identidad cultural e imaginario social uruguayo: Varela y Rodó” (Tani, R. y Fernández, A., en: *Actas de las Jornadas de Pensamiento Latinoamericano,* Endiuc, Mendoza, 1991, pp. 289-294).

revolución mental'.[4] Las controversias en cuestión que expresaban aspectos ideológicos públicamente expresados, se vieron representadas por dos *actitudes culturales* radicalmente diferentes. Nos referimos al desenlace histórico de la polémica de 1876, al enfrentamiento entre el espiritualismo y el positivismo. Esta polémica, que se realizó en el Club Universitario, tuvo como protagonistas a J. P. Varela y C. M. Ramírez. El primero defendía principalmente las ideas darwinistas y spencerianas del imperante racionalismo metafísico y espiritualista que dominaba la Universidad de la época. Varela, en *La Educación del Pueblo* (1874), había criticado abiertamente el modelo educativo francés que reinaba en la Universidad uruguaya.[5] Su *actitud pragmática*[6] se constata más allá de la definición que ha realizado C. Rama acerca del perfil de José P. Varela como *sociólogo*, porque es necesario examinar sus textos comprendiendo su producción en un contexto en el que se definen aspectos fundamentales de la *identidad cultural* uruguaya. En aquella discusión se plantearon, con un elevado nivel crítico, dos *actitudes culturales* diferentes: el espiritualismo y el positivismo.

José P. Varela (1845-1879)[7]

J. P. Varela, que había viajado en 1868 a Estados Unidos, reconoce cierta decadencia cultural de la que son víctimas países como Francia y España[8] y afirma que es desde los EE.UU. de donde vendría el próximo desafío cultural que involucraría a toda la cultura occidental. Es en este sentido que carece de importancia dilucidar anacrónicamente, en qué medida coincidía el pensamiento de Varela con el legado de Darwin o de Spencer, pero interesa destacar que su *actitud* ha tenido una lucidez realista para describir las instituciones de su época. Por ejemplo, sus *ideas*, promueven un cambio radical en las actitudes y en aquel contexto cultural de fin de siglo. El "giro pragmático" vareliano propone asociar dos criterios diferenciados: la comprensión y la explicación de los fenómenos de la cultura y la civilización. En esta línea de razonamiento, Varela es contemporáneo al Pragmatismo americano. El Pragmatismo estaba racionalizando el imaginario de una sociedad nueva, a través de sus más preclaros y conocidos exponentes: Ch. S. Peirce, W. James y J. Dewey.

El *Pragmatismo* aparece en un artículo de Peirce de 1878.[9] Esta idea filosófica es madurada en las reuniones en el "Club Metafísico" de Cambridge en las que participaban Ch. Wright, W. Holmes, W. James y otros, y es justamente a través de estos intelectuales que la cultura *yankee* comienza a definirse. Es muy didáctico, al respecto, el

---

[4] Arturo Ardao, *Etapas de la Inteligencia Uruguaya*, Universidad de la República, Montevideo, 1971, p. 163.

[5] Ardao, ob. cit., p. 148.

[6] Carlos Rama, *José Pedro Varela Sociólogo*, Medina, Montevideo, 1957, dice: "parece ser un pragmático o práctico..." p. 17.

[7] Educador de formación autodidacta. Entre 1867 y 1868 viaja por Europa y Estados Unidos, donde estableció numerosos contactos, entre otros con Domingo Faustino Sarmiento. En compañía de Carlos María Ramírez y Elbio Fernández, funda en Montevideo en 1868 la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, concentrando su atención en la reforma de la educación. Bajo el gobierno militar de Lorenzo Latorre asume el cargo de Director de Instrucción Pública e impulsa la Ley de Educación Común, a favor de la educación laica, gratuita y obligatoria.(*Quién fue quién en la cultura uruguaya*,Montevideo, Ed. de la Plaza, 1998, p. 164).

[8] Rama, ob. cit., p. 9.

[9] William James, *Pragmatismo*, Emecé, Buenos Aires, 1945, p. 49, dice: "En un artículo titulado 'How to make our Ideas Clear' y aparecido en el *Popular Science Monthly* (1878), /.../ decía Peirce (después de establecer que nuestras creencias son realmente reglas para la acción) que para desenvolver el significado de un pensamiento sólo necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta será para nosotros su sola significación". Sobre la recepción y las discusión sobre la teoría darwinista en Uruguay, ver la interesante obra de F. Mañé Garzón, *Un siglo de darwinismo*, Facultad de Medicina, Montevideo, 1990.

célebre libro de William James, publicado en 1907 donde el Pragmatismo es postulado como solución *discursiva* a la vieja disputa entre el materialismo y el espiritualismo. Esta *actitud discursiva* que entiende las verdades tradicionales como "construcciones verbales", sostiene que las ideas deben relacionarse necesariamente con la experiencia. También es conocida la preocupación de Dewey por la "educación y la sociedad" de fines de siglo ante los cambios sociales que se estaban produciendo en su país al inicio de la segunda revolución industrial.

Una similar actitud discursiva era planteada al mismo tiempo en Uruguay por José P. Varela, en otro campo intelectual e inmerso en otra tradición cultural, entre el caudillismo y la modernización. La expresión de estas ideas en *La educación del pueblo* (1874) y *La legislación escolar* (1876), implicaron un significativo cambio ideológico institucional que caracterizó al Uruguay de su época. La producción vareliana puede examinarse en lo que refiere a su profunda y concreta visión de los problemas que afectaban al Uruguay de fines del siglo XIX.[10] Como decorado de esa sintética producción teórica, tenemos que desde 1873 a 1876 fracasa su candidatura política *principista* a causa del caudillismo y los *camdomberos*, cuando el presidente Ellauri es desplazado por el coronel Lorenzo Latorre.

Reflexionando sobre los temas educativos, y aislado de la política por la razón anteriormente mencionada, es que Varela redacta su obra pedagógica y realiza un minucioso análisis de la situación productiva y cultural del país. Lo cierto es que su amigo, el Ministro de Gobierno José Ma. Montero le ofrece la Dirección de Instrucción Pública, cargo que Varela acepta, logrando formar el 28 de marzo de 1876 una nueva Comisión de Instrucción Pública que fue integrada por miembros de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular. Ésta sociedad había sido fundada en 1868, cuando Varela regresó de EE.UU. El proyecto de ley de educación común fue sancionado como decreto de Ley el 24 de agosto de 1877. Si bien Ángel Floro Costa (1838-1905) puede ser considerado otro relevante pionero del pensamiento científico con su obra *La Metafísica y la Ciencia*, publicada en Montevideo (1879) en clara oposición con las ideas sostenidas por el espiritualismo metafísico, es recién a partir de 1880 que las ideas evolucionistas terminan de abrirse paso en la Facultad de Derecho. Esto sucede en tiempos del rectorado de Alfredo Vásquez Acevedo, y gracias a la labor crítica de Eduardo Acevedo y Martín C. Martínez, quienes reformaron diversas materias y métodos para armonizar la enseñanza superior con la instrucción primaria.

Lo importante a tener en cuenta es que si bien la acción de Varela se refirió especificamente a la educación primaria, su influencia teórica fue compartida por un grupo de activos intelectuales de su generación; la existencia incipiente de un campo intelectual con luchas a su interior y con relaciones de todo tipo *en* el cambiante campo

---

[10] Rama, ob. cit., p. 33. Ver J. P. Barrán, *Apogeo del Uruguay pastoril y caudillesco, 1839-1875*. EBO-La República, Montevideo, 1998, pp. 131-136.
J. P. Varela afirma: "La extensión del sufragio a todos los ciudadanos exige, como consecuencia forzosa, la educación difundida a todos: ya que sin ella el hombre no tiene la conciencia de sus actos, necesaria para obrar razonadamente. Parodiando en esto a la Francia, los pueblos sudamericanos de habla española, hemos creído que basta para instituir la república el decretarla, y que el empuje de algunos movimientos revolucionarios, que cambian los hombres sin cambiar las cosas, sin operar revoluciones verdaderas, basta para alterar las instituciones y vaciar en nuevos moldes la vida de la sociedad. La obra es imposible: el sueño quimérico." J. P. Varela, *La educación del pueblo*, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1964, T. I, p. 71.
Además en la obra citada T. II, p. 43 dice algo significativo aún en la actualidad: "Hay, pues, que resolver este problema: ¿Cómo se provee de libros a treinta millones de seres humanos que hablan el castellano, y que si quieren estudiar, saber, vivir en el mundo actual, no tienen cómo hacerlo porque no tienen libros? La solución radical es escribir o traducir los libros y publicarlos, pero esto exige tiempo, estudios adquiridos anteriormente y mercado, es decir, lectores."

del poder[11] confirieron condición de posibilidad a la realización práctica de sus propuestas, así como también, la conciencia clara de estos intelectuales, de la necesidad de impulsar ciertas realizaciones culturales, de llevar adelante una *praxis* (por ejemplo, la creación de un sistema educativo) y una *mito-praxis* (consolidación de una mitología, creación de un imaginario propio). En ese marco fermental, Varela además *influyó* en la discusión sobre la Universidad de la época, en lo ateniente a la excesiva teorización de las ciencias aplicadas, en un contexto social en el cual sólo los estudios jurídicos tenían su facultad. La facultad de Medicina fue fundada pocos años después que Varela publicara su obra pedagógica fundamental.

Con el ascendiente pionero de Sarmiento, quien ya en 1849 había publicado *La educación popular*, comienza a procesarse un movimiento ideológico que se desplaza de un ambiente conservador en el que reina el espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin, el romanticismo literario, la metafísica racionalista y el dogmatismo religioso, para ir adoptando paulatinamente las ideas positivistas y evolucionistas especialmente en relación a las ciencias jurídicas, políticas y sociales. Sirva como ejemplo la tesis doctoral de Martín C. Martínez *La teoría evolucionista en la propiedad territorial* (1881).

El caudillismo representa según Varela, cierta forma de comportamiento anárquica, con lo cual conduce a una especie de atraso y estancamiento cultural respecto a la civilización técnica. Varela considerando a la educación popular, laica y gratuita, entendiéndola a modo de herramienta básica para posibilitar las costumbres republicanas. Así es que con notable criterio integra en su obra, quizá la única que pueda considerarse como importante en la producción teórica y educativa del país, y trata acerca de diversos temas político-institucionales. Fueron objeto de su reflexión comparativa la enseñanza democrática, la escuela común, las bibliotecas populares, los métodos de alfabetización, la técnica pedagógica, así como el análisis de la situación productiva del país y una Estadística Escolar. La redacción de esta recolección de datos es muy interesante por los variados tópicos que integra, dirigida a los Directores de escuela, reúne información sobre la locación, el edificio, los maestros, la asistencia de los alumnos, las materias, los textos utilizados y las herramientas científicas y pedagógicas.

En oposición (aunque luego veremos que se trata de una oposición complementaria) al otro gran paradigma cultural uruguayo representado por José Enrique Rodó, cuyas ideas tuvieron influencia y resonancia latinoamericana, J. P. Varela reunió profusa información sobre diversas teorías pedagógicas norteamericanas y europeas en boga en esos tiempos, para tratar de aplicarlas a nuestra realidad nacional. Resultaría anacrónico criticar sus ideas pedagógicas *ilustradas* en consonancia con una actitud "políticamente correcta", porque han sufrido un cambio severo, no sólo los temas, sino también los paradigmas que reconfiguran a aquellas disciplinas embrionarias de la época, la pedagogía, la sociología, la psicología. Se debe resaltar primero su capacidad inteligente de reunir en sendos textos, hoy clásicos, diversos temas educativos en consonancia con las corrientes universales de la educación popular romántico-rousseniana y las propuestas positivistas que se sumaban a aquellas, proponiendo a la educación como una ciencia.

---

[11] Las nociones de campo intelectual y campo del poder, y el análisis de sus mutuas implicancias son tratadas por Pierre Bourdieu en *Campo del poder y campo intelectual*, Folios, Buenos Aires, 1983, pp. 20-23. En la versión de Bourdieu los intelectuales serían la "fracción dominada de la clase dominante"; tal vez la situación en el Uruguay de la segunda mitad del siglo XIX, no fuera igual de clara que para la Francia que presenta el autor; el propio Varela ocupó posiciones de relevancia política. Su acción fue desarrollada desde el incipiente poder del Estado, en una situación de cierta dependencia, desde la cual colaboró a su construcción en tanto aparato.
Rodó, en el marco de un Estado más consolidado, influyó en el poder político desde su posición de legislador.

José E. Rodó (1871-1917)[12]

En *Ariel* (1900), Rodó *compara* en forma precisa la cultura yankee en relación a nuestro perfil histórico hispánico-europeo. El desarrollo *calibanesco* de los Estados Unidos de Norteamérica se le plantea como el problema de pensar una cultura diferente, mediante la afirmación de un perfil "arielista" (espiritualista).

Estas ideas de Rodó aparecieron en un contexto social que se había desarrollado notoriamente en las últimas décadas de 1800, hasta la muerte de J. Batlle y Ordóñez en 1929. Basta un sólo detalle como ejemplo significativo: Daniel Muñoz daba consejos para evitar accidentes automovilísticos, ya que entre 1905 y 1915, la cifra de automóviles había aumentado de unos 50 a más de 1900.

Sin embargo, Rodó escribe extensamente sobre "la elegancia griega", la "vida interior" y las grandes ciudades de América Latina; caracterizado por su estilo intelectualista, no llega a proponer un análisis sociológico o filosófico profundo en lo que tiene que ver con su comparación de la cultura yankee con la latinoamericana. Se trata más bien de una actividad cultural de afirmación identitaria, de la construcción de un referente de afirmación: Ariel, frente a un "otro", referente constitutivo por oposición: Calibán. Aunque reconoce los méritos del progreso material de la federación del norte, afirma que *la idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos. Tampoco le apasiona la idealidad de lo verdadero. Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad [...]*[13]

El *trabajo cultural* rodoniano: uso, refundición y manipulación de los mitos, se hacía necesario ante la realista comprobación: *La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su grandeza y por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aun más quizá, en el de las muchedumbres, fascinables por la impresión de la victoria*[14], ante la comprobación de ese hecho cultural relevante, se hacía imperioso el salir a su encuentro con las armas intelectuales: *Tenemos nuestra "nordomanía". Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno.* Armas que desde la visión idealista de Rodó eran las sustanciales: Se podía *[adquirir en Norteamérica] inspiraciones, luces, enseñanzas, en el ejemplo de los fuertes; y no desconozco que una inteligente atención fijada en lo exterior para reflejar en todas partes la imagen de lo beneficioso y de lo útil es singularmente fecunda cuando se trata de pueblos que aun forman y modelan su entidad nacional.*[15] Pero esos pueblos hispanoamericanos tienen para Rodó un genio particular: *[...] no veo la gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos, -su genio* perso-

---

[12] Ensayista y crítico literario. Nació en Montevideo y murió en Palermo, Italia. Fue periodista, empleado bancario, profesor de literatura. En el campo político fue tres veces diputado, y chocó repetidas veces con José Batlle y Ordoñez. Fundó con Víctor Pérez Petit y los hermanos Martínez Vigil la *Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales*. Desde 1912 fue miembro correspondiente de la Academia Española. *Ariel* adquirió rápidamente la categoría de clásico. (ob. cit., pp. 137-138).

[13] José E. Rodó, *Ariel*, Claudio García, Montevideo, 1945, p. 90.Sin pretender agotar el tema sobre Ariel y Calibán, encontamos muy interesantes dos versiones actuales, la de Carlos Ma. Domínguez, *El Bastardo*, Cal y Canto, Montevideo, 1997, quien en el capítulo 16 titulado "Calibán en la aldea" compara la situación en que aparecen la novela *Sueño de Oriente*, de Roberto de las Carreras y *Ariel* de Rodó; y la de Edward W. Said quien en *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996, se dedica a los "temas de resistencia cultural", y a propósito del tema de Ariel y Calibán, expone en las páginas 331-342, la opción que se plantea como el debate ideológico por la reapropiación de la cultura en los estados-nación ya independientes. Queremos recordar al pasar a Frantz Fanon y "sus condenados de la tierra", la extraña suerte que corrieron las burguesias nacionales en su identidad parasitaria.

[14] Rodó, ob. cit., p. 76.

[15] Rodó, ob. cit., p. 77.

nal,- *para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu*[16].

¿Qué *nosotros* hay en Rodó, en qué mitos abreva, cuáles construye y ordena?

El *nosotros* de Rodó es europeo, y sus distintos "otros" valen más que nada en tanto diferentes (e inferiores): *De las piedras que compusieron a Cartago, no dura una partícula transfigurada en espíritu y en luz. La inmensidad de Babilonia y de Nínive no representa en la memoria de la humanidad el hueco de una mano si se la compara con el espacio que va desde la Acrópolis al Pireo*[17].

Nuestro autor selecciona entre los elementos de la historia, de entre los mitos con que cuenta, para hacer un futuro real en base a un pasado, inevitablemente, imaginario. Es un realizador de *planes culturales*[18].

Pide a los americanos latinos que sean lo que son (primer mito): españoles, "hijos de la vida clásica y de la vida cristiana" como recuerda el editorialista del Clarín de Buenos Aires. Desconociendo las realidades no europeas de la América Latina, construye el mito del *pueblo transplantado*, lo cual puede ser una buena percepción para Uruguay (como bien lo vio Darcy Ribeiro), pero no para la mayor parte del subcontinente; sucede la inversa de la idea que hoy tienen muchos europeos y norteamericanos, de una América Latina invariablemente mestiza.

La mito-praxis rodoniana toma sus elementos de los mitos europeos expresados en las escrituras literarias e históricas, principalmente expresados en la conjunción de las tradiciones cristianas y helénicas ([...] *como en el mito de Orfeo y en la leyenda de San Francisco de Asís*[19]), y se incluye como mito utopista, la continuación de la civilización europea revitalizada en los verdaderos europeos americanos, los hispanoamericanos.

En este esquema de trabajo cultural el convencimiento en la idealidad de la praxis es clave, y la expresa con claridad: *Basta con que el pensamiento insista en* ser, *-en demostrar que existe, con la demostración que daba Diógenes del movimiento,- para que su dilatación sea ineluctable y para que su triunfo sea seguro [...] Todo el que se consagre a propagar y defender, en la América contemporánea, un ideal desinteresado del espíritu, -arte, ciencia, moral, sinceridad religiosa, política de ideas,- debe educar su voluntad en el culto perseverante del porvenir.*[20]

En contraposición, el más expresivo dirigente de la civilización utilitaria (Franklin) es, según Rodó, un honesto mediocre y un prudente útil,[21] que no llegaría a ser considerado santo ni a héroe, pero, es necesario recordar que Franklin fue el primer director de Correos, inventor del pararrayos y fundador de la Universidad de Pennsylvania, entre otros inventos y eventos culturales en los cuales tuvo participación activa.

El optimismo de Rodó le lleva a suponer que los EE.UU. no anunciaban nada glorioso, como lo habían hecho los griegos y los romanos, afirmando que si América Latina se dedicara a defender el "ideal desinteresado del espíritu", triunfarían Ariel y la idealidad, contra una deslatinización voluntaria de América, atraída por la admiración de la "poderosa federación" triunfante. Rodó se refiere en el "Próspero" extensamente al espíritu de los jóvenes, ya que, citando a G. Deschamps, en Francia la juventud se inicia tardíamente en la vida pública y cultural, lo que constituye para el pensamiento de Rodó un hecho infelizmente opuesto a sus propuestas pedagógicas, que

---

[16] Id.

[17] Rodó, ob. cit., p. 103.

[18] Sahlins, M., *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1997, 3ª edición. Ver en particular entre las páginas 57 y 60.

[19] Rodó, ob. cit., p. 41.

[20] Rodó, ob. cit., pp. 106-107.

[21] Rodó, ob. cit., p. 92.

anticipaban las futuras contiendas ideológicas que tendrían lugar en América Latina.

En la actualidad de su discurso, Rodó destacaba una América "dolorosamente aislada", que se encontraba enfrentada a una poderosa federación. Sin embargo, en su exposición respecto al *desafío americano*, no llega explicar el modo por el cual sería posible asimilar lo 'positivo' de los norteamericanos.[22] Igualmente sostuvo que la "obra del positivismo norteamericano serviría a la causa de Ariel", porque los latinoamericanos estarían en condiciones de sacar provecho de los adelantos materiales venidos de EE.UU. Por ejemplo, de los inventos de Bell, Edison, Ford, etc.

Entre aquellos primeros comparatistas, Rodó creyó tomar una posición definitiva en el complejo juego de la 'dialéctica cultural' entre el norte y el sur, marcando desde entonces una determinada *actitud* frente a la comprensión del proyecto cultural del Pragmatismo, corriente que como hemos visto relaciona las ideas con la conducta y la acción.[23] Hemos mencionado, que la dicotomía Ariel/Calibán planteada por Rodó, era resuelta por William James, como una simple "cuestión de palabras".[24] Con su mentalidad europea, Rodó, comparte el *mismo* punto de vista con el inglés M. Arnold, respecto a lo poco interesante que resultaba la cultura yankee, y a la disminuida importancia que tendría aquella en relación al posterior desarrollo en vistas a la realización de una cultura clásica y espiritual. Debemos sin embargo, destacar que Rodó ha producido la definición más breve y exacta de la cultura norteamericana cuando compara *nuestra* tradición europea con la fórmula "Washington más Edison". Benedetti decía ya por 1962, *Rodó no fue un precursor de la literatura nerviosa, conflictiva, torturada, de este siglo, pero fue un lujoso remate de una época que se extinguía. Reprocharle sus miopías resultaría hoy tan cándido como el inocuo intento de reactualizar sus ingenuidades [...]* [25]

Pero el mito ha logrado persistir, y los Estados Unidos de Norteamérica siguen siendo el *otro* de la América Latina con sus *venas abiertas* incluidas. Mientras en el plano más concreto, la civilización dominante del capitalismo avanzado, como dice Jameson[26], es la norteamericana: los nietos de los discípulos del maestro a quien llamaban Próspero, comen hamburguesas en Mc Donalds.

2. Los modos de producción del imaginario: la mito-praxis escrita

Utilizamos el sugerente término de M. Sahlins[27] obviando varias diferencias entre las culturas polinesias (en función de las cuales fue creado el concepto) y nuestra propia sociedad, en especial, el hecho que en la nuestra los mitos (y sus posibilidades de articulación práctica) se expresan y difunden mediante la escritura (sabida es la importancia política e ideológica que tenían los periódicos en la época que nos ocupa),

---

[22] Rodó, ob. cit., p. 99.

[23] Rama, ob. cit., p. 11.

[24] James, ob. cit., p. 49.

[25] Rodó, ob. cit., p. 97, "... las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aún continúa realizándose y de cuyas tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la fórmula *Washington más Edison.* Las opiniones de M. Arnold están en *America in perspective,* H. S. Commager (Ed) New A. Library, Nueva York, 1948, pp. 178-179. Ver Mario Benedetti, Rodó, *El pionero que quedó atrás*, 2da. Parte, pág. 188, Ed. La República, Montevideo, 1991.

[26] Ver Jameson, F., "El posmodernismo como lógica cultural del capitalismo avanzado" en *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Edit. Imago Mundi, 1991, pp. 18-22.

[27] Ob. cit. Ver entre las páginas 64-78 y 118-128.

mientras que entre los polinesios la escritura es un producto de introducción británico que por la época que analiza Sahlins todavía no había sido incorporado entre las herramientas de dominación cultural de los jefes nativos.

Mito-praxis es la manipulación y refundición *pragmática* de los mitos con que cuenta una cultura en función de objetivos políticos concretos (ellos pueden referir al tratamiento de sucesos más o menos cercanos, a objetivos de corto o largo alcance). Se trata de un *trabajo cultural* realizado por intelectuales de una sociedad particular en su calidad de integrantes de la clase dominante. Así como Peirce, James y Dewey pensaron el imaginario cultural de una sociedad que ya era diferente de la madre patria inglesa, Varela y Rodó representan dos paradigmas ilustrativos y dos actitudes intelectuales que escriben el imaginario uruguayo, desde dos perspectivas diferentes que han marcado nuestro imaginario. Si tenemos en cuenta que el mismo W. James en el manual mencionado dice algo establecido: el racionalismo es *monista* y el empirismo *pluralista*, comprenderemos la diferencia de perfiles de nuestros pensadores frente al pragmatismo como una diferencia cultural en proceso.

Paradójicamente, la actitud pragmática de Varela, cristalizó en "ideas" y "bronces", a pesar de las "reformas educativas" que ayudaron a la formación del modelo discursivo que catalogó a Uruguay como la "Suiza de América". En tanto que el discurso modernista de Rodó, interpretó el imaginario uruguayo en base a una *identidad monocultural* híbrida, identidad transplantada como proyecto neoclásico que lo distinguió del resto de la América Barroca. Y si bien, en Hispanoamérica se produjo el juego de estilos: barroco/neoclásico, en la cultura uruguaya la incidencia del barroco hispánico, es según S. Núñez, sólo una *forma imaginaria* e *invisible* o concreta de la incidencia de la máquina, del proceso ominoso de la civilización (Gesellschaft), es decir, del proceso de la "razón instrumental" que J. P. Varela había tratado de resolver, mucho antes que la famosa escuela de Frankfurt. Para Rodó, la máquina y el barroco, eran esencial y fatalmente ajenos a una actitud discursiva neoclásica.[28]

Desde el mismo *modo de producción* de la escritura, tratamos de exponer aquí, el interés que mantienen los criterios de aquellos que dejaron en Nuestra Escritura, la necesidad de pensar lo diferente. Exaltar los "monumentos" es una expresión histérica del olvido institucionalizado.

Las monumentalizaciones son función del poder (la ambigüedad de la histeria permite una mayor *eficacia simbólica*), de un poder que no es único y determinante; sino que más bien influye con fuerza en la sobredeterminación del devenir histórico.

El monumento a Varela, sus citas canónicas, su presencia iconográfica en cada escuela; configuran la ambigüedad del conocimiento monumentalizado; verdadero *desconocimiento* institucionalizado; de Rodó podemos decir otro tanto, juntos integran un panteón: juntos están en las calles, los billetes y las escuelas: son función de la uruguayidad, que construyeron, que siguen construyendo desde el panteón *mito-práxico*. Ello nos lleva a la política, al campo del poder, a aquel del cual formaron parte, y al de hoy: ese campo del poder que no se interesa demasiado por la lectura, ni por la escritura: posrestauración[29] que "otorga" una mayor autonomía que nunca al campo intelectual, dejando, más que por desidia por la conciencia plena de su inutilidad política, a los intelectuales a la deriva.

El campo intelectual de hoy es básicamente esquizoide: Pablo Vierci y Carlos Maggi, entre otros, (desde los medios masivos) actualizan los mitos del fin de la histo-

---

[28] Ver Sandino Núñez, "Introducción ácida a la Ciudad Posletrada" en *La República de Platón*, Montevideo, Nº 1, 29/10/1993, págs. 4-5, y "Los cantos de Caldo Nor", *La República de Platón*, Montevideo, N° 20, 10/3/94.

[29] Ver Alonso Miranda, "¿Cómo se reconoce, hoy, a un intelectual?" en *La República de Platón*, Montevideo, N° 1, 29/10/93, pags. 2-3.

ria, etc.[30] Es claro por qué el campo del poder se encuentra tan lejos de los intelectuales universitarios: su función doxosófica es ineficaz frente a los multimedia Maggi o Vierci. No siempre fue así. Varela o Rodó, bien contradictorios en sus proposiciones, integraban una posición de relevancia social; tal vez la situación actual no sea más que un producto de la diferenciación social; en aquella sociedad menos diferenciada sólo podían ser productores de escritura los avalados (formados) en la clase dominante. Y producir escritura era tan político como producir un Estado.

La política supone acción, pero tal acción no necesariamente pasa por las cuchillas (podría concederse que es la guerra por otros medios y que esos medios son básicamente culturales: son luchas por el establecimiento de lo *sagrado*[31], por el control cultural, ideológico) y se ha desenvuelto generalmente *en* el plano de los mitos, o más bien *desde* el plano de los mitos, abrevando en lo imaginario, construyéndolo.

El imaginario arielista, el discurso *magistral* de Próspero, el *pensamiento mítico*[32] de los *Motivos de Proteo*, son reproducidos por un cuerpo de especialistas (los maestros), desde el aparato de Estado vareliano.

Consciente de su trabajo cultural, el propio Rodó nos narra sus motivos y anhelos en su carta a Juan Fco. Piquet: *[...] Leo poco. El tiempo de que puedo disponer lo consagro a seguir esculpiendo mi «Proteo». Tengo fe en ésta que será mi obra de más aliento, hasta hoy. La parte literaria está representada principalmente por cuentos aplicables a tal o cual pasaje teórico, sin que esto sea decir que no haya también literatura en lo demás de la obra. Hay un cuento simbólico en el que se escribe el desfile de todas las tierras del mundo delante del emperador Trajano; otro, que es un discurso de un filósofo antiguo en las horas que preceden a su muerte; otro, que consiste en un diálogo entre un pensador y un esclavo de Atenas; otro, que describe el viaje que hicieron seis neófitos cristianos para reunirse a su maestro; otro, cuya acción pasa en la Italia del Renacimiento y que pinta la locura de amor de un artista; otro, que se desarrolla en la España del siglo XVII y en que figura un cómico ambulante y se describe un palacio de aquella época; otro, que relata la curiosa manera cómo un escritor llegó a concebir la idea de una obra, viendo abanicarse a dos mujeres; otro, que narra el experimento hecho por un mago de Persia en el alma de una doncella romana; otro, en que refiere el sueño de un paladín de la Edad Media que se imagina sufrir diversas transformaciones, y así por este tenor algunos más*[33].

---

[30] Augé, M., *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 47: "[...]ese mito se va esbozando por el lado de las filosofías del liberalismo y Fukuyama le encontró un nombre: el gran sueño neovictoriano del 'fin de la historia'". Como Fiske tuvo sus seguidores antes, Fukuyama los encuentra hoy en los medios masivos. Se trata de nuestros doxófosos, como los llama hoy, siguiendo a Platón, Pierre Bourdieu (Ver en especial el artículo "Los doxófosos" en *Intelectuales, política, poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999). Vierci es un periodista multimedia; desde la TV o sus columnas en periodicos, relanza cotidianamente los mitos acerca de nuestras actuales libertades globalizadas. Maggi es un intelectual de mayor trayectoria, su fina escritura dice lo mismo que Vierci (¿podría decir algo más?) de un modo más "culto"; sus páginas en el diario "El País" de Montevideo se titulan "El Producto Culto Interno".

[31] Tal como lo entiende Guigou, N., *La nación laica: secularización y religión civil en el Uruguay*, Porto Alegre, Programa de Posgraduación en Antropología Social-UFGRS, 1998, p. 10: "La concepción durkheimiana de expresión simbólica de totalidades (¿Y qué es si no la 'autoidolización' de la sociedad y las representaciones que conlleva?) puede ser útil en parte si se violenta y se entiende como lucha simbólica y particularmente como una lucha de clasificaciones (en el sentido otorgado a este término por Bourdieu) por poseer el monopolio de expresar simbólicamente a la sociedad".

[32] Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1970, Recordémoslo: el pensamiento mítico es metafórico, por el contrario, el pensamiento científico es metonímico. "El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social."(p. 42) El *bricoleur* Rodó construye sus *Motivos de Proteo*, mediante parábolas (metafóricamente) de inspiración bíblica, "palacios ideológicos" de una relevancia social sustancial: fueron vehiculizados desde la Escuela de un modo tal que se transformaron en un discurso social *obligatorio, laico y gratuito*.

[33] Rodó, J. E., *Carta a Juan Fco. Piquet* (31/1/1904) en "José Enrique Rodó. Obras Completas" (Edición: Emir Rodríguez Monegal), Aguilar, Madrid, 1967, p. 1342.

Bricoleur, Rodó mitologiza en base a los elementos culturales que dispone en su archivo cultural, de entre los cuales selecciona algunos elementos dignos de quedar establecidos, en esa nueva escritura *que vendrá*; al modo de Próspero, esculpe su "Proteo", se sabe maestro, obligatorio numen de generaciones; el Estado se encargará de la perdurabilidad de su obra.

Ya lo dijo Lévi-Strauss, no importa si los personajes, acciones, hechos que relatan los mitos son verosímiles o no; lo que importa es que son buenos para pensar, a través de ellos, relaciones que ellos representan.[34]

De eso se trata la obra de Rodó. En Ariel se condensa la idealidad y lo sublime de la europea América hispánica, en Calibán se expresa el utilitarismo carente de inspiración y altura de miras de la puritana Norteamérica. El mito sirve para pensar la relación entre ambos; mito político, imagina una identidad en relación a un otro.

3. La interpretación de monumentos

Hemos preferido cambiar el clásico concepto de *influencia*, que ha sido utilizado para explicar la impronta histórica ejercida por ciertos autores, por la noción de *dispersión textual* de aquellas prácticas discursivas maestras de Rodó y Varela.

La dispersión, permite establecer una relación activa entre la supuesta constancia del significado de los enunciados de esos discursos y nuestra recepción. Esa noción nos permite analizar la posible conservación de su referencia a un pasado cultural que ya no existe sino transformado por aquellos textos en el interior del "archivo de Foucault". Produciéndose esto en el contexto evanescente de ciertos enunciados, que están desde siempre, asociados al campo discursivo sin límites espacio-temporales, de lo local/nacional/global. Entonces no debe sorprender que la interpretación de este campo produzca, por ejemplo, un *efecto* de *legibilidad* paradójico, cuando afirmamos, por ejemplo, que Varela era pragmático en *aquel* Uruguay del siglo XIX.

Hemos tratado de exponer estos *efectos* que se producen en la re-lectura de conceptos originados en diferentes contextos, para evitar leer repitiendo los mismos sentidos y superar la concepción de la lectura basada en la falacia positivista que extrapola ingenuamente al análisis de las 'ideas', la noción de causa-efecto, que ha sido utilizada por la Física Clásica para 'explicar' otra clase de objetos. Desde W. Dilthey, existe una enorme literatura académica sobre el tema de la *comprensión* (Verstehen) y la *explicación* (Erklären), para la demarcación respectiva de las disciplinas humanas y las disciplinas científicas. Esto es, si se sostiene, que existe una diferencia específica, entre ambas prácticas disciplinarias de clasificar los discursos. A pesar de lo cual, es cierto que la escritura como práctica narrativa en general, configura el proceso de los sucesos institucionales según diferentes estrategias, tal y como lo tratamos de explicar en este trabajo.

Y precisamente en estos problemas de demarcación de las prácticas discursivas, queremos resaltar las consideraciones de Trigo y Verdesio,[35] porque contribuyen a

---

[34] Romero Gorski, Sonia, "Enloquecer, soñar, tal vez morir... (A propósito de *El Arrebato de Lol V. Stein* y de *Un sueño realizado*)" en *Actas de las jornadas de homenaje a Juan Carlos Onetti,* F.H.C.E./Universidad de la República, Montevideo, 1997.

[35] Ver Abril Trigo, "Frontera de la epistemología: epistemologías de la Frontera" en *Papeles de Montevideo*, Montevideo, Nº1, junio 1997, pp. 71-89 y Gustavo Verdesio, "Reflexiones sobre el estatus de la estética en los estudios literarios: el caso de la actual 'crisis de paradigma' en los estudios coloniales" en *Papeles de Montevideo*, Montevideo, Nº 1, junio 1997, pp. 111-120. En estos trabajos se plantean problemas 'críticos', tanto disciplinarios como teóricos. Refiere Trigo al tema de quiebre epistemológico y al planteo de un cambio de paradigma, es interesante su postura en relación al *locus* de la enunciación discursiva y propone un *cronolocus,* para pensar la coordenadas

esclarecer esa *falacia naturalista*, que nos remite a la paradoja de la lectura. Retomando algunos de los interesantes planteos teóricos de los autores mencionados, decimos que esta paradoja se produce cuando se intenta unificar desde un lugar absoluto y puro, los diferentes efectos de sentido, partiendo de un origen puntual e ideas supuestamente homogéneas. Esto constituye una práctica ingenua que no tiene en cuenta que todo discurso es una institución imaginaria compleja, en continuo re-procesamiento y que al mismo tiempo no es consciente de ser una práctica activa de recepción. Procuramos situarnos en la escritura como institución y considerar sus *modos de producción*, realizando una práctica que proyecta *nuestra* interpretación sobre textos canónicos. Es por esta razón que no deberíamos utilizar las nociones de causa/efecto como guía para el análisis de un único significado y así evitar el efecto positivista de una lectura lineal, en una sola dirección hacia el pasado. Estamos en realidad, analizando desde una comunidad de interpretación, lecturas de lecturas de ciertas prácticas maestras de escritura. A modo de ejemplo, citamos las lecturas de Arturo Ardao, de Angel Rama, la nuestra, entre otras, para expresar el modo en que Varela y Rodó han leído el mismo fenómeno con diferente óptica, ya que como es posible verlo en perspectiva, este ha producido diferentes *efectos de legibilidad* en su propio contexto de origen.

Para analizar las versiones que originó el pragmatismo, no debemos olvidar, como dato histórico, que la preocupación de estas dos figuras uruguayas, así como la de una pléyade de intelectuales de la época, incluía el tema del destino manifiesto. Amplificado más por el murmullo doxástico de figuras de orden menor como John Fiske, un lejano antecesor de F. Fukuyama, que por los pensadores de primera fila del pragmatismo que hemos mencionado. Es de lamentar que esta versión, una degradación del *pragmatismo* de W. James, haya promovido una corriente interpretativa latinoamericana que simplificó en demasía el fenómeno discursivo y cultural *formulado* en realidad por Ch. S. Peirce. Este filósofo original, había tratado de integrar dos formas de pensamiento contrarias: la tradición idealista de Kant y Hegel con el evolucionismo de Darwin. Pero además, y aclarando lo dicho en la primera parte, debemos decir que Peirce a tal punto discrepó con la versión de W. James, que intentó re-bautizar a su pragmatismo con el terrible nombre, según él, de Pragmaticismo. Finalmente, esta corriente de pensamiento sufrió diversas alternativas en su tierra natal, olvidada, criticada, hasta el presente, en que figuras como la de R. Rorty, la redimensionan. Estos hechos, creo que alcanzan para ilustrar una compleja *diferencia* de estrategias en el origen mismo de esa formación discursiva extraña. Este ejemplo entre otros, problematiza la discusión sobre el origen homogéneo de una formación discursiva y su aparente *identidad estratégica*. Y esto explica que hagamos dialogar a ambos pensadores *uruguayos* sin establecer límites precisos para lo que hemos dado en llamar sus actitudes discursivas. Estas actitudes implican criterios sobre los modos de producción de la cultura como praxis, en los diferentes lugares de un territorio de re-apropiaciones discursivas. Esto implica un juego de apropiaciones que se producen en lo que Renato Ortiz[36] dice, "sobre la relación transversal entre lo local, lo nacional y lo mundial", y que referimos al momento en que se pensó y se discutió el perfil del imaginario uruguayo. Como vemos, estas complejas relaciones problematizan cualquier versión simplificada de un etnocentrismo interpretativo y el mérito tanto de Varela como de Rodó es habernos

específicas, histórico-políticas que regulan la producción de una cultura como la "escenificación imaginaria de una comunidad", p. 77. Verdesio, por su parte trata del tema de la 'des-estetización' de los estudios de los textos y monumentos *coloniales*. Los límites de lo literario como específico estético, en la tradición neoclásica y contemporánea, presuponen una demarcación y a la vez una producción de un nuevo 'umbral' producido por la práctica discursiva sobre y desde los textos coloniales como objetos, a su vez, creados por la misma.

[36] Renato Ortiz, *Otro territorio*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1996, pp. 60-61.

propuesto la tarea de pensar desde un *adentro* y un *afuera* de la identidad de una práctica discursiva específica para configurarla en la diferencia.

Criticar en forma dogmática a estos autores, significa expresar un fatalismo determinista que nos deja a nosotros los epígonos como meros lectores pasivos. Ellos han creado, tal vez sin desearlo, un círculo de lectores quizá demasiado obediente con su legado, cristalizado como patrimonio de la nación, y no como una obra a ser estudiada y criticada sucesivamente. En la actualidad nos encontramos en una situación semejante, la de definir con inteligencia, nuestra diferencia creativa mediante la producción crítica de un discurso *propio*. Deberíamos estar a la altura de aquella generación prolífica de intelectuales.

Estas consideraciones cobran importancia en la actualidad, según las propuestas de García Canclini,[37] quien menciona la necesidad de estudiar concretamente el consumo de la cultura como construcción de poder. Además, cree que es importante revisar la pertinencia de "la narrativa sobre la inconmensurabilidad ideológica" en el conocimiento de los fenómenos multiétnicos.

En acuerdo con lo anterior, creemos que ha llegado el momento de proponer la redefinición de los estudios antropológicos más allá de pensar en base a los conceptos de identidad y de heterogeneidad.[38]

[37] N. García Canclini, "Los estudios culturales: elaboración intelectual del intercambio América Latina-Estados Unidos" en *Papeles de Montevideo*, Montevideo, Nº 1, junio de 1997, pp. 45-58.

[38] Nos congratula, que coincida con estos temas el artículo de Pablo Rocca, "Problemas de la crítica literaria en Uruguay", *Papeles de Montevideo*, Montevideo, Nº 1, junio de 1997, pp. 27-44. Este autor plantea un análisis concreto sobre la práctica de una institución crítica y responde desde Uruguay a los problemas expresados por Canclini y Achugar. Se refiere a lo que hemos llamado nuestros *modos*, *formas* y *relaciones* de *producción* de la escritura, que siempre es una institución. Debemos "recordar" que Varela, entre sus múltiples documentos, tiene uno en el cual compara analíticamente la Universidad de la República y la Universidad de Berlín, refiriéndose a los cursos, nómina de profesores, presupuesto, etc. Canclini parece opinar que nuestra tradición republicana de identidad intelectual, olvida las prácticas que modulan las "ideas". Otro olvidado es Julio Castro, experto educador, que opinaba, hace muchas décadas atrás, que copiamos sin tener en cuenta nuestra realidad y *nuestra* idiosincrasia. Quizá debamos coincidir en que la identidad es una práctica crítica.

DE LA RELIGION CIVIL:

Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos

Mag. L. Nicolás Guigou

PRESENTACION

Este artículo se deriva de las investigaciones que vengo realizando acerca de los mitos y representaciones emblemáticas que hacen a la religión civil del constructo cultural denominado Uruguay.

Dichas investigaciones fueron parte de la disertación de Maestría: "A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai."[1] En esta pesquisa sostengo que el caro laicismo uruguayo - o bien sus letanías - sólo es pasible de ser interpretado en tanto religión civil de la Nación.[2]

La religión civil de la desdibujada "Nación laica" (igualitaria y democrática), fue producida desde el Estado-Nación mediante la integración, obliteración, privatización y/o jerarquización de los otros producidos en tanto que otros (gauchos, mujeres, comunidades indígenas, comunidades afro, denominaciones religiosas, inmigrantes, etc.).[3]

Especularmente, en su doble juego de inclusión y exclusión, la invención de *una centralidad identitaria expresada en un sujeto democrático* permitió un peculiar tratamiento nacional de la diversidad que, en el arte de producir, clasificar e inventar las otredades posibles, entendió a la igualdad en tanto homogeneidad.

El trabajo empírico acerca del análisis de mitos y representaciones constitutivos de la religión civil uruguaya fue realizado sobre los textos de lectura obligatorios que se usaron en los templos de la Nación laica, más conocidos como "Escuela Pública", en el período que va desde la reforma vareliana (1877) hasta la década de los '30.

---

[1] Guigou, L. Nicolás A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai. Dissertação de Maestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Fundação CAPES. Porto Alegre, 2000. Orientador: Prof. Ari Pedro Oro.

[2] Recordemos aquí los aportes ya realizados en torno a la temática de la religión civil uruguaya. Ver especialmente: Bayce, (1992) y Caetano y Geymonat (1997).

[3] Refiríendose a las diferencias culturales traídas por la inmigración europea, único ejemplo del "Otro bien tratado", Romero expresará: "Diferencias a las que, por otra parte, no tuvieron por qué renunciar sino retrotraer a esferas más privadas poniendo solamente en la escena pública aquellos rasgos que permitían una intercomunicación generalizada, en un nuevo código que fue en sí un bricollage."(Romero,1996: 116).

Dada la amplitud del tema, en este artículo sólo me propongo dar cuenta de **algunas dimensiones teóricas** que acompañaron las indagaciones esbozadas. Sobre el tratamiento del material empírico y las extrañas y contradictorias imágenes que surgen de éste - como en los relatos de Taussig: "Mirando esto, ¿me curo?" -, encomendamos al lector a la tesis citada.
Por otra parte, cabe consignar que este trabajo comienza con una interrogante (¿crisis de la representación?), la cual más que atraer una respuesta, pretende establecer "bodas contra natura" entre un conjunto de entramados teóricos que tratan de fungir como puntos de partida.

I. ¿Clausura de la representación?

De la "clausura de la representación" -afirmación casi con veleidades de decreto- podríamos evocar, en principio, el carácter polivalente y problemático que *arrastra* la propia noción de representación.

Delicia del pensador jugar con el ajuste de las palabras y las cosas: cotejar, por ejemplo, múltiples definiciones referentes a la representación, como si dichas definiciones no fueran ellas mismas otros tantos juegos representacionales.

La tensión epistémica no nos llevará a una temática (in) comunicacional o bien dialógica del estilo: "¿qué quiso Ud. decir?", ni tampoco a la ilusoria irreductibilidad de la sobreinterpretación descontrolada que afirma: cada uno (individuo, dividuo, comunidad de intérpretes) poseerá su propio concepto de representación. Homologías mediante -cruce de estructuras estructuradas y estructuras estructurantes- las posibilidades de producción e interpretación son limitadas.

Pero la problemática se advierte mientras la polisemia salta sobre el corsé operacionalista de la unidimensionalidad: el pensamiento y el lenguaje se resisten a la cura chamánica que los salven de "... las nociones metafísicas que los confunden: de "espectros" de un pasado menos maduro y menos científico que, aunque ni designan ni explican, todavía persiguen a la mente." (Marcuse, 1985:197)

Habrá, pues que cargar con estos espectros metafísicos porque "No se puede evitar, por tanto, la complicidad con la metafísica." (Bennington y Derrida, 1994:61), o bien digamos, no se puede prescindir del logos interiorizado, de la máquina binaria, que antecede y se concreta en cada habitus.

Hacer chirriar la máquina, dinamitar la metafísica o bien interpelar a lo social inscripto en el cuerpo[4] aúna, en alguna medida, la máquina derridadiana con el socioanálisis de Pierre Bourdieu.

---

[4] Las reflexiones de Foucault sobre la temática del Poder-Cuerpo tienen un "aire de familia" con el concepto de habitus de Bourdieu (y ambos, una influencia evidente de Marcel Mauss [1991] y su original y poco citado propio concepto de habitus).
Es sumamente curioso como la crítica a la noción de ideología corre en estos dos pensadores por caminos similares: Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse. (Foucault,1979:106)
Bourdieu, por su parte afirmará
C'est cette soumission doxique des dominés aux structures d'un ordre social dont leurs structures mentales sont le produit que le marxisme ne peut comprendre parce qu'il reste enfermé dans la tradition intellectualiste des philosophies de la conscience: dans la notion de "fausse conscience" qu'il invoque pour rendre compte des effets de domination symbolique, c'est "conscience" qui est de trop et parler d' "idéologie" c'est situer dans l'ordre des répresentations, susceptibles d'être transformées par cette conversion intellectuelle que l'on appele "prise de conscience", ce qui se situe dans l'ordre des croyances, c'est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles. (Bourdieu, 1993:59)
Sobre los desaciertos en los que cae Bourdieu al reflexionar sobre el pensamiento de Foucault ver: Bourdieu y Eagleton (2000:224).

El punto de partida es pues contingente[5], así que podemos tomar un camino posible que, sin embargo, no implique una destinación arborescente de la escritura. Volver al canon y a la tradición, restando los efectos de la legitimación ínsitos a la cita de los antecesores y padres fundadores, admitiendo que todo retorno "a las fuentes" implica, a su vez, una mutación radical.

II. Canon y tradición

En la tradición antropológica, el concepto de representación nos retrotrae a la Escuela Sociológica Francesa - particularmente a los trabajos de Durkheim (1989) y Mauss (Durkheim y Mauss, 1968) - y en el pensamiento antropológico contemporáneo, a las exposiciones de Bourdieu (1985, 1992, 1993, 1997, 1998) en dos niveles que al mismo tiempo lo vinculan y lo contraponen con la herencia de la Escuela clásica.[6]

Si en Durkheim las representaciones adquieren la forma de sociogénesis de las categorías de clasificación (número, tiempo, espacio, etc.)[7] y de código común de la sociedad, en Bourdieu (1985, 1992, 1993, 1997, 1998), por el contrario, este código común sólo es inteligible cuando es tratado desde su sociogénesis hasta sus diferentes desarrollos y posibilidades, como resultado de luchas de clasificación de la realidad que son luchas por ordenar, nominar, clasificar y, por consiguiente, constituir la realidad, siendo entonces enfrentamientos entre aquellos que poseen (o luchan por poseer) el monopolio del orden y la nominación.

A primera vista paradójico, dicho monopolio gana en validez cuando los códigos emergentes de esta operativa de monopolización se diseminan y devienen en sentido común. Sentido común que conforma la dimensión aproblemática de toda cultura, naturalizando la nominación y el orden dominante, tanto como la relación entre dominados y dominantes[8].

También las representaciones se pueden referir a emblemas que, en el caso de Durkheim (1989), dan cuenta de un colectivo ("representaciones colectivas", entonces

---

[5] "El lugar cualquiera desde el que se empieza siempre está superdeterminado por estructuras históricas, políticas, filosóficas, fantasmales que, por principio, no se pueden nunca ni explicar ni controlar completamente (...) El punto de partida es, en cierto sentido, radicalmente contingente, y es una necesidad que lo sea.
Esta necesidad (de lo contingene) es la del ya que hace que el punto de partida esté siempre dado, que se responda al "ven" que se recibe y se experimenta como verdadera necesidad. Se impone, pero no cesa de componerse con el azar y por tanto se aventura..."(Bennington y Derrida, 1994:44).

[6] La doble acepción surgida de la Escuela Sociológica Francesa del término representación han llevado a un conjunto importante de reflexiones.Se diferencia así entre categorías (o representaciones sociales) y representaciones colectivas. "Durkheim é o autor que primeiro trabalha explicitamente o conceito de Representações Sociais. Usando no mesmo sentido que Representações Coletivas, o termo se refere a categorias de pensamento através das quais determinada sociedade elabora e expressa sua realidades." (De Sousa Minayo (1990: 90)
El punto más sutil de los posibles nexos entre unas y otras representaciones fue logrado por Luis Cardoso de Oliveira mediante el siguiente análisis:
Se, por um lado, tanto as categorias como as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas referem-se ao todo e não a aspectos específicos do real, por outro, enquanto fundamentos do conhecimento e como as precursoras da razão, as categorias atuam como ponto de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas. (Cardoso de Oliveira, 1993:3)

[7] "Se, por tanto, a cada momento do tempo, os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias essências, se eles não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número, etc., todo acordo entre as inteligências tornar-se-ia impossível e, por conseguinte, toda vida comum. A sociedade também não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio dos particulares sem se abandonar a si própria." (Durkheim, 1989:46)

[8] Este sentido común, entonces, es el resultado de, valga la redundancia, "...la lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la nominación legítima."(Bourdieu, 1993:138)

objetivadas, como es el caso de los churingas australianos)[9], y en la continuidad bourdiana (Bourdieu, 1985, 1998) asumen el carácter de lucha de representaciones, particularmente de representaciones ("señales") emblemáticas, que son marcadores identitarios de un grupo, mas que a su vez, no deben ser entendidos como simples indicadores o rasgos diacríticos (antropología culturalista), ni tampoco, como emblemas producto de un social armónico[10].

Las representaciones emblemáticas son también el resultado de las luchas simbólicas para conformar una identidad - y establecer la legitimidad de la mencionada identidad - al mismo tiempo que son impensables fuera de una dimensión relacional. Aquella afirmación de Lévi-Strauss que daba cuenta de "lo real en tanto relacional" (Lévi-Strauss, 1987)[11] estableciendo que un signo o un mitema o inclusive un mito, no pueden ser estudiados "en sí", sino en relación con otros signos, otros mitemas u otros mitos, adquiere, en la exposición bourdiana, una otra dimensión des-substancializadora, en tanto las representaciones conforman "arbitrarios culturales"[12] (Bourdieu, 1995, 1998) producto constante de negociaciones, luchas y re-negociaciones.

No hay identidad, por tanto que no postule al mismo tiempo una alteridad; no hay el mismo fuera del otro, o bien lo Mismo y lo Otro (para aquellos que no depositan sus creencias en el sujeto)[13]. Tampoco se construyen, pues, representaciones emblemáticas que sean producidas y produzcan una construcción identitaria si no es en relación a otras identidades, a partir justamente de la diferenciación de las representaciones, ya no instaladas como "trazos" de tal o cual grupo, sino como representaciones que marcan "el lugar" que el agente - grupo o individuo- tiene en un espacio social determinado, espacio relacional, espacio por tanto, surcado por el poder en su carácter también relacional.

III. Representaciones y mito-praxis (Tríptico - A)

Las representaciones emblemáticas, mediante su movilización mito-práctica y naturalizadora se muestran lejos de su carácter de arbitrario cultural. Y es en ese senti-

---

[9] En antropología, la génesis de la utilización del término emblema está asociada fundamentalmente a Durkheim. Comparando la bandera de una Nación con el tótem de un clan ("Ora, o tótem é a bandeira do clã."). Durkheim ilustra la capacidad representativa de los churingas, en cuanto a su capacidad abarcativa y representacional del grupo: "Commo essa imagem que se repete por toda a parte e sob todas as formas não assumiria nos espíritos relevo excepcional? Colocada assim no centro da cena, ela se torna representativa."(Durkheim, 1989: 276)

[10] Marcel Mauss, comparando a la Nación con modalidades "más primitivas", tendrá en cuenta esa simbología cohesiva (social armónico). Refiriéndose a la Nación escribirá: "Elle est homogène comme un clan primitif et supposée composée de citoyens égaux. Elle se symbolise par son drapeau, como lui avait son totem; elle a son culte, la Patrie, como lui avait celui des ancêstres animaux-dieux. Comme une tribu primitive elle a son dialecte élevé à la dignité d'une langue, elle a un droit intérieur opposé au droit international."(Mauss, 1969: 593-594)

[11] Así, el estructuralismo "...rehúsa tratar los términos como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las relaciones entre los términos..."(Lévi-Strauss, 1987:77)

[12] El concepto de "arbitrario cultural" asume en el pensamiento de Bourdieu dos herencias: por una parte la noción saussureana de arbitrariedad del signo. Por otro, el aporte de Durkheim, que Bourdieu, pasado por el tamiz de la crítica, recupera en el siguiente aspecto:
Com Durkheim, as formas de classificação deixam de ser formas universais (transcendentais) para se tornarem (...) em formas sociais, quer dizer, arbitrárias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas. (Bourdieu, 1998:8).
Los arbitrarios culturales tentan establecer, por una parte, la contingencia de toda producción simbólica (no hay entonces, una relación "natural" entre determinada producción simbólica y *x* matriz cultural). Por otra parte, el hecho de concebir toda producción simbólica como arbitraria, implica un ejercicio de des-naturalización, en tanto que las categorías y representaciones no surgen "de hecho", ni de la "naturaleza de las cosas", sino de luchas simbólicas concretas. Este sería el comienzo de una antropología crítica. Ver sobre este último punto Bourdieu y Wacquant (1995).

[13] En la lucha estructuralista y post-estructuralista en busca de la muerte del sujeto, la palma parece llevarla Derrida en su crítica a Foucault. De acuerdo a Derrida (1967) inclusive Foucault preservó la idea de sujeto así sea bajo un manto tan irreconocible como el de ese sujeto llamado locura.

do (parcial) que devienen en símbolos.[14] Oscilan de esta manera entre un orden sintáctico y semántico y en su conjunción conforman mitos.[15]

Pero el mito o los mitos deben dejar paso a la discontinuidad, a las lagunas de sentido. Porque no hay totalidad ni totalización, ni tampoco representación e identificación que pueda augurar la completud, o bien porque, como señalaba Lévi-Strauss (1991:20), una sociedad no es nunca completamente simbólica, y el origen de lo simbólico no es la sociedad: "Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad." (Lévi-Strauss, 1991:22); o bien porque en el juego de conexiones y desconexiones, el mito huye de "Lo homogéneo [que] conectado borra las catástrofes" y que establece aquella "identidad congruente [que] olvida las homeomorfías difíciles." (Serres, 1981:34)

El anti-logocentrismo práctico consiste justamente en comprender que la violencia simbólica (productora y producto de identidades varias) trata como primera operativa de anudar mapa y territorio. Así, por fuerza, toda identidad es de por sí incompleta, y no por poseer un potencial a completar en el transcurrir del tiempo. Porque la topología salvaje (extraña convivencia de Teseo y el Minotauro, de la Esfinge con Edipo) no se agota en las cadencias del nombre propio.

III.I. Representaciones y mito-praxis (Tríptico - B)

"Diferentes culturas, diferentes historicidades" afirma Sahlins (1997a:12) apuntando a los diferentes modos de historicidad y criticando la supuesta división en "sociedades frías" y "calientes" (sociedades "dentro" y "fuera" de la historia) Esta distinción (creada por Lévi-Strauss) entre las distintas temperaturas "históricas" marcaría también la diferencia entre dos modalidades de pensamiento: el mítico y el domesticado, "... del que el conocimiento histórico constituye un aspecto."(Lévi-Strauss, 1990a: 381)

Si para Lévi-Strauss la posibilidad de "existencia plena" del pensamiento mítico, radica en su capacidad de negarse a dar lugar al devenir histórico, de negarse a establecer una corriente concatenada de acontecimientos desarrollados en una linealidad, por el contrario, la mito-praxis difundida por Sahlins, permite establecer una *teoría de la acción del mito* (no es casual, por tanto, que este autor recupere el concepto de habitus de Bourdieu), de manera de sortear los dualismos que el estructuralismo presenta por doquier: pensamiento mítico/conocimiento histórico, estructura/acontecimiento, pensamiento salvaje/ pensamiento domesticado, y por supuesto, sociedades frías y calientes.[16]

---

[14] La naturalización de las representaciones nos recuerda aquella distinción primera de De Saussure (1992) entre signo y símbolo presente en el Curso de lingüística general.

[15] No siempre las representaciones pueden llegar a modalidades relacionales capaces de establecer mitos, aunque conformen parte de un corpus mítico común. En cuanto a la opción semántica de Paul Ricoeur y la sintáctica de Lévi-Strauss, bien pueden tener puntos de coincidencia si consideramos como base de constitución de los mitos a las representaciones. Sobre este punto, ver Lévi-Strauss (1967).

[16] También Sahlins en Cultura y razón práctica (1997b), muestra que el "operador totémico" - una de las dimensiones fundamentales del pensamiento en estado salvaje - continúa actuando en nuestras culturas, aparentes reinos del pensamiento domesticado. La diferencia entre aquellas culturas donde el operador totémico "articula diferencias entre las series culturales con diferencias en las especies naturales." (Sahlins, 1997b.:176) radicaría en que esta articulación ya no sería preponderante en la nuestra.
Frente a una racionalidad utilitaria mostrada como principio explicativo de nuestra cultura, Sahlins dirá:
El totemismo moderno no se contradice con una racionalidad de mercado. Por el contrario, es promovido precisamente en la medida que los valores de cambio y de consumo dependen de decisiones relativas a su "utilidad". En efecto, esas decisiones giran en torno del significado social de contrastes concretos entre los productos. (Sahlins, 1997b.: 177)
Tendríamos, por consiguiente, en nuestras culturas contemporáneas "clasificaciones totémicas" trazadas con otras series.

No se trata de que el mito no posea su historia. De hecho, esta posibilidad claudica en la medida que el mito es conformado con restos de discurso social y acontecimientos:

Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados sino utilizando residuos y restos de acontecimientos; odds and ends, diría un inglés o, en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. (Lévi-Strauss, 1990a: 43)

La diferencia entre este pensamiento mítico y el domesticado ("conocimiento histórico", entre otros) no estribaría tanto en el "grado cero" de historicidad del primero, sino en el "congelamiento" de dicha historicidad. Estribaría entonces en una historicidad abierta o cerrada, en "... el hecho de que esta historia existe, ya sea encerrada en sí misma, acerrojada por el mito, ya sea abierta, como una puerta sobre el porvenir." (Lévi-Strauss, 1967: 165)

Esta historicidad cerrada, mítica, que integra el acontecimiento, lleva implícita la distinción por parte de Lévi-Strauss en "... sociedades 'frías' y las sociedades 'calientes': una de las cuales busca, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizarían resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo." (Lévi-Strauss, 1990a: 339)

En efecto, a diferencias de las 'frías', las sociedades 'calientes' superarían el sin sentido mediante la elaboración de "... un conocimiento, ya no discontinuo y analógico, sino intersticial y unificador: en vez de duplicar los objetos mediante esquemas elevados a hacer el papel de objetos sobreañadidos, trata de superar una discontinuidad original vinculando los objetos entre sí." (Lévi-Strauss, 1990a: 381)

El pensamiento mítico, entonces, quedaría "arrinconado" en la contemporaneidad "caliente" (con todas las construcciones míticas intermedias del caso, como el anti-mito planteado por Da Matta [1970]) dejando lugar entonces a "la historia" (léase Logos). Una historia, con todo, que hasta el propio Lévi-Strauss ya avizoraba como una continuación de la mitología.[17]

Mas la concreción del mito en el devenir histórico, del mito como producto histórico, la encontramos desde otra mirada estructuralista: la del Barthes de las "Mitologías" (1988). Partiendo del mismo postulado que Lévi-Strauss, Barthes establece que "... la palabra mítica está constituida por una materia ya trabajada pensando en una comunicación apropiada." (Barthes, 1988:200)

Su planteo, sin embargo, abre el mito a la historia, a la contemporaneidad "caliente", al caracterizarlo por la constante naturalización del acontecimiento. Ya no se trataría de una historicidad "abierta" o "cerrada", puesto que el mito es incomprensible sin el devenir histórico:

Se pueden concebir mitos muy antiguos, pero no hay mitos eternos. Puesto que la historia humana es la que hace pasar lo real al estado del habla, sólo ella regula la vida y la muerte del lenguaje mítico. Lejana o no, la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito es un habla elegida por la historia. (Barthes, 1988:200)

Pero, ¿cuál es la característica de esta habla "mítico-histórica"?

---

[17] "Pero a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta."(Lévi-Strauss, 1990b:65) Marc Augé, con sus matices, parece acompañar esta fórmula: "...acaso habrá que decir que toda historia puede ser mítica: es significativo que hoy se haya podido hablar del "fin de la historia" en el momento mismo en que, por las mismas razones, se proclamaba la muerte de las ideologías, es decir, de los mitos reconocidos como tales y condenados a muerte a partir del momento en que se los reconocía en su condición de tales." (Augé, 1995:18)

La misma se encuentra en la propia génesis del mito, en la transformación de la historia en naturaleza (Barthes, 1988:223). No obstante, esta suerte de naturalización no se efectúa por medio del "ocultamiento" de una verdad a ser develada: "El mito no oculta nada ni pregona nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión." (Barthes, 1988:222)

El mito, en la lectura de Barthes, supera lo que serían "riesgos" del acontecimiento para el pensamiento de Lévi-Strauss a través del doble juego de robar y devolver: "Solamente la palabra que se restituye deja de ser la que se había hurtado: al restituirla, no se la ha colocado exactamente en su lugar. Esta pequeña ratería, este momento furtivo de un truco, constituye el aspecto transido de un mito."(Barthes, 1988:218)

Por lo tanto, el hecho de que el mito sea el habla "escogida por la historia" implica reelaborar el trazado de restos de acontecimientos y discursos, reestableciéndolos de una manera original. Apoyándose en "fragmentos", la construcción mítica es despolitizante y con ansias de eternidad: "El mito priva totalmente de historia al objeto del que habla. En él, la historia se evapora (...) desde siempre la España de la Guía Azul estaba hecha para el turista, desde siempre los "primitivos" prepararon sus danzas para provocar un placer exótico (...) Nada es producido, nada es elegido: sólo tenemos que poseer esos objetos nuevos de los que han hecho desaparecer cualquier sucia huella de origen o elección." (Barthes, 1988:248)

Barthes, detecta entonces los "efectos de atemporalidad" del mito (pasaje de la historia a la naturaleza) permitiendo la posibilidad de "zonas frías" en sociedades "calientes". A esta mito-praxis inaugural corresponderán "... grados de realización o de expansión: algunos mitos maduran mejor en ciertas zonas sociales; para el mito también hay microclimas." (Barthes, 1988:245)

Entre ellos, claro, para los mitos abarcantes del "macro-clima" de la Nación.

III.II. Representaciones y mito-praxis (Tríptico - C)

Acababa de leer a Saussure y, a partir de él, tuve la convicción de que si se consideraban las "representaciones colectivas" como sistemas de signos, podríamos alentar la esperanza de salir de la denuncia piadosa y dar cuenta en detalle de la mistificación que transforma la cultura pequeño-burguesa en naturaleza universal. (Barthes, 1988:7)

Para desarrollar su noción del mito (y analizar mitos tan dispares como "El mundo del catch "o bien "El rostro de la Garbo"), Barthes debió de abordar la temática de la representación y sus mutuas vinculaciones en torno al mito.[18]

Lo que bien podríamos llamar función naturalizadora del mito, trabaja con dos sistemas semiológicos "desencajados": la materia prima de la producción mítica denominado lenguaje objeto (conformado por la lengua y formas de representación asimilables), y el mito propiamente dicho (metalenguaje). Este "momento" de la producción mítica, hace que la composición del lenguaje objeto pueda variar admitiéndose múltiples materias (escritura, fotografía, cine, publicidad, y un largo etcétera) en tanto es el metalenguaje mítico el que direcciona imperativamente su significación

Fue esta perspectiva la que nos permitió indagar en el entramado de mitos y representaciones sustentadores de la religión civil uruguaya. Los textos de lectura obligatorios utilizados en la escuela pública, eran material mítico y mito-práctico. Mediante el planteo semiológico descrito, conseguíamos reducir la imagen y la escri-

[18] También Ruano-Borbalán, establecerá la relación entre representaciones y mitología: "Les représentations s'expriment au travers de mythologies (...) Car l'un des aspects des représentations sociales est leur capacité à se perpetuer."(Ruano-Borbalan, 1993:17) Ver, asimismo, sobre la convergencia de representaciones y mitos a Moscovici (1995).

tura a mera lexis, sorteando el maniqueísmo esencialista que las separa y subrayando la dimensión significativa que las engloba, productora ésta de las representaciones en cuestión.

Con todo, habría que agregar a modo de crítica, las limitaciones que presenta esta praxis semiológica. En primer lugar, la misma, da cuenta someramente de las "zonas sociales" donde el mito transcurre, y en segundo, carece de una visión procesual fundamental de la praxis mítica: la de manifestarse en el cambio y por el cambio. En la semiología clásica es notoria la ausencia de "una sociología situacional del significado" (Sahlins, 1997a:15)

Establecer una teoría de la acción del mito (mito-praxis) conlleva una renovación conceptual que afecta a la noción misma del acontecimiento (también, desde luego, a la de estructura), y a un ejercicio más de des-substancialización, de manera de restarle al acontecimiento una suerte de materialidad simbólica propia:

En primer lugar, insisto en que un acontecimiento no es simplemente un suceso fenoménico, aun cuando como fenómeno tenga razones y fuerzas propias, aparte de cualquier esquema simbólico. Un acontecimiento llega a serlo al ser interpretado: sólo cuando se lo hace propio a través del esquema cultural adquiere una significación histórica. (Sahlins, 1997a.: 14)

Cuando hacemos referencia a los mitos y a las representaciones, que en su conjugación configuran mitos, y cuando hacemos de esta perspectiva la posibilidad de comprender los mitos que construyen la religión civil de una Nación, debemos insistir en que la citada naturalización mítica integra la irrupción histórica (y épica) bajo la formulación de un destino histórico escenificado como inevitable, y al mismo tiempo ahistórico, en el sentido que es presentado como resultado preclaro de esta supuesta "esencia" de la Nación. De ahí el toque substancializador del mito que en su mirada fundacional, va obliterando, creando y recreando acontecimientos, al mismo tiempo que diseña esquemas culturales, que en términos de Sahlins permiten la significación histórica (Sahlins, 1997a:14) y su ordenamiento.

La mito-praxis deviene en ese sentido **discurso performativo**, producto y productor de identidades (ya se trate de un grupo pequeño o de una Nación). Al nominar, crea (y máxime si se trata del Gran Porta-Voz autorizado, el Estado-Nación, donde se unen el poder sobre el grupo y el poder de hacer el grupo):

El poder sobre el grupo que se trata de hacer existir en tanto que grupo es inseparablemente un poder de hacer el grupo imponiéndole principios de visión y división comunes, por tanto, una visión única de su identidad y una visión idéntica de su unidad. (Bourdieu, 1985: 91)

Los mitos y las representaciones emblemáticas "entran en juego en la vida real" -como le gusta decir a Sahlins -, no porque el corpus textual que indagamos (o cualquier otro discurso performativo dador de identidad) carezca de "efectos de realidad". Por el contrario, estos "efectos de realidad" habilitan un consenso simbólico común a partir del cual el disenso simbólico se torna eventualmente posible. Porque sin ignorar las relaciones entre mito e ideología[19], ni dejar de establecer que la religión civil de la

[19] En cuanto a la relación entre mito e ideología, Levi-Strauss expresará lo siguiente: "...nada se parece más -desde un punto de vista formal- a los mitos de las sociedades que llamamos exóticas o sin escritura, que la ideología política de nuestra sociedad. Si se ensayara aplicar el método, no sería sin duda a las tradiciones religiosas que tendría que aplicarse primeramente, sino mucho mejor al pensamiento político."(Lévi-Strauss, 1967: 173) Siguiendo esta modalidad estructuralista de pensamiento (y abrevando también en el "retorno a Freud") no es de extrañar que Althusser (1970) establezca que la ideología no tiene historia, siendo tan eterna como el propio inconsciente (en el sentido de trans-histórico). Se equipara así la forma inmutable de la ideología con la forma inmutable del inconsciente. Por su lado Barthes, de quien nos sentimos más próximos en este punto, no reduce el mito a mera ideología, sino que coloca a la mitología como "...parte de la semiología como ciencia formal y de la ideología como ciencia histórica; estudia las ideas como forma." (Barthes, 1988:203)

Nación posee un “grupo de especialistas”, productores simbólicos de tiempo completo (dato que, con un gesto durkheimiano y rápido, Bourdieu utiliza para diagnosticar la declinación del mito), se puede establecer que la mito-praxis es posible no solamente en culturas ‘frías’ que en su acomodación al acontecimiento se muestran en realidad “calientes” (estructuras prescriptivas y performativas para Sahlins.

También la mito-praxis es viable en “culturas calientes” que se basan en la dimensión “fría” de conseguir, por medio de los mitos y representaciones constitutivos de la religión civil, un consenso simbólico común, y que a la vez se muestran “calientes” dado que “... los significados son finalmente sometidos a riesgos subjetivos, en la medida que los individuos, al ser capacitados socialmente, dejan de ser esclavos de sus conceptos y se convierten en amos.” (Sahlins, 1997a:11)

Evitamos con esta doble captura, una visión reproductivista (reproductivista de lo idéntico), de manera de no augurar ni establecer que las inscripciones de la escritura escolar fueron reiteradas sin más en la práctica, por las camadas varias que transitaron por la escuela uruguaya y su textualidad.

La evitación reproductivista no desconoce que la mito-praxis - no de Estado, mas originada desde el Estado - configura un consenso simbólico común y que a partir de la implantación del mencionado consenso (todo un ejercicio de violencia simbólica) quedan habilitadas las eventuales modalidades de reproducción, siendo el disenso una de ellas.

Así se comprende, a modo de ejemplo, la re-semantización de mitos en el Africa pos-colonial bien estudiada por Balandier (1967), o la lucha de clasificaciones donde la lucha de representaciones emblemáticas implican al mismo tiempo luchas por los emblemas, re-significándolos. Así, los conflictos que tienen lugar en el seno de la Nación, pueden ser expuestos a través de ejercicios mito-prácticos en los cuales (otro ejemplo) la representación emblemática de José Pedro Varela puede recibir diferentes significaciones por parte de los Sindicatos de Enseñanza y el Ministerio de Educación y Cultura, o bien en la remisión de tal o cual emblema al mito de la Nación igualitaria, generando diferentes lecturas y prácticas, que remiten, con todo, a un universo simbólico compartido.

IV. Religión civil, escuela, identidad y Nación

Como en la fábula, los libros de lectura de la escuela uruguaya, inventan un sujeto de enunciación, aunque menos inocente: el sujeto-ciudadano, arbitrario cultural central de las mitologías y representaciones de la religión civil uruguaya. Del mismo modo inventan - Dios monológico - una única religión civil para una única Nación.

En la indagación de la unidad impuesta o la imposición de la unidad (religión civil), en tanto imaginario limitado (limitado en el sentido que el imaginario no se reduce al transcurrir histórico, ni al “imaginario social”), se debe considerar que la

---

La dicotomía de “ideologías” para las culturas complejas y “mitos” para las culturas denominadas “simples”, parece presentar dificultades. Para Bourdieu, la diferencia entre mitos e ideología residiría en que el primero es producido colectivamente y colectivamente apropiado, mientras que las ideologías serían generadas por un conjunto de especialistas de producción simbólica de tiempo completo (Bourdieu, 1998:12). Esta hipótesis, sin duda interesante, no considera las diversas posibilidades de la mito-praxis, que parte, sin embargo, de un universo simbólico común. En este sentido, la postura de Sahlins, nos parece más adecuada desde que evalúa un conjunto de equívocos, maneras de reproducción diferenciales, continuidades y discontinuidades. Existen siempre modalidades diferentes de apropiarse de los símbolos, lo que habilita diversas interpretaciones y prácticas, sin por ello erosionar su capacidad referencial: “Mi argumento es que a nivel del significado existe siempre una reversibilidad potencial entre clases de acción y categorías de relación.” (Sahlins, 1997a:43)

identidad nacional como totalidad (mapa y territorio) es el resultado de la violencia simbólica (común, por otra parte, a cualquier proceso identitario) que al mismo tiempo crea, abortando, limitando o excluyendo, otras identidades posibles. Y estos posibles no son virtuales latentes", sino silencios y borrones en procura de una identidad única y de la unidad de dicha identidad.

La "comunidad imaginada" de Anderson, es entonces violencia simbólica en marcha.

Anderson definió la Nación de una manera muy original:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de la comunión. (Anderson, 1997:23)

El autor en su vindicación del capitalismo impreso como sustentador fundamental de las imaginerías de "la comunidad", ha sido sendamente criticado por Bhabha (1990) por razones varias, entre las que se encuentra la devolución del carácter monológico a la idea de Nación. Crítica tal vez compartible, siempre que no se olvide, como para el caso de las comunidades lingüísticas, que la homogeneidad es producto de la violencia simbólica, de manera que "... no hay comunidad lingüística homogénea (...) No hay lengua-madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política." (Deleuze-Guattari, 1977:18)

Del mismo modo, no hay comunidad imaginada homogénea, sino las representaciones escriturales de una comunidad que pretenden acallar a otras posibles, o bien la imposición de una identidad (nacional) mediante la inscripción de una escritura laica, gratuita y obligatoria, en el marco del Estado-Nación escolarizado y escolarizador, ya que es mediante "... las estructuras escolares [que] el Estado moldea las estructuras mentales e impone principios de visión y división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el "pensamiento salvaje", contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa como identidad nacional..." (Bourdieu, 1997:106)

Al considerar una parte del corpus textual escolar, (siguiendo aquí de nuevo a Bourdieu), tomamos en cuenta que es a través de la escuela y de la generalización de la educación elemental que se ejerce: "...sobre todo la acción unificadora del Estado en materia de cultura, elemento fundamental de la construcción del Estado-Nación. La creación de la sociedad nacional va pareja con la afirmación de la educabilidad universal: como todos los individuos son iguales ante la ley, el Estado tiene la obligación de convertirlos en ciudadanos, dotados de los medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos." (Bourdieu, 1997:106) Este proceso se daría a través de la inculcación de los "fundamentos de una verdadera "religión cívica", y más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen (nacional) de uno mismo." (Bourdieu, 1997:106)

En las "formaciones de diversidad peculiares a cada nación" (Segato, 1997:233), cabe consignar para el capítulo uruguayo la importancia de la escuela y su escritura pública, tanto por su peculiar capacidad abarcativa[20], como por el hecho de estatuirse

[20] "Producto del impulso dado por la Reforma Escolar en las últimas décadas del siglo anterior, la matrícula de las escuelas públicas tuvo un incremento constante en toda la primera mitad de este siglo. En 1897 había 45.600 alumnos en 535 escuelas y en 1907, 60.800 alumnos en 671 escuelas, estas cifras representan un aumento del 33% y del 25% respectivamente, en solo diez años, en tanto la población del país aumentaba menos de un 20%, el crecimiento fue mucho más notable en los años siguientes, ya que en 1927 la matrícula escolar pública llegaba a 140.000 alumnos, lo que representaba un 130% de aumento en apenas 20 años (6,5% anual, no acumulable), frente a un 54% de crecimiento de la población.

como un verdadero bastión de la Nación. La religión civil uruguaya (más cerca de Rousseau que de Bellah) tuvo sus dejos jacobinos, y lo Otro, se reificó en el /los otros bajo estrategias tan disímiles que incluyeron desde la integración, pasando por la jerarquización, privatización y expulsión (distintas maneras de producir la otredad).

El laicismo uruguayo - ilusión de neutralidad que guarda a la religión civil - determinó que igualdad era sinónimo de homogeneidad, y en su sacralización de la politeya (Giner, 1994) consideró que sujetos diferentes podían tener su lugar mediante la nomiNación mágica que menciona justamente a la diferencia para borrarla bajo la impronta igualitaria. Como recita el conocido *carné* escolar:

Los que una vez se han encontrado en los bancos de una Escuela, en la que eran iguales, a la que concurrían usando de un mismo derecho, se acostumbran fácilmente a considerarse iguales, a no reconocer más diferencias que las de las aptitudes y las virtudes de cada uno: y así, la Escuela gratuita es el más poderoso instrumento para la práctica de la igualdad democrática.

De esta manera se sacralizaba la nomiNación total (representación=represión al decir de Tyler [1991]) y la escuela, "maquina de hacer uruguayos" (Demasi, 1995) a partir de una masa cultural heterogénea, consiguió estar a la altura y ser el motor principal de "... la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país" (Porzecanski, 1992: 52)

Este verdadero proceso civilizatorio con sus frutos conocidos (y desconocidos) sin duda permitió [permite (¿?)] establecer un ámbito común (aspecto fundamental cuando se trata de mito-praxis tan amplias) en el cual se produjeron figuras y diversos tratamientos a esas figuras, y que ahora, deseosos como siempre de clasificar, podemos colocar en tantas imágenes conjuradoras de identidades y alteridades: étnicas, religiosas, de género, o bien gauchos, mujeres, comunidades indígenas, comunidades afro, inmigrantes, denominaciones religiosas, etc.

Mito-praxis logocéntrica en marcha, la inclusión hacia el Uno, alentó la integración (que no se opone a la jerarquización) o bien directamente la privatización y expulsión, en pos de ese individuo único e indivisible: **el** ciudadano

---

En las décadas siguientes la curva de crecimiento comenzó a declinar levemente, llegando a 245.100 escolares en 1943 (4,6% anual, no acumulable). Esta disminución del ritmo respondía, seguramente, a que la matrícula escolar ya satisfacía las demandas de gran parte de la población: en 1907 había un escolar por cada 17 habitantes, en 1927 la relación era de 1 a 11, y en 1943 la proporción bajaba a un alumno cada 8 habitantes. Debemos considerar - sin embargo - el paulatino envejecimiento de la población uruguaya y la concomitante disminución de la población infantil; esto determinaba que por sobre el aumento en cifras absolutas de la matrícula, la cobertura escolar fuera aún mayor: a mitad del siglo, más del 80% de los niños en edad escolar concurrían a la escuela." (Bralich, 1996:125)

Bibliografía

Achugar, Hugo (Comp.) *La fundación por la palabra*. FHCE, Montevideo, 1998.
Althusser, L. *Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche)*. La Pensée, París, nro. 151, junio 1970.
Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Fondo de cultura económica, México D. F., 1997.
Augé, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Gedisa, Barcelona, 1995.
Balandier, George *Anthropologie politique.* Presses Universitaires de France, 1967.
Barthes, Roland *Mitologías.* SXXI, México D.F., 1988.
Bayce, Rafael *Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas*. Cuadernos de Marcha, Montevideo, nro.68, 1992.
Bellah, Robert N.
The broken covenant. Seabury Press, Nueva York, 1975.
Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world. Harper&Row, Nueva York, 1970.
Bennington, Geoffrey y Derrida, Jaques
Jaques Derrida. Cátedra, Madrid,1994.
Bhabha, Homi
"DissemiNation: time, narrative and the margind of the modern nation." In: Bhabha, Homi (eds.) **Nation and Narration**. Routledge, Londres y N.Y., 1990.
Bourdieu, Pierre y Eagleton, Terry
"Doxa y vida ordinaria." New left review, Madrid, nro.0., enero 2000.
Bourdieu, Pierre
"Sobre o poder simbólico." In: **O poder simbólico**. Bertrand Brasil, Río de Janeiro, 1998.
"A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: **O poder simbólico**. Bertrand Brasil, Río de Janeiro, 1998.
_____ y Loïc, J.D.
Respuestas. Por una antropología reflexiva. Grijalbo, México D.F., 1995.
A economia das trocas simbólicas. Perspectiva, São Paulo, 1992.
Cosas dichas. Gedisa, Barcelona, 1993.
"Espíritu de estado. Génesis y estructura del campo burocrático." In: **Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción**. Anagrama, Barcelona, 1997."/Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique". Actes de la Recherche en sciences sociales, 96/97, París, marzo 1993.
"La fuerza de la representación." In: **Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**. Akal, Madrid, 1985.
Bralich, Jorge
Una historia de la educación en Uruguay. Montevideo, Fondo de cultura universitaria, 1996.
Caetano, Gerardo y Geymonat, Roger
La secularización uruguaya (1859-1919). Taurus, Montevideo, 1997.
Cardoso de Oliveira, Luis
As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropología, 1993.
Cardoso de Oliveira, Roberto
Sobre o pensamento antropológico. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1988.
Da Matta, Roberto
"Mito e Antimito entre os Timbira".In: **Mito e linguagem social**. Río de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.
Deleuze, Gilles y Guattari, Félix
Rizoma (Introducción). Pre-textos, Valencia, 1977.
Demasi, Carlos
"La dictadura militar: un tema pendiente." In: Rico, Alvaro (Comp.) **Uruguay: cuentas pendientes**. Trilce, Montevideo, 1995.

Derrida, Jaques
L'Écriture et la Différence. Ponts-Seuil, París, 1967.
De Sousa Minayo, María Cecilia
"O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: Guareschi, Pedrinho; Jovchelovitch, Sandra (Orgs.) **Textos em representações sociais**. Petrópolis, Vozes, 1995.
Durkheim, Émile
As formas elementares da vida religiosa. Paulinas, São Paulo, 1989.
_____ y Mauss, Marcel
"De quelques formes primitives de la classification." In: Mauss, M. **Oeuvres**. Tome II. Minuit, París, 1968.
Foucault, Michel
Microfísica del poder. La Piqueta, Madrid, 1979.
Giner, Salvador
"La religión civil." In: Días-Salazar, Rafael; Giner, Salvador; Velasco, Fernando (eds.) **Formas modernas de religión**. Alianza Universidad, Madrid, 1994.
Lévi-Strauss, Claude
"Introducción a la obra de Marcel Mauss." In: Mauss, Marcel **Sociología y antropología**. Tecnos, Madrid, 1991.
El pensamiento salvaje. Fondo de cultura económica, México D.F.,1990a.
Mito y significado. Alianza Editorial, Madrid, 1990b.
Antropología estructural. Paidós, Buenos Aires, 1987.
La identidad. Pretel, Barcelona,1981.
"Respuestas." In: **Problemas del estructuralismo**. Universitaria, Córdoba, 1967.
Marcuse, Herbert
El hombre unidimensional. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985.
Mauss, Marcel
"Técnicas y movimientos corporales". In: **Sociología y antropología**. Tecnos, Madrid, 1991.
"La Nation". **Oeuvres**, Tome III. Minuit, París, 1969.
Moscovici, Serge
"Prefacio". In: Guareschi, Pedrinho; Jovchelovitch, Sandra (Orgs.) **Textos em representações sociais**. Petrópolis, Vozes, 1995.
Oliven, Ruben George
A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação. Petrópolis, Vozes, 1992.
Pi Hugarte, Renzo
"Transnacionalização e religião no Cone-Sul: o caso do Uruguai." In: Oro, Ari P. y Steil, Carlos A. (Orgs.) **Globalização e religião**. Vozes, Petrópolis, 1997.
Porzecanski, Teresa
"Uruguay a finales del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia." In: I**dentidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?** Trilce, Montevideo, 1992.
Romero, Sonia
"Felisberto Hernández: excentricidades al borde del agua: In: **Atípicos en la literatura latinoamericana**. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1996.
Rousseau, Jean Jaques
El contrato social. Aguilar, Buenos Aires, 1957.
Ruano-Borbalan, Jean-Claude
"Une notion clef des Sciences Humaines. Sciences Humaines, París, nro. 27, abril, 1993.
Sahlins, Marshall
Islas de historia. **La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.** Barcelona, Gedisa, 1997a.
Cultura y razón práctica. Gedisa, Barcelona, 1997b.
Saussure, F. De
Curso de lingüística general. Alianza Editorial, Madrid, 1992.
Segato, Rita L.
"Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização." In: Oro, Ari P. y Steil, Carlos A. (Orgs.) **Globalização e religião**. Vozes, Petrópolis, 1997.

Serres, Michel
"Discurso y recorrido." In: Lévi-Strauss, Claude (Org.) **La identidad**. Pretel, Barcelona,1981.
Taussig, Michael
Un gigante en convulsiones. Gedisa, Barcelona, 1995.
Tyler, Stephen
"Acerca de la "descripción/desescritura" como un "hablar por". In: Reynoso, Carlos (Comps.) **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Gedisa, México, 1991.
Varela, José Pedro
Obras de José Pedro Varela. La primera memoria. Tomo III. Cámara de Representantes, Montevideo, 1989.
Verdesio, Gustavo
La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental. Graffiti/Trazas, Montevideo, 1995.
Willaime, Jean-Paul
Etat, pluralisme et religion en France. Peeters, Louvain-París, 1991.
"Pluralisme religieux, etat et éducation." Social Compass, vol. 37, ro.1., Université Catholique de Louvain, Louvain, marzo 1990.
"La religion civile à la française et ses métamorphoses." Social Compass, vol. 40, ro.4., Université Catholique de Louvain, Louvain, diciembre 1993.

Transformaciones de la mitología nacional en el fin de siglo

Una lectura de "Artigas y su hijo el Caciquillo" de C. Maggi

por Alvaro de Giorgi

"Pero no es fácil elegir la gloria; no es fácil cambiar los mitos: ¡Casi nada! Hay que ver otro pasado para modificar el futuro."

"El Uruguay y sus ondas"

"Sumido en su tiempo, el personaje emite señales; muchas veces señales ínfimas; por ejemplo: se pone un gorro estrafalario, se viste de gaucho, toma una chuza.
Después es cuestión de imaginar el porqué, el cómo... Puede caber mucho en la dimensión pequeña de lo anecdótico; la historia está en las actas, pero también en los actos, en todos los actos sin distinción de tamaño, espectacularidad, ni grado de conciencia. El subconsciente también es parte de la realidad."

"Artigas y su hijo el Caciquillo"

Advertencia

El escrito que sigue a continuación es un capítulo de una monografía más amplia que realicé en el año 1995 como parte de mis tareas curriculares finales para obtener la graduación en la licenciatura de antropología social de la FHCE. Por distintas razones, dicho estudio se mantuvo inédito hasta ahora en que he decidido presentar este fragmento, en esta colección dedicada a exponer ejemplos de estudios sobre la identidad cultural desde la perspectiva de nuestro saber disciplinar. No obstante el lapso transcurrido, creo que el texto original todavía puede poseer interés para los lectores ya que el tema sobre el que trata no ha perdido atracción en estos años. Asimismo, el hecho de ser parte de una totalidad mayor no impide que lo que se expone no pueda ser inteligible en sí mismo; en definitiva el propósito de esta colección es ilustrar resultados de procesos de investigación que comúnmente rebasan los límites de un artículo como el

presente. Por otra parte también debo decir que mi labor intelectual más reciente y actual ha seguido vinculada a la problemática teórica y al período que son trabajados en el texto: la producción simbólico-cultural proveniente desde distintos agentes de la sociedad civil uruguaya, en el contexto de la posdictadura y el fin de siglo.

Volviendo al marco específico de la obra que el capítulo forma parte, la misma[1] tuvo por objeto analizar la construcción de la memoria presente en una serie de textos escritos desde 1987 en adelante, por intelectuales uruguayos, cuyo contenido se vinculara explícitamente al pasado (caso de la obra de un historiador, autor de novela histórica, etc.). El objetivo central de la investigación consistió en observar la producción de dicho período sobre el "nosotros" visto a través de las (re)significaciones del pasado, que siempre es un elemento de configuración de identidad, bajo la interrogante al respecto de la existencia o no de un posible cambio de imaginario, preocupación que como es sabido ha sido un tema central del debate de nuestra comunidad académica en ciencias sociales[2].

Los estudios de caso incluidos en la investigación fueron tres: *La cultura bárbara* (el primer tomo de la *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*) de José P. Barrán, el *¡Bernabé, Bernabé!* de Tomás de Mattos y *Artigas y su hijo el caciquillo* de Carlos Maggi. Lo que se expone a continuación corresponde al análisis de esta última producción cultural.[3]

Camarines

Pasemos a examinar un tercer texto de la textualidad más reciente. Este otro ejemplo[4] que traemos a colación transita también por los carriles de la memoria, de la fábrica de héroes, del (intento) de dibujo de nuevos perfiles. No es un éxito masivo, ni obtuvo pronóstico alguno previo a su publicación, pero sí tuvo -y tiene- un canal amplio para su comunicación más allá de su soporte en formato libro y tiene además la característica de haber interesado desde el punto de vista hermenéutico a otros investigadores.

---

[1] El título del trabajo monográfico de 1995 fue *En busca del norte perdido. La construcción de la memoria en el Uruguay del fin de siglo,* realizado para la materia Historia del Uruguay III.

[2] Una síntesis reciente sobre este debate puede consultarse en Garcé, A. "Superación y legado de la conciencia crítica", pp:64–79, en De Armas,G. y Garcé,A. *Uruguay y su conciencia crítica. Intelectuales y política en el siglo XX.* Trilce. Montevideo. 1997.

[3] Este último concepto puede facilitar la comprensión del tipo de enfoque que se planteó en esta investigación. Utilicé aquí indistintamente como categoría: producción cultural, producción simbólica, productos significantes; reconociendo que hay diferencias entre estos conceptos no me interesó en esta instancia profundizar en los mismos, siendo la idea, mantener la tendencia a la convergencia de los <<estudios interpretativos>>: "A medida que aumentan los estudios sociológicos de la cultura y los antropológicos sobre modernización cultural, se observan convergencias, ante todo con respecto al objeto de trabajo. Coincidiendo con otras disciplinas o tendencias de las ciencias sociales -la lingüistica, la semiótica, los estudios de comunicación-, muchos antropólogos y sociólogos definen hoy a la cultura como el *ámbito de producción, circulación y consumo de significaciones*. Hay un consenso internacional al respecto, que abarca, fuera de nuestro continente, a antropólogos como Clifford Geertz, Edmund Leach y Renato Rosaldo, a sociólogos como Raymund Williams y Stuart Hall, a semiólogos como Umberto Eco y a científicos sociales difíciles de ubicar en una sola de estas disciplinas, por ejemplo Pierre Bordieu y Howard S. Becker." (García Canclini, N., "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina· en *Estudios culturales en América Latina*, Revista IZTAPALAPA, de Ciencias Sociales y Humanidades, Año 11, nº24, UAM, México D.F., 1991, p.18). En definitiva, un intérprete ansioso más dentro del bosque, al decir de Geertz.

[4] En el conjunto de la investigación, este caso fue el tercero en el orden del análisis, por ello aparecerán aquí referencias de carácter comparativo en relación a los dos productos culturales estudiados precedentemente. He decidido mantener estas referencias en la medida en que tanto *La cultura bárbara* como ¡*Bernabé, Bernabé*!) son textos que han tenido gran difusión y por lo tanto no resultan desconocidos para los lectores.

Me estoy refiriendo a *Artigas y su hijo el Caciquillo. El mundo pensado desde el lejano norte o las 300 pruebas contra la historia en uso*, de Carlos Maggi,[5] publicado en primera edición a fines de 1991. Algunos de sus otros soportes son el apartado titulado *Artigas es un ser del otro mundo. Del mundo charrúa* incluido en el libro *Uruguaypirí* y *La Verdadera Historia de José Artigas. UN HEROE LLAMADO CACIQUILLO* aparecido en la columna que Maggi posee en el diario EL PAIS de los Domingos el 9 de enero de 1994 [6] (a ambas composiciones las incluiremos en el desarrollo de este ejemplo junto al "texto madre").

Recorremos este paquete textual con el mismo objetivo que en los dos casos anteriores, o sea, observándolo en función de un proceso particular -la transformación imaginaria- y lo analizamos bajo las mismas preguntas: ¿estarán inscriptos en libros actuales la <<verdadera>> variación o serán sólo una variante más?, ¿podrá hallarse en ellos el intento por variar, por variar significativamente?. Pero en relación a ello, no incluimos a este caso por realizar la renovación en su máxima extensión, sino porque, por motivos que iremos observando, nos aporta pruebas más gráficas, más "transparentes" para evidenciar el proceso de transformación.

Iniciando el recorrido sobre "*Caciquillo.*." -tal como pasaremos a nominar al texto de aquí en más-, un primer rasgo que ya se puede notar en relación con los anteriores, es que comparte con ellos la mezcla genérica desde una clasificación "estilística", sin ser una obra científica con ribetes narrativos ni una novela histórica, sino otra modalidad expositiva diferente que también recurre a elementos dispares. En la contratapa del libro[7], queda manifestada esta disposición, y el juego entre lo <<real/ficcional>>:

"*Estas y otras comprobaciones igualmente asombrosas, desfilan en este libro que parece ficción, pero que contiene la prueba escrita de cada una de sus increíbles afirmaciones*". (contratapa)

[5] Una necesaria aclaración epistémico-ética. El trabajar con producciones significantes como la presente implica analizar la obra de un autor, una persona concreta. Sin embargo, para el esquema teórico en que nos basamos, las significaciones que estos productos poseen son colectivas, trascienden los individuos, perteneciendo a la comunidad que busca imaginarse (lo que no significa que no haya trabajo personal en la composición de la obra). En cierto modo, estas representaciones <<usan>> determinadas vías para expresarse, entre ellas los libros, entre ellas, los autores. Debido a ello, es que no estamos analizando (ni juzgando) la obra personal sino lo colectivo, que hay detrás de estas obras que aparecen como personales.
Para aquellos posibles lectores extranjeros que no conozcan el itinerario intelectual de este autor transcribo (resumidamente) la presentación que del mismo hace la guía "Uruguayos por su nombre": "(montevideano, 1922). Dramaturgo, ensayista, comunicador y abogado. Varias de sus piezas de teatro recibieron el premio a la mejor obra del año (…) Escribió y dirigio un cortometraje, publicó varios libros de ensayo (temas relacionados con el Uruguay), entre ellos 'El Uruguay y su gente', 'Gardel, Onetti y algo más', 'El Uruguay de la tabla rasa', (…) etc. Asimismo ha incursionado en temas históricos: 'Invención de Montevideo' y 'Artigas y su hijo el Caciquillo'. Abogado consultor del Banco Central (…). En 1985 integró el Consejo Directivo del SODRE (…) Fue columnista en 'Acción' (1949-1954), en 'Marcha' (1944-46 y 1959-1961). Actualmente escribe en 'Guía Financiera' y en 'El País'." Campodónico, M. A. *Uruguayos por su nombre*. Fin de Siglo, Montevideo, 1996, p.17.

[6] Las referencias bibliográficas completas son las siguientes: Maggi, C. *Artigas y su hijo el caciquillo. El mundo pensado desde el lejano norte o las 300 pruebas contra la historia en uso.* Colección Raíces, Fin de siglo, Montevideo, 1991. Maggi, C. "La Verdadera Historia de José Artigas. UN HEROE LLAMADO CACIQUILLO", en *EL PAIS*, Sección *El Producto Culto Interno*, Montevideo, 09/01/ 1994. Maggi, C. "Artigas es un ser del otro mundo. Del mundo charrúa", pp:139-142, en Antón, D., *Uruguaypirí*, Rosebud Ediciones, Montevideo, 1994.
En el correr de estos años he visto reproducir los contenidos centrales del texto madre por medio de un amplio repertorio de canales comunicativos: en audiciones radiales, conferencias y varios artículos más en el diario EL PAIS.
Por su parte, los investigadores que han trabajado este texto son Porzecanski, T. "Uruguay a fines del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia", en Achugar, H. y Caetano, G. (comps.), *Identidad Uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?*, Trilce, Montevideo, 1992 y Cosse, I. y Markarian, V. *Memorias de la Historia*, Trilce, Montevideo, 1994.

[7] La utilización de más de un soporte textual para este caso obliga a precisar una convención para saber cual de los soportes se está citando. Cuando la cita posee solamente *número de página* corresponde al *libro* en su primera edición de *1991*. Cuando aparece *sin número de página,* corresponde al *artículo de EL PAIS.* Cuando dice *1994* seguido del *número de página*, corresponde al fragmento que aparece en A*ntón, ob.cit., 1994.* En todos los casos siempre el autor es Maggi. Una segunda precisión: los subrayados son de mi autoría, la negrita es original del autor.

Sí se distingue este caso de los anteriores -en una primer anotación sobre las diferencias-, en que a nivel epistémico el autor tiene -o debería tener- mucho más presente la interrelación entre producción <<individual>> y social de significados a través de un producto formateado en un libro. Por ejemplo, en su prólogo a la novela histórica *Intemperie* de E. Salvador Porta Maggi se explaya sobre las "virtudes formativas" y los "méritos didácticos" de recrear fragmentos decisivos de la historia nacional.[8] Aquí mismo, en los acápites del capítulo se evidencia este estar al tanto de que "no es fácil cambiar los mitos", de que "el subconsciente también es parte de la realidad". Por otra parte la práctica anterior del autor en su calidad de productor de significados para este comunidad confluye a lo mismo que venimos señalando:

"Debo decir que yo la historia no la encaraba teóricamente, la encaraba diría yo, personalmente, dramáticamente, y no en vano al final después, la historia resolvió que lo único que podría hacer era escribir teatro. Yo encaraba a Artigas como un personaje.." (1994:139)

Acto I: En el nombre del hijo - En el nombre del padre

"En un lugar del lejano norte está la capital. Mientras los inteligentes pongan la testa para abajo (en Montevideo) y los confines indescifrables sigan estando allá lejos (pasando el Río Negro) los inteligentes seguirán viendo su propio pasado, patas arriba. Esta provincia es diferente a todas: su libertad baja de la prehistoria al sur. ¡Qué pena! para los sabios, los indios bravos no forman parte de lo sucedido.

- Artigas era rubio y de ojos azules y dijo: <<Mi autoridad..>>- así dicen, y es verdad; pero ¿y lo demás?

Este libro procura mostrar que el aliado del jefe de los orientales fue el Caciquillo, su hijo predilecto, un indio pálido a quien siguieron las tribus charrúas y minuanes. Este libro trata de mostrar que la clave de Artigas se llama: Arerunguá." (:17)

Este es el inicio del libro. Aquí, en esta primera escena se encuentra contenida toda la (a)puesta de "*Caciquillo..*" Se presentan los dos personajes centrales: Artigas - que en realidad no hace falta presentarlo, todos sabemos quien es [9]-, y Caciquillo: un indio charrúa, cacique, y por sobre todo, hijo de Artigas. Y se anuncian los dramas más importantes, los que darán sentido a la narración.

"Esta provincia es diferente a todas"

El drama número uno es el épico clásico de la lucha independentista, el drama que nos dió origen como comunidad, el cual puede considerarse como uno de los más

---

[8] Maggi, C. "Prólogo" a *Intemperie* de Eliseo Salvador Porta. Colección Letras Nacionales/1 2ª época, nº1 Universidad de la República. Div. Publicaciones, Montevideo, 1985, p.8.

[9] Para aquellos posibles lectores extranjeros, intentaré en esta nota a pie decir en forma sintética que José Gervasio Artigas (1764-1850) fue el principal caudillo independentista de lo que en aquel entonces se consideraba Banda Oriental, que luchó en un primer momento contra la Corona española, y luego contra el poder centralizador de Buenos Aires promoviendo una federación de provincias autónomas, proyecto que resulta finalmente derrotado. No obstante, durante su <<gestión>> de gobierno impulsó una reforma agraria orientada hacia los sectores populares inédita para la época. Derrotado militarmente por los portugueses se retira al Paraguay donde muere. Hacia el último cuarto del siglo pasado comenzará su reivindicación historiográfica y su elevación a la categoría de Héroe Nacional de los uruguayos; de allí en más se sucederán distintas resignificaciones, en diferentes períodos y desde distintos sectores sociales, de ahí la expresión "todos sabemos quien es".

“tradicionales” de nuestro imaginario y el más tradicional dentro de los relatos que recurren al pasado (como se sabe, consiste en la lucha del nuevo ser que busca gestarse contra los obstáculos que se niegan a ello -sarrateas, alveares, porteños, portugueses, etcétera-).

“su libertad baja de la prehistoria al sur”
“la clave de Artigas se llama: Arerunguá.”

El drama número dos da forma a la variante fundamental en cuanto a significados que promueve este texto. Del interior de esta tradición, surge la renovación. Esta está ligada a la explicación, la nueva explicación de porqué somos una provincia diferente a todas, es decir, porqué constituimos un “nosotros”, una comunidad. La clave está en *Arerunguá*, territorio de los indios charrúas, portadores de una cultura superior que inculcaron a Artigas:

“..Artigas recibió de esos indios una concepción superior de la sociabilidad, una exigencia ética mayor, una visión fraternal de la comunidad integrada por iguales. Esta es la nota que lo hace diferente, incomprensible, dentro de la política de la revolución. La fuerza de su carácter, el instinto para elegir los caminos de la libertad, su empecinamiento único, le surgen naturalmente, invenciblemente; están encuadrados en una filosofía diferente y mejor; por eso Artigas habla y actúa de otro modo, como ninguno de sus contemporáneos;

lleva en sí un sentimiento selvático de libertad y un sentimiento fraterno de la relación humana.” (:58)

“Los charrúas no conocían la esclavitud de otros, ni se sometían a la esclavitud, y tampoco conocían el sometimiento de unos a otros, porque no tenían empleados, no tenían dependientes, ni eran empleados ni eran dependientes, hay una excelencia moral. Y para mí, eso explica esa extraña condición de Artigas, que uno no sabe cómo es tan grande, cómo es tan fuerte, cómo es tan duro, como es inatacable. Todos los que actúan en ese momento se parecen a los otros, y tienen sus méritos y sus debilidades y hay que admirarlos y quererlos por las cosas buenas que hicieron, y disimular y olvidarse las que

son humanas flaquezas. En el caso de Artigas no hay humanas flaquezas. Es absolutamente impenetrable. Es perfecto. Superior. Para mí esto se explica porque es un ser del otro mundo, del mundo charrúa, que era un mundo moralmente superior.” (1994:142)

Lo que da origen a la revolución -y por tanto nos origina- fue el contacto del prócer con el “mundo charrúa”. Este no es un referente desconocido en relación a nuestros orígenes. Precisamente, Bauzá en el último cuarto de siglo pasado inició su *Historia de la dominación española en el Uruguay*, con un *Libro I* denominado *Habitantes primitivos del Uruguay* a los que menciona como *Indígenas uruguayos*. Allí aparece la “imagen sacrificada del indio”, “de los caciques guerreros”[10], tal como apa-

[10] Dice Pivel Devoto al respecto: “El concepto de que la nuestra fue una sociedad llamada desde sus orígenes a cumplir un destino histórico, preside desde su inicio la obra de Bauzá. En la resistencia opuesta por la raza aborigen a la penetración de los conquistadores, advierte Bauzá la influencia del ‘más elevado sentimiento de patriotismo’, el anhelo de los indígenas de preservar la ‘independencia de su patria’, sentimiento nacido del amor a la tierra y a la libertad. La imagen sacrificada del indio, de los caciques guerreros y políticos cuyos métodos de lucha ‘perdiéronse en la noche de los tiempos’, fue idealizada por Bauzá antes que Zorrilla de San Martín exaltara y embelleciera la historia de la nación charrúa..” Pivel Devoto, J., “Prólogo” a *Historia de la dominación española en Uruguay de F. Bauzá*. Clásicos Uruguayos vol. 95 Bibl. Artigas. Minist. Instrucción Pública y Previsión Social, Montevideo, 1965, p.214.

rece hoy en *Caciquillo*..”. Pero mientras que en el primero esa simbolización sobre los charrúas se remitía a los tiempos del primer contacto con los españoles -evocando a Zapicán por ejemplo, (tal vez porque era más complicado en aquella época mencionar a Venado o a Tacuabé)- el segundo lo hace con el propio proceso de la revolución, o sea, dentro de nuestro más tradicional relato de origen. Origen y revolución, Artigas y charrúas, todo junto: en ello está la <<gran>> innovación del actual texto.[11]

Entonces, ahora debe volver a ordenarse la cronología (o sea, construir la nueva variante), en base a lo que se presenta como el <<verdadero>> fundamento que antes no valorábamos: son los charrúas los que bajan al sur cantando la Marsellesa

“Esa es la pelea entre el norte y el sur y ese es el signo de nuestra revolución. Ahora podemos volver a los hechos que ordena la cronología y repasar la guerra victoriosa que los mal vestidos, guiados por <<un hombre desconocido>>, <<un rústico>> que se propuso <<abatir el lustre de nuestros hogares>>, llevó sobre la capital del virreinato.

En ese momento el lejano norte puede llamarse 1789.

La guerra federal duró algo más de seis meses y culminó con el triunfo de Guayabos, precisamente en Arerunguá, el día 10 de enero de 1815. Allí cayeron Alvear y el centralismo equivalente a una monarquía absoluta.

Las dos ciudades del Plata fueron vencidas en esa fecha por los sans culotte del lejano norte. Los charrúas decidieron bajar sobre la capital, cantando la Marsellesa. No sucedió, pero la imagen sirve. Esa victoria fue definitiva y dura todavía: independencia de España, autonomía frente a Buenos Aires, república al estilo de Francia. (:69)

Pero hay algo mucho más significativo aquí, como se podrá ya haber advertido. La clave última de la personalidad de Artigas y del carácter de la revolución, se halla en el sentimiento que unen a Artigas y a su hijo indio:

“La Redota llegará a Salto Grande a fines de año, en diciembre. Pienso que fue durante esa primavera gloriosa que Artigas escribió su carta mágica al Caciquillo.

La misiva no tiene fecha, no está dirigida a nadie y, prácticamente, no tiene contenido; es la ratificación escrita de un sentimiento de amor, de la unión estrecha entre un padre que va al frente de una caravana que huye y su hijo muy joven, cacique de una tribu de indios bravos, que lo apoya.” (:24)

Caciquillo lleva a cabo las hazañas que lleva a cabo, en el nombre del padre. Y a su vez, recíprocamente, Artigas lo hace en el nombre del hijo, y de su tribu

“Cuando yo encontré este tipo de prueba me saltaron los tapones porque empezaba a ser tan claro que había estado con ellos y que ellos habían estado con él y cuando uno estudia la revolución y ve que por único caso una tribu indígena se pone al servicio de una de las facciones y trabaja para ella incluso contra sus propios intereses.

El éxodo del pueblo oriental fue un gran picnic, donde no murió nadie, donde los integrantes de ese picnic eran hacendados ricos que iban con sus esclavos que eran los mismos estancieros que organizaban expediciones para exterminar a los charrúas. Sin embargo, la tribu charrúa fue su custodia. La tribu es diezmada, cerca del 20% de sus integrantes. Esto es inconcebible salvo que hubiera una devoción frente a Artigas, capaz de moverlos porque era su jefe. No hay ninguna historia materialista que pueda

---

[11] Vale decir que también desde un punto de vista <<técnico>> no es fácil cambiar los mitos y Maggi reforma sobre un lugar donde es bastante difícil realizar modificaciones.

explicar como esta tribu sale de su lugar donde está comodísima porque los españoles ya no presionaban debido a que Montevideo estaba sitiada, y se vienen a custodiar a esta caravana y pagan con sus vidas." (1994:141)

"Pero quizás la nación -su construcción- no sea sólo o tanto producto del pensamiento sino del sentimiento. ¿Un sentimiento religioso? ¿Una emoción amorosa? ¿Un principio espiritual?" plantea y se pregunta Hugo Achugar en uno de sus últimos trabajos[12]. Sobre esta argamasa es que pretende actuar el texto, en este <<sector>> del imaginario que vale subrayar también es resultado de la construcción colectiva, es que trata de innovar. Como parecería que ya nadie recuerda la vieja lección del Exodo, se propone aquí una nueva imagen fundacional en la cual el sentimiento primordial de nuestro nacimiento como colectividad se funda en el amor filial entre Artigas y Caciquillo.

Inexplicable como todo es el amor

Al mismo tiempo que se construye sobre razones: se brinda un marco explicativo, ordenador, de porqué somos una provincia diferente a todas -la superioridad cultural charrúa, su influencia sobre Artigas, propiciado por la relación filial-, marco que como dijimos, trae consigo la variante; también se construye sobre sentimientos, emociones y principios espirituales.. aquello que entra en el campo de lo inexplicable. Puesto que tal vez sea posible probar que José Gervasio Artigas tuvo un hijo charrúa, llamado el Caciquillo. Pero una relación filial no indica de por sí, fidelidades políticas, de proyecto de vida, etcétera. (la historia universal o muchas historias familiares son una claro ejemplo de esto último). Y una relación que involucra a un integrante de la tribu, por más "cacique" que haya sido -y éste a nivel de los charrúas es un término muy discutible- tampoco puede explicar el comportamiento de toda una cultura. Entonces, si es obvio que <<causa y efecto>> no necesariamente deben estar ligados, el <<demostrar>> que la relación filial es fundamental para explicar la activa participación de los charrúas durante la gesta artiguista y <<demostrar>> aún más, que en ello consiste la clave de nuestra comunidad, es algo que en última instancia entra en el campo de la creencia, lo reverencial, lo inexplicable. Entra en el campo de las reglas del mito. Lo que se pone en escena en este caso tras la exposición de pruebas de la doble relación (Artigas-Caquiquillo; revolución-tribu) es una narración que desarrolla un típico *mito de origen*: el relato del origen de nuestra comunidad, que como todo origen, se prolonga hasta nuestros días: *"Esa victoria fue definitiva y dura todavía..."*

<<Traduciendo>> a la nueva versión que se intenta proponer, la misma nos dice que todo lo que somos se lo debemos a la acción del héroe fundador Artigas, y al Caciquillo y su pueblo: los charrúas. En el origen de todo lo que somos hay una alianza entre nuestro héroe y un pueblo elegido que se sacrifica, para salvarnos cuando no hay salvación, en las situaciones más difíciles

"Cada vez que Artigas está en una situación comprometida, a su contrincante le sucede la misma desgracia: le roban los caballos. Es la pérdida peor y la más difícil de infrigir."

El propio origen del origen se pierde en los tiempos lejanos, comenzando con la acción de una persona no casualmente ligada al héroe en directa relación familiar, por vía patrilineal: su abuelo, que efectiviza por vez primera la alianza salvadora

---

[12] Achugar, H. "La nación entre el olvido y la memoria. Hacia una narración democrática de la nación" en Rico, A. (comp.) *Uruguay: cuentas pendientes. Dictadura, memorias y desmemorias*, Trilce, Montevideo, 1995, p.26.

"LA LEYENDA DE LOS ARTIGAS (1732 - 1805)

Capítulo IV: Primera Raíz: El hombre que hacía las paces, abuelo legendario de Artigas, Juan Antonio, y se sabe que era él quien lograba entenderse con los infieles, yendo solo y gallardamente, de toldería en toldería, para salvar a Montevideo, una y otra vez." (:11)

Como en todo origen, donde se introduce una discontinuidad, donde se <<marca a fuego>> una nueva situación, rige la *excepcionalidad*; el abuelo del héroe -ya casi héroe en sí- es excepcional: al contrario de sus contemporáneos marcha sólo a hacer las paces con los indígenas en su propio territorio. Y así en más, todo se volverá excepcional, "*sorprendente*", "*inexplicable*"..

el capítulo primero del libro llamado "*El Exodo y los indios bravos*" *"Trata de la asombrosa ayuda que la tribu charrúa le dio, desde el principio de la revolución a José Artigas" (:11)*

todos los actos de los charrúas: cada participación en las luchas, el refugio dado a las familias orientales, los robos de las caballadas perpetrados una y otra vez a los opositores artiguistas..

"Tan inexplicable como la presencia de los charrúas en la toma de Paysandú, dos días antes del Exodo (8 de octubre de 1811), es el campamento de las familias orientales a orillas del arroyo Mataojo (tres años después) al costadito de Arerunguá.

Allí estuvieron refugiadas las señoras con sus niños hasta el triunfo de Guayabos, en medio de los indios bravos ¿no es asombroso? (:18)

"Caso extraordinario: los 28 charrúas que estuvieron en Paysandú, se han multiplicado en 60 días; ahora son los indios bravos, 452 guerreros, que respondieron a la convocatoria de Artigas. ¿Qué interés, qué sentimiento, qué esperanza, qué extraña adhesión motiva a las tribus para presentarse así, de inmediato, espontáneamente, para entrar en una guerra que no entienden? (:32)

"Visto que el militar [Rocamora] no cejaba en su empeño, una noche, los caballos del ejército del señor coronel, desaparecen. Es un hecho asombroso.

Sucede entonces lo inesperado: durante la noche del 16 de enero de 1813, a Sarratea le roban milagrosamente, 2.700 caballos y 700 bueyes, llevándoselos a vista y paciencia de su guardia militar."

"Entonces vuelve a suceder lo imposible: al ejército porteño le roban los pocos caballos y los pocos bueyes que le quedaban. El porteño queda de a pie, es decir, absolutamente perdido."

los hechos que lleva a cabo Artigas también resultan difíciles de enmarcar en parámetros <<normales>>: la estancia que procura y recibe como donativo en el lejano norte; la <<marcha secreta>> que realiza atravesando el país cuando abandona el sitio de Montevideo el 20 de enero de 1814

" Y sin embargo, algo rechina.

Resulta absurdo, que de pronto, Artigas haya decidido ser estanciero en un lugar imposible, en medio de la sierra inhabitada. No tenía posibilidades, ni codicia suficiente para plantearse el negocio cruel de los pioneros.

El hecho es muy raro. No conozco ejemplo de donaciones semejantes, hechas en ese tiempo."

hasta llegar a la propia existencia actual del principal testimonio sobre la relación filial de los protagonistas: la carta escrita por Artigas a Caciquillo

"El trayecto y la conservación de este precioso texto, a lo largo de 180 años, son milagrosos" (:24)

En resumen, el neomito de origen -Artigas y el Caciquillo-, cimentado en la más potente de las razones, las razones del corazón, por tal, es <<inexplicable>> y tiñe de esta cualidad a todo lo que le da forma: el origen de nuestro origen -el abuelo de Artigas y los antepasados de Caciquillo-, los principales hechos que pautan nuestro origen -el robo de caballadas, la larga marcha de Artigas abandonando Montevideo-, la mayor prueba de nuestro origen -la carta-..

Nos hemos explayado sobre la variante mítica y sus formas expositivas, y no señalamos cual era el segundo de los dramas que nos presentaba ya en su primera escena este texto dramatúrgico editado en libro. El drama número dos es combinado, en primer lugar, siempre grandes amores y drama van juntos: la relación de Artigas y Caciquillo es dramática de por sí, con misiva incluida. El complemento es la participación agónica de los dos grandes protagonistas en el primero de los dramas: la serie de peripecias que tienen que atravesar juntos Artigas y los charrúas compartiendo riesgos en pos de la revolución.

Acto II: Personajes, escenografías y "papeles"

El primer acto en pos de un cambio de significación en este texto lo encontramos en los ajustes del libreto, es decir, del viejo libreto conocido por todos. Ajustes ¿menores? pero ajustes al fin, -en un lugar donde es difícil realizar variaciones-. Un segundo conjunto de rasgos sobre transformaciones se ligan a este ajuste de libreto, particularmente en lo que hace a: las modificaciones en los personajes, el marco espacial donde transcurre la historia y las actitudes que los protagonistas toman.

En relación al primer ítem, los personajes, lo primero que se destaca es la introducción de un nuevo protagonista, lo que inevitablemente repercute en el otro, y lo que es más aún, conlleva un desplazamiento (por no decir un conflicto). Uno de los ejemplos más nítidos de ello se encuentra en el título del artículo publicado en el diario El País:

La Verdadera Historia de José Artigas
UN HEROE LLAMADO CACIQUILLO

También en muchos pasajes al interior del texto queda en evidencia una clara predominancia de Caciquillo como figura central en el papel de <<responsable de lo que somos>>:

"La estadía del Caciquillo y su gente a orillas del río Santa Lucía grande cambiará la historia del Uruguay; es una de las determinantes de la secesión" (:134)

"Hubo 500 jinetes que derrotaron sistemáticamente a los porteños, hasta hacer inexpugnable la provincia oriental, frente a las pretensiones de Buenos Aires, y esa es, en buena medida, la causa más admirable de la independencia de este país"

y ya vimos anteriormente en las citas de más arriba como el propio carácter excepcional de Artigas se debe a su contacto con la tribu charrúa; se debe en definitiva, a ser él propiamente, un hijo de la tribu.

Aunque de ningún modo por ello llega Artigas a perder su condición de Padre, tal como queda ilustrado en las mismas citas anteriores o en el título del libro donde las cosas vuelven a su lugar, y retoma las riendas del protagonismo.[13]

Hay un pasaje del texto que es muy significativo al respecto de esta competencia porque en el mismo se plantea una conciliación entre la tradición -la preeminencia de Artigas- y el postular ahora que "*la libertad baja de la prehistoria al sur*"

"*Sólo que Artigas era un cazador mucho más eficaz que los charrúas, más culto, más técnico, y las cazaba [a las vacas] de a 2.000 como está probado, y se las llevaba para Brasil para cambiarlas por cosas de metal. Pero Artigas al final no tiene nada. Artigas no es Sáenz, Artigas no es Alzáibar, Artigas no es un rico de la campaña. ¿Qué hacía con esas tropas de 2.000 y 3.000 cabezas que llevaba? Yo creo que las llevaba para su tribu y entonces era un indio absolutamente honesto, honrado como solo podía ser Artigas, porque esa era su manera de ser, trabajaba para su gente, con una técnica superior.*"

(1994:140)

Como síntesis de la conflagración, Artigas sale transformado en "*un indio absolutamente honesto*", el mejor de los indios.[14]

Esta transformación, que es una transformación del personaje <<Artigas>> dentro del campo del simbolismo, recuerda lo visto en el análisis sobre *¡Bernabé, Bernabé!* al respecto del <<antiartiguismo>>. Allí era Bernabé el que sustituía a Artigas como referente cuando por ejemplo <<la verdadera historia de Sarandí es un héroe llamado Bernabé>>; aquí el <<antiartiguismo>> casi llega a desarrollarse cuando <<*la verdadera historia de José Artigas es un héroe llamado Caciquillo*>>, pero en general queda apenas esbozado, manifestándose tímida y ambiguamente. La tendencia a permitir perturbaciones en la imagen de Artigas, apareciendo acompañado y hasta auxiliado, se diluye con la incorporación del nuevo personaje como soporte más que como sustituto. Como síntesis hay un desplazamiento, pero también un refuerzo simbólico, no llegando a producirse una negación sino una complementación. Sin embargo, la característica a nivel de la construcción imaginaria es la misma para *¡Bernabé.!.* y *Caciquillo..*, pudiendo ser llamada: <<*modificaciones al Héroe*>>.

Otro carácter significativo al respecto de los personajes es el hecho de que el nuevo personaje introducido sea un indio, en este caso un indio charrúa, y que el propio Artigas adquiera facetas indígenas[15], siendo éste otro rasgo que se encuentra en diversas producciones significantes del período de posdictadura y fin de siglo. También, de la mano de esta presencia india, se encuentra otro rasgo más, de interés para la perspectiva de la transformación imaginaria: la integración de un nuevo espacio o <<escenografía>> a la memoria de la comunidad:

EL MUNDO PENSADO DESDE EL LEJANO NORTE

Este es el primer subtítulo del libro y la presencia de este espacio (o tiempo y espacio) es una constante en él:

---

[13] Caciquillo no logra superar simbólicamente a Artigas, entre otras razones, por el hecho de que es <<hijo>> y por ende, subordinado. Su nombre además, -si bien de rango de jefe-, es un diminutivo. Es un jefecillo a la sombra del gran jefe.

[14] Resulta significativo que en la concepción de Maggi, si bien estipula que parte de la superioridad de Artigas se debe a su raíz charrúa (que le aporta "superioridad moral"), en última instancia es superior a los indios porque es superior técnicamente, es más eficaz (debido a su raíz occidental que es la que le aporta el dominio técnico) y es en definitiva esto lo que lo hace "más culto". En este tipo de valoración de las culturas Maggi no innova nada, reproduciendo la mirada del evolucionismo más elemental.

[15] lo que trae aparejado también cambios en el rubro <<vestuario>>: "*..se quita el uniforme y se va solo, en medio de la noche, vestido de gaucho, llevando una chuza...*"

"Artigas abandona el sitio de Montevideo en 1814; es una actitud personal, se va solo; pero los paisanos lo siguen por segunda vez; queman sus ranchos, arrancan las puertas de sus casas y las rejas de sus estancias y corren con su gente hacia el norte, cruzan el Río Negro y se refugian en el corazón de la Sierra(!). Sí: en el lugar más inhabitable, en el centro mismo de la región salvaje; en el lejano norte, donde mandan los infieles."(:18)

"Nadie maneja estas hipótesis en el sur (Montevideo) ni en la capital (Buenos Aires). Artigas mira desde el lejano norte y ve más." (:19)

"Artigas llama repetidamente a esa ancha zona en la cual se desplaza: <<El seno de mis recursos>> o <<el centro de nuestros recursos>>.

Pero el lejano norte, para Montevideo y Buenos Aires, es por el contrario: <<la Sierra>>; un territorio hostil, virgen y vacío: el dominio de los infieles. (...) En puridad, Artigas no se va (al dejar el sitio) Artigas vuelve; entra otra vez a los pagos donde su hijo es el cacique y donde la gente no lo abandona porque realmente, es su gente. El corazón de esta vasta zona se llama Arerunguá; son los campos, las 105.000 hectáreas que insólitamente Artigas quiso tener en propiedad y tuvo." (:164)

No hay duda de que el *norte*, ha sido un espacio marginado en nuestros anteriores relatos históricos. En este texto, el lejano norte se hace cercano y se integra al <<nosotros>> o mejor dicho: el <<nosotros>> trata de recomponerse acercándose al norte, integrándolo como una parte sustancial de sí. El libro porta un mapa, *"EL LEJANO NORTE"* en el que pueden distinguirse indicadores: pintado en negro al sur del Río Negro (incluyendo a Buenos Aires), se extiende blanco y abierto con fronteras indefinidas hacia el Brasil. Perfilado el contorno del Uruguay actual, tiene en rojo un triángulo -como un corazón- que indica la zona de Arerunguá (tal vez sugiriéndola como un nuevo corazón del Uruguay). Con ésta y otras formas retóricas -como las que pudieron observarse en las citas- el "desierto" se va poblando de imágenes, protagonistas, otros microespacios y pequeños lugares, y se torna a su vez en un nuevo centro espacial. El *mundo <<pensado>> desde el lejano norte* podría sustituirse por un mundo <<*imaginado*>> desde allí.

Por último, otra transformación que tal vez resulte indicativa, tiene que ver con el orden de las *actitudes* que protagonizan nuestros antepasados en este texto. Ahora, con mucho más énfasis que en cualquier relato anterior, lo que nos construyó fue el instinto, la intrepidez y las dotes <<naturales>> como el "*robo de caballos*", nacidos de un país profundo; en oposición a la otrora racionalidad de un país modelo pensado pausadamente desde la ciudad y desde Europa, propuesto y reformado paso a paso por cívicas elecciones democráticas.

En este nuevo espacio-tiempo mítico de los orígenes se sucede la alegría de las tolderías, la destreza de los indios, un Artigas libre y chúcaro, visceral e instintivo, -en definitiva, indio-; frente al cuerpo de hierro del blandengue y del General uniformado, con la cabeza permanentemente llena de instrucciones y frases perfectas. No se trata de la <<viveza criolla>> -mito negativo- sino de la sabiduría instintiva producto del contacto con las <<verdaderas raíces>>. Si lo anterior recordaba a "*¡Bernabé... !*", esto se puede conectar de algún modo a "*La cultura bárbara*". En ambos textos se naturaliza nuestro origen y por lo tanto se (re)afirma, fundamentalmente en oposición a las cosmovisiones de las últimas décadas que <<dudaban>> de la existencia de un pasado propio.[16]

---

[16] Resulta por lo menos interesante que este constructo de Maggi centre y encuentre el fundamento de nuestra colectividad, nuestra clave identitaria para los tiempos por venir en.. una carta, una carta escrita. Algo similar ocurre con la propuesta de comprensión del fundamento imaginario dominante en el siglo veinte uruguayo para Fernando Andacht. Dice este autor que no pudo resistir la elección de un texto escrito y específicamente una carta, como lo más repre-

Acto III: Grandes declamaciones

Habíamos dicho anteriormente que en las primeras frases de "*Caciquillo..*" estaba contenida toda la puesta en escena del texto, presentando allí a personajes y dramas principales. Siendo el drama uno del texto nuestro origen en la revolución, y el dos, la nueva versión de nuestro origen en la revolución -vía acción mancomunada Artigas-Caciquillo- nos resta todavía detenernos en un tercer gran drama o conflicto que el autor siente fundamental, sino el fundamental de todos. Para ello volveremos a pasajes de aquellas primeras frases:

"En un lugar del lejano norte está la capital. Mientras los inteligentes pongan la testa para abajo (en Montevideo) y los confines indescifrables sigan estando allá lejos (pasando el Río Negro) los inteligentes seguirán viendo su propio pasado, patas arriba.

- Artigas era rubio y de ojos azules y dijo: <<Mi autoridad..>>- así dicen, y es verdad; pero ¿y lo demás?

El tercer gran drama -no en orden jerárquico sino en el orden en que los hemos expuesto- que se pone en escena es el que se establece entre la postulación de la nueva versión y su no aceptación por parte de "*los inteligentes*", "*la historia al uso*", la "*Historia Oficial*".. Esta conflicto se presenta en forma sostenida a lo largo de todo el paquete textual. Ya en la advertencia del libro se dice:

*" **Desnudo de aquel precioso ornamento de elegancia y erudición de que suelen andar vestidas las obras que se componen en la casa de los hombres que saben,** este libro, que relata las hazañas de un joven llamado <<el Caciquillo>>, pretende alcanzar nobles verdades que no fueron dichas hasta ahora por los estudiosos mejor enterados."*

Leyendo lo publicado en el diario se evidencia esta constante

" Hay una biografía india de José Artigas que todavía no pudo entrar a los libros de enseñanza Y sin embargo es en esa relación con los charrúas donde están las claves para entender su vida y su revolución.

Los eruditos se niegan a reconocerlo; les da vergüenza, porque los indios son despreciables; y les da tristeza, porque es feo quedarse solos, habiendo admitido que el Jefe de los Orientales no es de aquí; que venía de visita al sur y estaba siempre, deseando volver a casa, para estar rodeado por su gente, aliviado y seguro, en medio de los desiertos del Lejano Norte."

"Parecería que nuestra historia oficial no quiere indios metidos en la revolución, y los borra. Los más grandes historiadores 'demuestran' muy seguido que el Jefe de los Orientales, peleó contra los charrúas.

Los papeles dicen que, Artigas jamás atacó a la nación charrúa, aún cuando tuviera órdenes concretas de hacerlo.

---

sentativo para ilustrar la urdimbre constitutiva de la identidad uruguaya moderna: la carta que Batlle y Ordoñez dirige a su colaborador y amigo Domingo Arena y a Carlos Manini en 1908 en la cual sueña con el "pequeño país modelo". Carta donde según Andacht se expresa la contención de la pasión, carta toda sentimiento la primera - "sin misiva, sin dirección, sin contenido", "carta mágica" al decir de Maggi (muy a tono con el espíritu new age de nuestra época). Algo nos están diciendo estas (re)lecturas póstumas, por sobre el hombro de sus íntimos destinatarios, a propósito de nuestras revisiones del "pacto escriturario" que es toda nación, representado en la constitución nacional (la "Carta Magna"). La referencia de Andacht es de: Andacht, F. *Signos reales del Uruguay imaginario*, Trilce, Montevideo, 1992.

No supe nunca que las hazañas memorables de los charrúas hayan sido reconocidas. Hubo 500 jinetes que derrotaron sistemáticamente a los porteños, hasta hacer inexpugnable la provincia oriental, frente a las pretensiones de Buenos Aires, y esa es, en buena medida, la causa más admirable de la independencia de este país; y sin embargo..

Nadie explica cómo pudieron los orientales derrotar a Sarratea (...) Pero lo que menos aclaran los señores redactores de la historia en uso, es 'la marcha secreta'.

La historiografía científica uruguaya (siempre infiel con los infieles) no dice nada del destino insólito que Artigas le dio a su huída..."

Si los dos anteriores pueden tener una impronta bretchiana -"coraje, entusiasmo y astucia son las características que a grandes rasgos, Benjamin señaló como conformadoras del héroe de una obra de Brecht"[17]-, con este último drama nos encontramos ante una línea mucho mas próxima a la telenovela de las cinco de la tarde -una <<veronicacastronización>> de nuestra narrativa, una vía antes insospechada para alcanzar nuestro destino latinoamericano-, con la negativa por parte de nuestra conciencia histórico-moral al reconocimiento del hijo, aguzado todo ello por la mezcla racial.

Pero lo importante de esto es que como lo anterior, también es construido; a la vez que va elaborando su propuesta, el texto remarca insistentemente a sus propios antagonistas: la "*verdadera historia* de José Artigas" (contra la falsa); "*las 300 pruebas contra la historia en uso*" (recuérdese que así se llama el segundo subtítulo del libro). Adelantándonos un poco en el análisis de esta característica digamos que la misma consiste en una forma de retórica que posee una cierta independencia del tema que trata. De hecho el tema podría ser otro, pero permanecer esta formulación <<de choque>>. (Digamos al respecto que esto sucede en el período: la forma se repite en otras producciones).[18] La lógica subyacente a esta formulación retórica es la gran Declaración (o Declamación) de Cambio. Consiste en fabricarse una antítesis anterior (la existencia de una visión uniforme, monolítica, *la historia Oficial, la historia en uso*); a la que se le contrapone lo nuevo, lo totalmente original (lo que *nadie*, *nunca*,.. ni vió, ni pensó, ni se propuso investigar). Para intentar producir un cambio, el cambio total: hay que invertir el pasado, ponerlo en su lugar, puesto que estaba "*patas arriba*".

En síntesis, el último acto en relación a la construcción de una memoria diferente que hemos descripto en este caso textual, es la propia <<invención>> -con precisas formas retóricas- de un <<antes y un después>>: *<<Había una historia OFICIAL; ya no existe>>*. Esta autoafirmación permanente a través de la necesidad del <<otro>> a negar no la encontramos formulada en los anteriores textos revisados, pero sí hayamos como algo cercano la existencia de <<reacciones>> a modos nuevos de mirar hacia el pasado. El autor aquí construye de antemano su propia <<reacción>>, mostrándose como un <<revolucionario>> -al respecto de ello es significativa la culminación de la contratapa de su libro-:

---

[17] Taussig, M. *Un gigante en convulsiones*. Gedisa, Barcelona, 1995, p.76.

[18] Mencionemos en particular dos casos de este tipo de retórica. El ejemplo más cercano: el propio libro de Antón *Uruguaypirí* (Rosebud Ediciones, 1994). Dice este texto en su contratapa: "*Uruguaypirí nos presenta una nueva imagen de la historia que busca recuperar las raíces indias y negras del Uruguay, disimuladas, escondidas y menospreciadas por una elite intelectual cargada de racismo y esnobismo europeizante. El Uruguay Pirí que nos presenta Antón es ese país verdadero que los mitos de la historia nos han ocultado por tanto tiempo*". El segundo ejemplo es más interesante porque, teniendo por objeto un sentido y temática contrarias a la que este caso construye, hace uso de esta retórica declarativa <<antioficial>>. Me refiero a *La historia y sus mitos* de Guillermo Vázquez Franco (Cal y Canto, 1994). En este autor, esta formulación no es exclusiva de este período; pero es aquí cuando se lo tiene más en cuenta. Es significativo el título con el cual se presenta una entrevista a su persona en EL PAIS CULTURAL Nº248 del 5/08/1994: "*Contra Artigas y contra otros*".

"Estas y otras comprobaciones igualmente asombrosas, desfilan en este libro que parece ficción, pero que contiene la prueba escrita de cada una de sus increíbles afirmaciones. ¿Habrá que escribir de nuevo la historia nacional?".

Telón

El sólo hecho de la formulación de la pregunta constituye para nuestra perspectiva el tipo de dato que nos interesa, evidencia el <<deseo de cambio>> presente en una retórica que se concibe y se construye como una historia alternativa, en este sentido es todo un indicador. No obstante no quiere decir que el texto logre lo que plantea. En efecto, si de las tres producciones culturales que revisamos esta es la construcción que más cree proponer una historia diferente, en cuanto a los significados que porta tal vez sea la que menos se distancia de <<viejas historias>>. Recordando nuestra interrogante inicial -(¿estarán inscriptos en libros actuales..?)- esta obra inscribe una variante más, vistiendo a Artigas de gaucho, colocándole un gorro estrafalario, una chuza en la mano.. Tal vez donde se distinga más claramente este tenor menor en cuanto a la innovación sea también en este caso en sus últimos pasajes

"El día siguiente del triunfo en Guayabos, Artigas le escribe a Baltasar Ojeda indicándole que debe organizar el regreso de las familias a las costas del arroyo Mataojo.

La primera frase de esa carta -signada por el entusiasmo- resulta un tanto enigmática. Se diría que esa frase inicial sólo cobra sentido si se tiene presente que tanto Baltar Ojeda como Artigas, pertenecen al lejano norte (territorio indio) y no al sur del Río Negro, que era la tierra de los orientales. Aclara Artigas: <<Mi victoria, victoria, victoria sobre los de Buenos Aires, es a favor de los orientales>>.

Y así fue. Hasta ahora." (:189)

al bajar el telón, se vuelve a hacer presente cierto misterio, otra carta que se confunde con la anterior en su carácter enigmático, nuevamente el halo de "inexplicabilidad" de todo esto, pero al mismo tiempo, todo cobrando rápidamente sentido al recurrir a una llave que abre paso a la reinterpretación integral de nuestro pasado, todo volviendo a su lugar, o a un lugar, a un lugar fijo. Aquí, a diferencia de los dos textos anteriores que <<finalizaban>> abiertos, con cruces dubitativos de caminos, se vuelve a instalar la apoteosis del triunfo. Lo que trato decir con este señalamiento es que tal vez no necesitemos tan pronto de una nueva ordenación, o de necesitarla -en realidad sí la necesitamos- que no esté tan apegada a lo anterior. Más vale nuevos efectivos elementos, que ordenación no tan nueva.

Pero para completar el exámen de "*Caciquillo..*" bajo las mismas preguntas iniciales, remarquemos que en el intento por variar, por variar significativamente (por más que para nosotros no lo logre) está la mayor importancia. Habíamos sostenido que convocamos a este caso precisamente por eso mismo, por ser una muestra transparente al análisis, del deseo de cambiar las visiones del pasado. En primer lugar, transparencia del pasaje, que se denota en esa demasiada contigüidad entre lo que intenta mostrarse como innovador y el relato tradicional; en segundo lugar transparencia del <<movimiento>>, en la apelación a la base misma de toda comun-unión: el sentimiento; por último, transparencia de lo constructivo, en las concepciones y prácticas del autor que "*concibe la historia dramáticamente y a Artigas como un personaje*".. Digamos que si esta transparencia se exhibe al investigador, también lo hace al conjunto de lectores, y

pueda estar en ello centrado el <<fallo>> para que este texto le cueste pasar por verdad, meta última de todo producto configurador de sentidos. Queriendo presentarse "*desnudo de ornamentos*", en realidad está lleno, recargado, barroco.

¿Qué tan real o tan ficción es "*Caciquillo..*"?, digamos por ahora que, para esta perspectiva, tan real como buena ficción; pero por buena ficción no debe entenderse logro estético o capacidad artística, sino capacidad de conformar un relato estructurante, capacidad de dar sentido; en el contexto del Uruguay actual capacidad de *reinyectar* sentido y hacerlo de un modo, digamos, <<eficaz>>. El <<dictámen>> sobre esta realidad de las ficciones no es tarea en última instancia del investigador, sino del conjunto de lectores, de todos los miembros que se sientan partícipes de la comunidad y que intervienen en la configuración imaginaria. Para nosotros "*Caciquillo..*" lo que constituye entonces, es un ejemplo bien ilustrativo de intento de renovación de las mitologías fundantes, de que se están produciendo transformaciones en la mitología nacional en este fin de siglo.

Santos populares del Uruguay llegados de la Lucania

Renzo Pi Hugarte
Profesor Titular de Antropología

Se conoce perfectamente -y desde hace mucho tiempo- que el culto a ciertos santos y vírgenes considerados particularmente milagrosos por lo que a su intervención se orientan angustias y las esperanzas de vivir, ha arraigado con tanta fuerza entre los pobladores de Italia que conforma un definitorio elemento de caracterización de sus sistemas de creencias y valores.

Pero además, el santo -o la virgen- de un lugar concreto, el patrono del sitio y de quienes de allí son, constituye un símbolo de identificación de esas personas. Y así ocurre tanto cuando desenvuelven su vida en el ámbito natal, como cuando se han visto obligados a buscar sustento en otros países.

En la época en que se desataron los procesos de emigración masiva, tantos y tantos italianos que consolidaban las cadenas migratorias prometiendo a parientes, amigos y vecinos que el nuevo ambiente aseguraba alcanzar con aceptable facilidad cosas que en la lejana aldea se veían como imposibles, se llevaron a tierras de ultramar como emblema que los distinguía, sus santos y sus vírgenes. De tal manera, con ellos ubicados en el nuevo asentamiento, simbólicamente seguían permaneciendo en el hogar natal; era como si nunca se hubieran alejado de él.

Por supuesto, que esto pasó cuando los grupos de emigrantes pudieron mantenerse unidos, en una colonia nucleada. Entonces se hizo posible continuar cultivando el dialecto y la culinaria locales y hasta una cierta endogamia. Y, por supuesto, confiando de manera inconmovible en la protección de su santo o su virgen. Poco importaba en tales casos si ese santo o esa virgen recibían el reconocimiento oficial de la Iglesia; si ésta se preocupaba por designar un cura para que se ocupara de la parroquia nueva, la que se levantaría bajo la advocación del santo o la virgen venida del lejano pueblo italiano; si apoyaba económica-

mente la construcción de ese nuevo templo, o si se desentendía del grupo de emigrantes. Por lo general, los santos llegados con los inmigrantes, durante los primeros tiempos, no contaron, como es fácil imaginarlo, con edificios dedicados a su culto. Lo corriente fue que reposaran en un rincón de la casa de algún paisano más o menos acomodado, o que itineraran entre los domicilios de varios de los del mismo pueblo.

En los tiempos en que los inmigrantes italianos llegados a los países del Plata - y lo mismo ocurrió en otras partes del mundo- pudieron conservar la condición de miembros de colectividades sólidas, definidas por el sitio de procedencia, resultó inconcebible que alguno venido de ese pueblo, no fuera devoto de su santo. Si así ocurrió en contadas ocasiones, por obra de la decisión de algún "anárquico"-más por temperamento que por ideología- la consecuencia fue que el mismo descreído dejaba de considerarse como perteneciente no sólo a la colectividad de los fieles, sino a la sociedad de los procedentes de ese pueblo de origen. Más adelante, cuando la dinámica de las ciudades nuevas -siempre en crecimiento rápido; multiplicando y complicando permanentemente sus emprendimientos económicos, sus formas de vida, sus estructuras de relación- los santos y las vírgenes traídos por los inmigrantes italianos, o fueron cayendo en el olvido, o vieron ampliado el número y tipo de sus seguidores, quienes ya no serían únicamente los del pueblo del que provenían. En otras palabras, en las ciudades del Plata, al consolidarse una vasta población inmigrante de lugares muy diversos- por cierto que no sólo italiana- y del propio interior de estos países, los santos y las vírgenes italianos también debieron adaptarse al nuevo medio sociocultural[1]. Así pues, de igual manera que los inmigrantes primigenios-aquellos que no tuvieron más remedio que soportar las actitudes xenófobas de los lugareños, traducidas en tratamientos autoritarios o perdonavidas y en designaciones ridiculizantes (tanos, yacumines, bachichas, gorutas y tantos etcéteras similares) para conseguir, al fin, integrarse por derecho propio al mundo que inevitablemente construían a crear a pesar de los rechazos- también los santos gringos terminaron por acriollarse.

Como es fácilmente comprensible, este proceso ha marcado la historia y cultura de los países del plata en el último siglo y medio. El presente trabajo pretende mostrar cómo tuvieron lugar en el Uruguay dos casos similares a los caracterizados de manera por demás somera: el de San Cono, traído en el siglo pasado de Teggiano, en la actual provincia de Salerno; y el de San Rocco, llegado de Satriano, en la Basilicata, a mediados del presente siglo.

La región de la que proceden estos dos santos populares arraigados en el Uruguay y que se ubica en los territorios de la antigua Lucania, proporcionó en la época de la gran inmigración, crecidos contingentes a los países del Plata. Es por demás conocido que por ese entonces, la señalada parte de la Italia meridional se encontraba en una afligente situación de postergación. La sobrevivencia de estructuras de organización y dominaciones económicas, aún caracterizadas por claros componentes feudales, funcionó como decisivo estímulo para el abandono de los lugares natales, especialmente el campo. El bienestar, por veces mínimo que allí resultaba de obtención dificultosa sino imposible, se entendió realizable a través dela aventura americana. En todo ese ámbito geográfico, además, era notoria la persistencia de supersticiones y prejuicios, expresivos de las formas arcaicas de organización social y familiar allí prevalentes[2].

Alcanza con examinar un buen mapa de Italia para comprobar que en ninguna otra región hay tantas pequeñas ciudades, pueblos, aldeas, parajes, cuyos nombres

---

[1] Carlos Zubillaga: "Religiosità, devozione popolare e immigrazione italiana in Uruguay". En: Fernando J. Devoto et al.: *L'emigrazione italiana e la formazione de l'Uruguay moderno*, Fondazione Giovanni Agnielli, turín, 1993.

[2] Paolo Apolito: *Ritualità archaiche e modeli ecclesiastici nelle tradizioni popolari del Vallo di Diano*; Pietro Laveglia Editore, Salerno, 1980.

constituyen apellidos bastante comunes en el Río de la Plata, como en las zonas de Salerno y la Basilicata, así como en la más próxima de Calabria. En la parte de la que proceden los santos a los que nos venimos refiriendo, se encuentran sitios que se llaman: Aiello, Brianza, Buccino, Caccia, Caserta, Castagneto, Cerchiara, Cervinara, Chirico, Cirigliano, Contursi, Corleto, Cesenza, Gravina, Laurino, Marsano, Marsico, Matera, Melfi, Miglionico, Montaldo, Monteforte, Montemurro, Montesano, Monteverde, Padula, Picerno, Pisciotta, Sassano, Scalone,Sersale, Tramutula, Tricarico, Trivigno, etc, etc. y en muchos casos sus correspondientes patronímicos. Es evidente, por otra parte, que varios de estos nombres de familia han recibido en el Uruguay y en la Argentina, deformaciones de origen cacofónico y cacográfico. Esto, que como ya dijimos no pasa en el caso de otras regiones de Italia - o por lo menos no pasa con la abundancia señalada- es un ejemplo más de la importancia que los llegados de esas tierras tuvieron en la formación de la sociedad y la cultura rioplatense.

Muchos de los devotos uruguayos de San Cono, ni siquiera saben que éste procede de Teggiano y que es el patrono de esa ciudad. Para la enorme mayoría, es el santo de Florida[3].

Florida es una ciudad de unos 30.000 habitantes, capital de un Departamento de unos 10.000 kilómetros cuadrados, dedicado fundamentalmente a la explotación pecuaria[4]. Es también sede de obispado, y por situarse apenas a unos 100 km. al norte de Montevideo, experimenta en muchos sentidos fuerte influencia de la capital de la república. En Florida se declaró en 1825 la independencia del Uruguay. Allí se encuentra la capilla de San Cono y allí se realiza todos los 3 de junio, la mayor fiesta religiosa de un país que se distingue por no ser mayormente religioso.

En el día indicado, tiene lugar la conmemoración de la muerte del santo, y esto nos coloca ante un sentimiento de sorpresa por la contradicción que encierra: la evocación de su deceso sirve de motivo para un enorme festejo que dura varios días, con toda la parafernalia de diversiones diversas, fuegos artificiales, retretas, carreras de caballos y gran feria callejera donde se vende de todo, y por supuesto, las esperadas artesanías ingenuas “kistch” que toman por motivo al propio San Cono.

Otros artículos son también objeto de venta, y éstos se vuelven prácticamente los únicos que son mercados frente a la Capilla: números de lotería, boletas de “quiniela”, de “tómbola” de 5 de Oro, lo cual resulta perfectamente lógico puesto que San Cono es el santo de la suerte, el que ayuda a quienes en él confían a que consigan acertar sus apuestas.

Esta peculiar fama del santo no es, desde hace mucho tiempo ya, solamente local y ni siquiera nacional. Quien esto escribe, ha adquirido en los kioscos que venden revistas en la Estación Retiro de Buenos Aires, literatura hagiográfica de cordel sobre San Cono, en la que se dan recetas para ganar en los juegos de azar; uno de los libros conseguidos es obra de un escritor boliviano[5]. En otra oportunidad, hace más de 10 años, encontró en la pequeña ciudad de Guaranda, al pie del gigantesco Chimborazo, en la República del Ecuador, otro pequeño libro sobre los milagros de San Cono, que allí es por completo desconocido.

El secreto del descomunal éxito popular coniano, tiene que ver con el cambio que en esas tierras se operó respecto de su significación original, con lo cual ha quedado firmemente vinculado a una gran pasión rioplatense que tiene también origen en la Italia del sur y más concretamente en Nápoles: la quiniela. Los uruguayos, -y los ar-

---

[3] Miguel Angel Salinas: *Historia y milagros de San Cono (El Santo Milagroso de Florida)*, ed. Fénix, Florida, 1949. Idem Waldemar Jiménez Casco: *San Cono – Fenómeno religioso de un país*, Imprenta Rosgal, Montevideo, 1994.

[4] Gloria Galán: “Florida – Buen ganado y poca gente”, *Semanario Brecha*, Montevideo, 24 de febrero de 1989.

[5] Anónimo: “San Cono y la Sibila para sacar la suerte”; típico folleto de cordel, hecho en Buenos Aires sin indicación de editorial ni fecha de publicación.

gentinos- debemos también a los “tanos” el justo complemento popularmente relacionado con las azarosas combinaciones numéricas: la idea de que los sueños anticipan crípticamente las cifras que habrán de salir en los sorteos inmediatos; y así nuestras “smorfias” (que así sin traducción, se siguen llamando y se pueden solicitar en cualquier negocio dedicado a las apuestas) reproducen las napolitanas. San Cono es de manera particular, el protector de los quinieleros y por eso la literatura popular que a él se refiere, mezcla el relato de sus milagros con recetas para traducir las imágenes oníricas a números a los que casi obligatoriamente habrá que apostar.

Pero vayamos con menos prisa. Cono habría nacido en Teggiano en el siglo XI y, según cuenta la leyenda, su venida al mundo ya estuvo tocada por el hálito de lo maravilloso. Sus padres no habían tenido hijos y ya estaban fuera de la edad que les permitiera procrear; una noche, ambos soñaron un sueño idéntico, en el cual un haz de luz procedente del cielo, llegaba al vientre de la anciana. Al día siguiente, buscaron que el cura local descifrara el significado de todo eso, y este indicó que tal sueño no dejaba lugar a dudas: Ignia -que así se llamaba la mujer, y atención a la idea de fuego que el nombre evoca como una referencia más a la luz misteriosa, como lo ha señalado Apolito[6] - alumbraría un niño que estaría signado por la santidad y al que debían poner el nombre de Cono, por la forma del rayo divino llegado en el sueño, según una versión. Otra, más pedestre aunque más patriótica, sostiene que ese nombre extravagante le fue puesto en homenaje al lugar natal, puesto que la ciudad de Teggiano se erige sobre un otero aislado en medio del valle de Diano, que presenta la forma de un cono truncado.

Durante la infancia de este niño nacido para ser santo sin alternativas, su biografía no recoge ningún hecho digno de memoria, excepto algo que también se vincula a los mitos del fuego, y también sugiere la extrañeza provocada por lo contradictorio: en determinado momento, el pequeño huye de la casa paterna porque desea ingresar al convento de Santa María de Cadossa en la cercana localidad de Montesano; y allí lo va a buscar su padre para reintegrarlo al hogar, por más que ambos progenitores se enorgullecieran de la extremosa piedad del crío. Y Cono, en Cadossa, para que el padre no lo descubriera y lo obligara a seguirlo, se esconde dentro del horno de pan que estaba encendido, pero no sufre ni el más leve chamusque.

De la misma manera que el nacimiento de Cono estuvo marcado por lo extraño, su deceso conforma otro milagro. Se reitera en esta leyenda un tema común a toda la religiosidad popular: el anuncio de su propia muerte para un momento preciso, la que habrá de producirse indefectiblemente sin razón que la justifique. Por lo general en estas estructuras legendarias se suele agregar el detalle de la incorruptibilidad del cuerpo, y también que el mismo exhala aromas delicados, nada parecidos a la esperable cadaverina; ya se sabe que la santidad es siempre perfumada. Tales muertes anunciadas y admirables, cuya verdadera razón se asigna al celo divino, que no desea que su siervo privilegiado continúe entre la corrupción de los hombres comunes -mucho mejor es que los socorra desde lo alto, por supuesto- se producen siempre a edades tempranas: así, el tránsito de Cono por este valle de lágrimas, alcanza a los 18 años.

Tiempo después -1261- el cuerpo del santo ha de ser objeto de disputa entre Teggiano, su lugar natal y Cadossa, donde se ubica la abadía en la que profesó y donde murió. Para solucionar el diferendo, se apeló a un peregrino cortejo, que va a conformar otro de los milagros eminentes del personaje: colocado su féretro en una carreta tirada por dos bueyes ajenos a ambos lugares, y puesto en un punto equidistante de los sitios que pretendían tener esos restos venerados, se dejó que los animales decidieran

[6] Paolo Apolito, op. Cit., 1980

hacia dónde ir[7]. Y marcharon hacia Teggiano. Desde entonces, Cono santificado por el pueblo - ya que sería canonizado oficialmente por la Iglesia muy tardíamente, en l871 pasó a ser el protector de la ciudad a la que habría de defender de los ataques sarracenos y cristianos en aquellos convulsionados siglos, y también de terremotos. La iconografía popularizada lo muestra volando para atajar las balas de los cañones de las tropas sitiadoras de Teggiano y también sellando grietas de la cúpula de una iglesia que había sido quebrada por un temblor de tierra[8].

Existió realmente San Cono o fue uno de los santos creados por la imaginación popular en la Edad Media?. Si así fuera, la Iglesia, seguramente por el fervor que ha despertado en épocas y lugares tan distantes de los que se pretende que vivió, no lo ha derrocado de los altares como ha hecho con algunos otros, como San Cristóbal o San Jorge, por ejemplo. Quienes se inclinen por la realidad histórica del personaje, podrán alegar que en Teggiano se guardan sus huesos; argumento, con todo, no demasiado convincente en vista de las innumerables reliquias atribuidas con aparente seguridad a diversas personas- y no solamente religiosas, que luego, y a la luz de los despiadados exámenes técnicos de ahora, ha resultado no ser ni siquiera de la época que se suponía[9]. Quienes duden de la historicidad de Cono, tal vez apunten que su vida, y sus milagros, en rigor, reflejasen la situación propia de esa región de Italia, cuya lejanía la apartaba de los cambios socioculturales que se empezaban a producir en otros sitios en aquellos momentos, y que anunciaban el período renacentista. De todas maneras, lo que más importa, no es la precisión confirmada de circunstancias que pueden interesar a los cronistas, sino el hecho de que ingentes cantidades de fieles en todo el mundo, estén absolutamente convencidos de que los ruegos dirigidos a San Cono, serán siempre atendidos. Lo que se le requiere, por otra parte- como en toda expresión de la religiosidad popular de cualquier tiempo y lugar- no tiene que ver con las cosas trascendentes como la salvación, el perdón de las culpas y los pecados, la claridad del juicio para tomar decisiones importantes de la vida. Se le piden en realidad, cosas mucho más tangibles, que aunque puedan parecer mucho menos serias, son tal vez más preocupantes pues tienen que ver con la salud del cuerpo antes que la del alma, con el amor, con el dinero. En el reparto de especialidades sobrenaturales, a Cono le ha tocado -aquí y ahora por cierto- ocuparse de esto último.

En 1870, se establece en Florida, Uruguay, un grupo de inmigrantes teggianeses. Eran principalmente labriegos y en un principio se dedicaron a producir en las afueras de la pequeña ciudad, hortalizas para consumo local. El Uruguay de entonces vivía un notorio proceso de modernización y gozaba de considerable prosperidad. Las ciudades y los pueblos del interior del país, mejor comunicadas con la capital y puerto por el ferrocarril, el telégrafo y la red de caminos que se iba ampliando y mejorando, no sólo recibían conjuntos importantes de inmigrantes europeos, sino que transformaban los

---

[7] Sugestivamente este relato repite elementos presentes en el referido al “Volto Santo” (Santa Faz) de Lucca, lo que hace pensar que se trata de la misma estructura mítico narrativa, difundida en la Italia medieval. Al respecto, la leyenda cuenta que el auténtico retrato de Cristo fue tallado por Nicodemo después de la crucifixión, gracias a que sus manos fueron dirigidas por ángeles; esa talla habría sido encontrada muy posteriormente por el obispo Gualfredo, quien la colocó en un barco sin tripulación –también conducido por ángeles- que finalmente arribó a Luni, pequeño puerto del Tirreno cercano a La Spezia. Los habitantes de Lucca quisieron apoderarse de la imagen, pero como también querían tenerla los de Luni, resolvieron el diferendo colocándola en una carreta tirada por dos bueyes –uno de cada localidad- los que sin titubeos se dirigieron a Lucca. El “Volto Santo” aún está allí, en la iglesia de San Martín; su estilo muestra que fue ejecutado en el siglo XI y no en el I como se pretende.

[8] Entre varios materiales hagiográficos, ver “La voce di S. Cono”, Bolletino di S. María, S. Franceso e di S. Giuseppe Operaio, Nuova Serie, anno III, numero speciale. Tipografía Cantelmi, Salerno, 1980. De igual manera, Mons. Amabile Federico: *San Cono Cittadino e Protettore di Teggiano e Diocesi*, Edizioni Cantelmi, Salerno, 1971.

[9] A propósito recordar las polémicas desatadas entre científicos a propósito de su tumba vaticana, o las discusiones referidas a la autenticidad de los huesos de Colón y Pizarro.

estilos de vida que hasta entonces los habían caracterizado. Entre otras cosas, los gringos fueron acostumbrando a los lugareños a variar una dieta hasta ahora indefectiblemente carnívora, complementándola con productos de sus cultivos: los tomates, las cebollas, las lechugas y escarolas, los repollos y coliflores, las remolachas, nabos y zanahorias y tantas otras vituallas que la tierra podía proporcionar si se la cultivaba, como por cierto sabían hacer los "gringos"[10] (10). El éxito económico y social de los teggianeses establecidos en Florida, tuvo mucho que ver con esos cambios socioculturales, por más que muchos de ellos también hicieron fortuna en el comercio.

El primer grupo de inmigrantes fue necesariamente reducido y estuvo compuesto por Aloy, Bruno, Casella, Dalto, Morella y Pezzani. Estos armaron la cadena migratoria que en un segundo momento, trajo de Teggiano a Florida a los Carnevale, Carlo, Collaborda, Corrado, Cosentino, Delucca, Dia, Furiatti, Larroca, Mastrángelo, Nicola, Petrini, Rossini, Sansiviero, Uricci; no faltando inclusive aquellos que lucían apellidos españoles, recuerdo del tiempo en que estos dominaron amplias regiones de la Italia del sur, como Moreno o Vázquez.

Seguramente los primeros años los dedicaron al trabajo duro y sin pausa, forma de ganarse un lugar de cierto privilegio en el nuevo medio. Pero en la medida en que la colonia prosperó, necesitó también afianzar su unión y su identidad. Para eso se encomendó en l882, a Blas Aloy y Francisco Dalto (interesa anotar, como indicio tal vez de un cierto grado de integración al país de recibo, que los nombres de pila de los teggianeses siempre adoptan la forma castellana; nunca se menciona en los documentos de la época a Biaggio Aloy o Francesco Dalto por ejemplo) para que viajaran a Italia a fin de traer de allá una imagen de San Cono[11]. Así se hizo y en principio, se la ubicó en la propia casa de Blas Aloy, sin duda uno de los más ricos e influyentes miembros de la colectividad. Pero en el mismo año indicado, se obtuvo de la Intendencia Municipal de Florida la concesión de un predio en el que se construiría la capilla para el santo. Al año siguiente, se organizó la Comisión Administrativa de la Capilla, institución cuya continuidad sigue hasta el presente. La misma ha estado integrada siempre por hombres y todos los que la han compuesto- con escasísimas excepciones- descienden de los primitivos inmigrantes, pues llevan los apellidos que antes se consignan, con las alternancias que cabe esperar. Pronto se levantó una capilla que, pasado el tiempo, sería demolida para dar lugar a la actual, más amplia.

En l885, "los italianos" de Florida decidieron sacar en procesión por primera vez a "su santito" (reproducimos expresiones de la época). Se cuenta que la piedad de los teggianeses provocó las burlas de los habitantes del lugar, no acostumbrados a las expresiones públicas de devoción. Esas befas parecería que resultaron intolerables para el santo, quien esa noche misma, obró su primer milagro uruguayo, todavía vinculado a la especialidad que le había granjeado el reconocimiento unánime en Teggiano, aunque a la inversa: los terremotos. Pues bien, en este suelo en el que por su estructura geológica jamás ha habido temblores, se produjo uno que únicamente dañó la casa de aquella familia que había reído al paso del santo. Naturalmente esos criollos comprendieron que habían sido destinatarios de un aviso divino, por lo que pasaron a ser los más fervientes seguidores del "santito de los italianos", a pesar de la desgracia que éste les había deparado.

Estamos, como indicamos antes, en l885, y parecería que con el relato legendario que resumimos, se quiere aludir al momento en que San Cono comienza a ser aceptado

---

[10] Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte: *El legado de los inmigrantes (II)*, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo, 1969.

[11] Hugo Riva: "San Cono: rasgos biográficos", en *Florida*, Colección Los Departamentos, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo, 1970.

como santo uruguayo. Vale la pena, a este respecto, tener presente que, aunque desde lejanos siglos fue el santo de Teggiano, la estatua suya que se levanta en la plaza Municipio de esa ciudad, fue emplazada en l859, y que se lo declaró Protector de la misma recién en l962. Casi podría afirmarse por lo tanto, que el San Cono de Florida, en cierto modo ha recibido en su segunda patria reconocimientos en algunos aspectos anteriores a los que ha tenido en su hogar natal, ya que para l962, hacía mucho que San Cono era objeto de reconocimiento en todo el Uruguay y también en países vecinos, como lo señalamos.

No está claro, sin embargo, cuándo fue que San Cono resultó relacionado con los aciertos en la lotería y la quiniela. Ello ocurrió seguramente en este siglo, pero se afirmó de manera definitiva hacia los años 30 y 40. El mito incipiente parece haberse consolidado por el hecho de que el 5 de junio de l945 (dos días después de la celebración de San Cono) el premio mayor de la lotería nacional cayó en Florida y el número ganador terminaba en 03. Número por excelencia del santo. Este pasmoso suceso -coincidencia para unos, manifestación palpable de lo sagrado para los demás- se repitió varias veces, a punto tal que la Administración de loterías y quinielas, decidió, desde l950, no aceptar apuestas al 03 en los sorteos próximos al 3 de junio. Pero esto no ha logrado desalentar a los apostadores sanconianos puesto que hay muchos otros números poseedores también de virtud mágica por estar de alguna manera relacionados con las cosas del santo. Así, el 11, por ser ése el siglo en que vivió; el l8 por ser la edad que tenía al morir; el 25 porque habría nacido ese día de setiembre; el 26, por ser el número que le corresponde a la Capilla en el ordenamiento de las casas de la calle en que se levanta; el 71 por el año de canonización en el siglo pasado; el 85 porque en l885 comenzó en Florida su culto público, y así hasta llegarse a un conjunto de números que deja pocos afuera de los que alguna vinculación puede tener con el santo y sus asuntos. A propósito- y más bien para poetizar con un toque fantástico el prosaísmo de la investigación sociocultural- relataré simplemente que el sorteo que se efectuó el 3 de junio de l993, el primer premio correspondió al l08, y ese día se cumplían justamente l08 años de la llegada de San Cono a Florida! En tal ocasión, quien esto escribe había concurrido con sus alumnos de Antropología a observar y registrar el hecho folklórico de la gran procesión y la gran feria[12]; muchas personas, incluidos algunos colegas nos reprocharon sorprendidos que no se nos hubiera ocurrido apostar a ese número.

Esto no debe alarmar demasiado al lector ajeno a utilizar la superstición como método de consolación: hemos entrevistado a muchísimos seguidores de San Cono que han declarado no ser católicos y ni siquiera, algunos, vagamente religiosos o cristianos, e inclusive, también a otros que se han reconocido como ateos; pero con idéntica seguridad, has sostenido ser “sanconistas”. Podrán pues estos curiosos devotos no creer en Dios, ni en la destinación, ni en el Cielo o el Infierno, pero sí en que San Cono favorece en los juegos de azar a los que en él confían. Esta fe tampoco resulta afectada en lo más mínimo si se demuestra que, de acuerdo con el cálculo de probabilidades, los números sanconianos - y particularmente el 03- han resultado mucho menos favorecidos de lo que correspondería. Los mitos, como se sabe, no requieren de confirmaciones objetivas.

Entre aquellos que año a año se imponen la obligación de concurrir a la procesión del santo en Florida, son escasísimos los que conocen de manera somera, lo que fue San Cono o lo que significó en su lugar natal, y eso, de todos modos, parece algo que

[12] Existe una descripción de todo eso hecha casi 30 años atrás por Paulo de Carvalho Neto: “Folklore floridense: contribución (Culto a San Cono)”, publicada en Lima en 1957.

se ubica en un tiempo y en un lugar demasiado remotos por lo que importa muy poco. En este país, el santo no puede cuidar a los suyos de invasiones o terremotos; todo eso, incluido el extrañísimo e inconfirmado temblor floridense que castigó a los burlones de su primera procesión, se sitúa en un tiempo mítico primordial aunque no repetible[13]. Aquí en Florida, San Cono auxilia a sus seguidores en sus problemas de trabajo y salud y también -arriesgándose a invadir los terrenos de San Antonio de Padua- puede hasta conseguir novio a alguna temerosa de quedarse "para vestir santos", precisamente. Pero más allá de tales favores, así como otros cuya importancia no queremos desmerecer, su asunto seguirá siendo la quiniela.

En la lógica de la religiosidad popular, el milagro impetrado supone el ofrecimiento de una paga por su cumplimiento; se establece entonces una relación contractual sinalagmática entre el plano terrenal y el sobrenatural, de manera que para que se cumpla lo que se reclama, hay que dar a cambio algo cuyo valor de algún modo, se estime como equivalente; si por fin el prodigio se concreta, con mucha más razón debe ser pagado ese favor de naturaleza divina. Es por esto que la imagen del santo está literalmente cubierta de joyas y otros objetos valiosos dados por los promesantes; los billetes adheridos al ropaje de la estatua, conforman casi otra vestidura. (Las habladurías propias del pueblo muchas veces se han nutrido de los comentarios malevolentes referidos a que las mujeres de los miembros de la Comisión Administradoras de la Capilla, hacen sus compras con billetes que tienen las perforaciones producidas por los alfileres con que los fijaron al manto de la imagen quienes los donaron).

El hecho de que la Iglesia no tuviera arte ni parte en la conducción del culto a un santo que se tornaba progresivamente más masivo -aparte de autorizar a un sacerdote ordenado que oficiara misas en la Capilla-, de que quedara fuera de su mano la administración de los bienes que se iban acumulando como pago de promesas, provocó primero su desconfianza y después su encono, todo lo cual vino a desembocar en una lucha abierta entre la Iglesia y la Comisión Administradora de la Capilla. Algo así como una pequeña guerra de causa religiosa en un país que se ha preciado de su tolerancia. Hacia l926 se detectan los primeros entredichos entre ambas partes, pero las hostilidades se rompieron abiertamente y con dureza, en 1946[14]. En ese año, el entonces obispo Mons. Miguel Paternain, trató de que los católicos respetuosos de las jerarquías de la Iglesia, se apartaran de la veneración al San Cono popular y tradicional. Para ello colocó otra imagen en la catedral de la ciudad; no obstante, tal santo - al que el pueblo denominó "el impostor"- nunca resultó milagroso: el cumplimiento efectivo de lo solicitado seguía dependiendo del verdadero, del de siempre, del traído por los italianos. Procuró también la Iglesia recambiar la significación del santo, atribuyéndole patronazgo sobre "la juventud"[15], seguramente inspirándose para ello en la temprana edad en que murió, lo cual provoca algunas sorpresas, por cierto. Pero era ya demasiado tarde para que tal idea prendiera en las masas, para las cuales la fuerza mágica del santo residía en su capacidad para decidir los premios de la quiniela, cosa que nada tiene que ver con las edades.

Lo realmente grave empero, fue que ese obispo llegó a pronunciar el anatema para aquellos que osaran ir a la procesión tradicional y no a la que él organizaba también el 3 de junio, con la nueva imagen. En verdad, no consiguió mucho éxito con tal medida: las gentes, evidentemente temían menos quedar fuera de la Iglesia que enaje-

[13] No se trata pues de un 'illo tempore' en el sentido utilizado por Mircea Eliade, en que el hecho inaugural del mito resulta siempre presente a partir de retornos periódicos organizados ritualmente.

[14] "San Cono pasó la mar", artículo firmado por Juan de Lara (seudónimo de Alvaro Fernández Suárez), semanario Marcha, 7 de junio de 1946, Montevideo. Igualmente, "San Cono no tiene cura... pero tiene suerte", artículo de Manuel Flores Mora, publicado también en el semanario Marcha en 1952.

[15] Fr. Contardo Miglioranza y Fr. Emiliano Buffoli: "San Cono, patrono de la juventud", Buenos Aires, 1976.

narse los favores del santo. El obispo pidió además a la policía que prohibiera la procesión y la impidiera si se desobedecía la orden con el uso de la fuerza pública. Por todo eso, desde l957, hubo en Florida dos procesiones por San Cono, ya que prudentemente las autoridades nacionales no quisieron pronunciarse respecto de cuál de ellas era la legítima: si la de la Iglesia, a la que iban unas pocas beatas obedientes, o la otra, a la que concurría cada vez más gente y de lugares más distantes.

La Iglesia había resuelto, entre tanto, ampararse en la justicia civil del Estado - tal vez en vista de que las penalidades sobrenaturales no provocaban temores- alegando que la Constitución de l917, que había consagrado el Estado Laico en el Uruguay, separado de la Iglesia, había acordado a ella el dominio sobre todos los templos católicos del país. El Juez de Primera Instancia rechazó la demanda por entender que la Capilla de San Cono había sido erigida por un grupo de particulares en sus propios medios mucho antes de l917, y que ni la Iglesia ni el Estado hubiera puesto nada para su construcción, por más que el terreno hubiera sido donado por el Municipio. Apelada esa sentencia por la Iglesia, el Tribunal de Apelaciones la confirmó[16]. Y aquí, una vez más, el ala del misterio volvió a azotar la realidad: en el sorteo de la lotería del día en que se dio el fallo confirmatorio de los derechos de la Comisión Administradora de la Capilla de san Cono, ¡el primer premio terminó en 03!. "El Heraldo", diario floridense, tituló el ejemplar de esa fecha, 4 de junio de l952: "¡Se cayó la estantería: los curas perdieron el pleito y salió el 03!".

Vale la pena que hagamos una pequeña disgresión: "El Heraldo" ha sido, y es, un órgano de prensa fuertemente inspirado en las ideas laicistas e inclusive anticlericales, distintivas del pensamiento de los que siguieron desde un principio al gran reformador del Uruguay moderno: José Batlle y Ordóñez. Por eso, el equipo de redacción del diario no perdía ocasión de mofarse de la Iglesia a propósito de la ventaja creciente que el culto popular de San Cono tomaba respecto del propio del catolicismo oficial, así como de los desesperados afanes de la misma por apoderarse de su feligresía y -por qué no- de su tesoro. Al mismo tiempo, sin embargo, como ese conjunto de periodistas sostenía también una actitud despreciativa frente a todo lo que se mostrase como inaceptable creencia vulgar indigna de respeto, así como de la manipulación que de la misma pudiera hacerse, tampoco se embanderaba en una defensa a ultranza del sanconismo. Constituye un capítulo aún no escrito sobre la lucha de las idea en el Uruguay contemporáneo, el análisis de lo publicado durante años por "El Heraldo" sobre todas estas cuestiones. En especial, las tituladas "Apostillas Sanconinas", debidas por mucho tiempo a la pluma mordaz de Francisco Guichón. Por supuesto, como fue habitual en las corrientes críticas respecto de la región, surgidas del liberalismo avanzado y de la izquierda desde las primeras décadas de este siglo, se enfatizaba la hipocresía y la falta de piedad auténtica por parte de los feligreses -y mucho más de los propios sacerdotes- de aquello que era entendido como el cultivo de los valores distintivos de la honestidad cristiana; esta era sobreentendida en su sentido erótico. Así, "El Heraldo" no dejaba de levantar su dedo admonitor por la década de los años 40, señalando que en la procesión de San Cono, se veían "chicas en pantalones".

La disputa teológica-político-económica entre la Iglesia y la Comisión Administradora, se resolvió de una manera muy especial, que corresponde a la aplicación de valores propios de los descendientes de los inmigrantes, para los cuales el santo era por siempre suyo y de nadie más. La Iglesia, finalmente, dando muestras de tacto, alejó al obispo recalcitrante en 1960 y nombró a otro que tenía fama de buen negociador y que

[16] Las "Sentencias que reconocen la propiedad de esta Capilla a favor de la comisión Administradora", fueron publicadas por la misma Comisión en Florida, Talleres Gráficos GADI, en 1963.

además, era italiano: Mons. Humberto Tonna. Este mismo ha contado que lo primero que hizo al asumir el obispado, fue dirigirse a la Capilla de San Cono para hablar con los miembros de su Comisión Administradora, presidida entonces por Francisco Morella, al que le dijo: "Soy gringo como ustedes y nos vamos a entender"[17], dando por sentado que el común origen hacía que se manejaran ambas partes con supuestos conocidos. El acuerdo, rápidamente logrado, refleja el sentido de practicidad tan característico de la Italia meridional y de tantos de sus hijos establecidos en el extranjero; la Iglesia se comprometía a designar un párroco para la Capilla de San Cono; lo que se recaudara en ella por misas, bautismos, casamientos, funerales, sería para beneficio de la Iglesia; lo que la Comisión recibiera como ofrendas de los fieles al santo, sería administrado por ésta sin injerencia de la Iglesia. Se liquidó así aquel peculiar cisma y San Cono pudo entrar otra vez dentro del sistema ritual oficial. Hasta ahora, el pacto ha funcionado de maravillas; volvió a haber una sola procesión que, además, pasa pro la casa obispal; el obispo -si no va en la procesión- sale al balcón a cumplimentar al santo, quien -mediante una calculada maniobra de los que cargan sus andas- se inclina ligeramente correspondiendo al saludo de Monseñor. Pero además, desapareció de su nicho en la catedral floridense el otro San Cono, "el impostor", el inepto para influir en la suerte.

Como San Cono ha terminado por ser el gran santo criollo -a despecho de que otros emigrantes teggianenses lo hayan llevado también a Brooklyn, al Canadá, a Australia, a Venezuela, abundan en su museo las ofrendas de los héroes deportivos uruguayos. Allí se ven algunas camisetas que el día del triunfo en la final contra Brasil llevaron algunos de los campeones mundiales de fútbol de 1950, y por supuesto, muchas más de campeonatos diversos internacionales o nacionales; varias bicicletas con que se ha ganado la Vuelta Ciclista del Uruguay; los guantes con que algunos boxeadores obtuvieron victorias que juzgaron importantes; motocicletas retorcidas por accidentes en los que sus conductores salvaron la vida; multiplicidad de trajes de novia -de aquellas que gracias al santo consiguieron casar (y cazar) a prometidos irresolutos- y que como ejercicio de caridad se prestan a las pobres que no tienen dinero para comprase uno; montañas de anillos y de alianzas matrimoniales, de relojes tanto valiosos como ordinarios, de collares, ajorcas, aretes, monedas de muchos países, etc., etc.. Hay varias vitrinas en las que se acumulan objetos de oro, y todo eso, fuera de las alhajas más vistosas y caras que se han adherido al manto del santo; las pulseras que llenan sus brazos, los collares de pedrería y perlas que se amontonan en torno a su cuello. También abundan las ofrendas sin valor crematístico pero que han tenido considerable importancia sentimental para quienes decidieron donarlas, lo que conforma un heterogéneo conjunto de rarezas, entre los cuales destaca un tapiz que representa la Casa Blanca de Washington flanqueada por las efigies de Lincoln y de Kennedy, seguramente recuerdo de un emigrado a los EEUU que es posible que haya conseguido la visa gracias al santo…

Es obvio que la riqueza acumulada en el museo de la Capilla terminaría por despertar la codicia de algunos cacos dispuestos a desafiar la ira del santo. Un buen día se produjo lo que era previsible y que exageradamente se calificó como "el robo del siglo" (en Florida, naturalmente), resultando vaciadas las vitrinas de las joyas que contenían. Después la policía recuperó algo, pero aún así, se afirma que la pasmosa magnificencia actual es nada frente a lo que fue ese depósito de ofrendas antes del saqueo. Como es de imaginar, también se cuenta que los ladrones aprehendidos, no

[17] Mons. Dr. Humberto Tonna: "Carta – San Cono: Hace 100 años llegó su imagen a Florida", folleto publicado sin indicación de editorial en Florida en 1985.

sólo han sufrido la penalidad impuesta por la justicia, sino oscuros y terribles males derivados de su sacrilegio.

El acriollamiento de San Cono se aprecia por doquier en el Uruguay pues en cualquier lugar hay alguna casa de comercio -tienda, almacén, bar, restaurante, verdulería, carnicería, panadería, talleres variados, etc.- denominada "San Cono". Son muchísimos los varones que llevan el nombre de Cono, entre los cuales han destacado en actividades como el deporte o la política, lo que ayuda más aún a la difusión del nombre; un Intendente Municipal de la propia Florida ha tenido ese nombre. Bastante menos común aunque también utilizada, es la variante femenina Cona[18].

La fiesta del 3 de junio, por caer en el invierno austral, a veces coincide con días tormentosos e inclementes, no obstante los fieles de San Cono afirman que si ese día llueve, la lluvia habrá seguramente de cesar a la hora de la procesión. En la ocasión se congregan en Florida miles de personas llegadas de todo el país y de los países vecinos, lo que permite el éxito de la feria que se extiende por muchísimas cuadras, a pesar de que los feriantes indefectiblemente sostengan que las ventas fueron mejores en años anteriores. Toda la ciudad vive para ese día en que se ve totalmente colmada de vehículos y personas. Hace ya varios años que el Gobierno Departamental decreta feriado el 3 de junio. Y esa inmensa fiesta, hace mucho que dejó de ser una celebración religiosa propia de los italianos inmigrantes. Son escasos los descendientes de aquellos que trajeron al santo -incluidos los que han integrado la Comisión Administradora de la Capilla- que hayan ido a Teggiano. Un obispo de Florida fue recién en l992. Muchos de los devotos no tienen idea del origen del santo; descendientes de inmigrantes de otros orígenes, también lo han adoptado como propio: valga apenas el ejemplo de que para la última fiesta, de uno solo de los muchos clubes gallegos de Montevideo, se fletaron cerca de 30 omnibuses para llevar a los que querían participar en la procesión.

El acriollamiento del santo, ya lo hemos dicho, está directamente vinculado con el cambio de su significación, ajustándose al sentido de la religiosidad popular propio del pragmatismo corriente. Por cierto que no se descarta que algunos fieles se preocupen por la destinación de su alma y esperen que el santo abogue por su salvación, pero los más, apuntan sus ruegos a solucionar mediante el dinero conseguido con las apuestas que el santo puede dirigir, acuciantes problemas cotidianos que no pueden ser resueltos por medios racionales; y cuando ello no ocurre, la esperanza puesta en el milagro pedido, opera como medio cuya eficacia, aunque puramente simbólica, es igualmente reconfortante. El ya citado obispo Tonna lo dijo "…el santo se las ingenia para favorecer a su clientela…".La utilización del término "clientela", que alude a la comercialidad del trato antes que a su contenido místico, como es evidente, constituye para un antropólogo interesado en los valores sociales y su transformación, una "gaffe" por demás significativa para el entendimiento profundo de esos valores con referencia a la religiosidad popular. Es algo que, ciertamente, va mucho más allá de las anécdotas sanconianas; pero esta no es la ocasión de envolvernos en tales disquisiciones teóricas.

Los inmigrantes procedentes de Satriano, en la Basilicata, que trajeron al Uruguay a San Rocco, llegaron en l947. Sin temor a equivocarnos podemos por lo tanto decir que estos italianos han compuesto el último remanente de una corriente migratoria que tanto contribuyó a la conformación del Uruguay de hoy. San Rocco -como se le sigue llamando, sin castellanizar su nombre a Roque- no es en realidad un santo italiano; tiene sin embargo un enraizamiento en la península y por eso son muchos los pueblos que lo tienen como patrono. En esto se distingue netamente de San Cono que es únicamente patrono de Teggiano. Por eso mismo, este San Rocco, el satrianense, es,

[18] W. Jiménez Casco, op. Cit.

por lo menos, el segundo que llega a Uruguay: hacia l870, la colectividad de labradores italianos establecida en la zona de granjas próxima a la ciudad de Carmelo, en el Dpto. de Colonia, ya había inaugurado una capilla para San Roque en pleno medio rural, la cual, remozada tiempo después, permite que hasta el presente los fieles del contorno realicen una procesión anual[19].

Por la época en que llegaron los inmigrantes satrianenses han presentado un perfil muy particular, en el que son notorios los cambios que se habían ido operando en su sistema de valores tradicionales, tal como ocurrió en muchos otros lados de Italia con el campesinado, después de las conmociones que supuso el período fascista y la Segunda Guerra Mundial[20]. Su ethos ha mostrado mezcladas tendencias conservadoras y renovadoras; el afán de integrarse de manera rápida y sin rispideces a la sociedad receptora y a la vez, reivindicar orgullosamente la comarca de origen. Es preciso aclarar que la idea de pertenencia, apunta primero siempre a la comarca y luego a la provincia, antes que al país; esto no ocurre solamente con los satrianenses sino con los campesinos italianos migrantes en general. Es posible que lo que ahora podemos observar en los satrianenses, reproduzca lo que caracterizó a los inmigrantes campesinos del sur llegados en épocas anteriores al Plata. Por eso, nos proporcionan un ejemplo casi de laboratorio sociocultural, que permite apreciar cómo se va cumpliendo la acomodación al nuevo medio y también, cómo los descendientes de los inmigrantes continúan las tradiciones de sus mayores o las dejan de lado[21].

Este San Rocco, más que objeto de celo religioso, ha sido el emblema del lugar de procedencia. Y esa procedencia, ese origen, supone una cualidad a la que se asignan virtudes más o menos mitificadas[22]. Pero aparte de esa referencia, los satrianenses han ido perdiendo el uso del dialecto local -no la lengua italiana, ya que muchos de ellos no la manejaban- el que ya no es hablado por sus hijos nacidos aquí. Se ha ido perdiendo también la culinaria local, que aunque no sea demasiado variada ni singular, ha cedido rápidamente su lugar a la comida uruguaya, o mejor aún, a la versión uruguaya de las comidas italianas introducidas por inmigrantes arribados el siglo pasado. La música regional es, cada vez más, una rareza que se escucha únicamente -y siempre entreverada con todo lo que esté de moda- durante la fiesta del santo.

La propia fiesta de este santo, también ha ido cambiando; por lo menos, y desde un principio, en su momento se hacía en Italia en el verano, pero como al cambiar de hemisferio las estaciones resultan invertidas, a fin de no hacerla aquí en la época de mayor frío -lo que si ocurre con el San Roque de Carmelo- se trasladó para el primer domingo de diciembre.

El grupo satrianense ha mantenido una unidad considerablemente sólida, a pesar de no haber existido nunca el afán de autoexcluirse o de desalentar los matrimonios con gentes de otras partes; sienten además, que la cultura popular del Uruguay no difiere tanto de la suya y que no es una barrera para su integración. Parecería que hay que buscar la razón del sostén de su unión, en el hecho de que la mayoría de los satrianenses se han dedicado a la misma actividad económica, la que por otra parte, les ha resultado por demás exitosa: la venta de verduras y frutas en ferias vecinales. En esta tarea, por cierto, queda algo del pasado campesino: por lo menos el comercio se

---

[19] Gianni Marocco: *Gli italiani in Uruguay*, ed. Franco Angeli, Milán, 1986. Ver igualmente C. Zubillaga, op. Cit.

[20] Feliks Gross: "Contadini, rocche e contrade della Ciociaria", (Studio sul mutamento dagli obiettivi colletivi agli obiettivi individuali); Istituto di Statistica e Ricerca Sociale 'C. Gini', Università degli Studi di Roma, 1973.

[21] D. Vidart y R. Pi Hugarte, op. Cit.

[22] Peppitto Guarino: "I Lucani nel Mondo", edición del autor sin indicación de lugar, publicada probablemente en 1970.

hace con los productos de la tierra y éstos, son conocidos y apreciados como solamente puede hacerlo un labriego.

El símbolo más relevante de la unidad del grupo, ha sido el santo. Antes de dos décadas de su arribo a Uruguay, se hace traer una réplica de la imagen del patrono de Satriano; y en 1964, se la instala en una capilla dedicada a otros santos también venidos de Italia - San Gerardo y San Demetrio- situada en la zona viñatera de Melilla, en las afueras de Montevideo, que igualmente habían sido traídos por inmigrantes de origen campesino. El club social que agrupa a los satrianenses, en cambio, se funda un poco más tarde: en l970[23]. Luego, la generosidad, la devoción y el orgullo local de algunas personas- y principalmente de Gelsomina Pascale, que fue la que aportó la mayor cantidad del dinero necesario- permitieron que en un predio de 4 hectáreas situado en Villa García, a 22 km. de Montevideo, se levantase la capilla propia de San Rocco.

Si se observa la procesión de este santo cuando se lleva a cabo en ese lugar, en medio del campo, donde las mujeres llevan unos pesados adornos hechos con velas y flores llamados "centas" sobre sus cabezas como acto de devoción; si se aprecia el estilo de la imagen del santo y las andas en que es llevado, así como la manera en que son cargadas y el hecho de que se pague por ello; y también la música que ejecuta la banda contratada así como la que toca algún viejo bandoneonista que revive canciones "de allá", se puede tener la sensación de que se está ante un ejemplo perfecto de transferencia cultural sin cambio alguno[24]. Empero la realidad es otra y esas similitudes son apenas formales. Los jóvenes, que antes de la procesión se resisten a bailar tarantelas u otras danzas populares italianas -que sí son disfrutadas por los mayores- no quieren durante la procesión cesar de bailar cumbias y rocks. Las comidas típicas, transportadas desde las casas, aunque a veces se preparan en el lugar y regadas con vinos caseros, deben competir -y desventajosamente- con el asado criollo hecho de manera profesional y con las bebidas industriales

Estos desencuentros hacen que los jóvenes, los descendientes de los satrianenses que ya se sienten uruguayos plenos -aparte de serlo legalmente- año a año se alejen más y más de esta celebración que para muchos de los de la vieja generación, la de los inmigrantes, constituye la única ocasión en que vuelven a encontrarse con otros paisanos. La fiesta de San Rocco, con todo el encanto que ofrece con su procesión de tipo rural, muestra un claro aire decadente. Casi es posible presagiar que permanecerá apenas el tiempo que consiga sostenerla la generación inmigrante, ya considerablemente envejecida.

Este santo, al contrario de San Cono, no ha conseguido despertar la veneración que distingue a éste. Acaso ello se deba a que San Rocco aparece como intercesor en asuntos de salud, y en esto, enfrenta rivalidades muy poderosas: por el lado práctico, una salud pública aceptablemente eficaz; de la parte del sistema simbólico, la competencia con otros santos y vírgenes populares, pero sobre todo, la imparable acción proselitista de los neopentecostales con sus "empresas de curación divina".

El estudio del proceso de inserción en el universo mágico-religioso uruguayo de estos dos santos llegados de la región de la antigua Lucania, así como de los mecanismos de asimilación de quienes los trajeron, no sólo permite penetrar de manera comprensiva en las característica mentales, morales, y -obviamente- culturales de esos inmigrantes de la Italia meridional, sino que también hace que pueda comprenderse la

---

[23] "20 años de Colectividad Satrianese (sic) 'San Rocco'", publicación de la Colectividad, Montevideo, 1984.

[24] Ejemplos de todo lo señalado correspondientes a Italia, pueden verse en Paolo Apolito: "Tradizioni popolari", publicado en el libro colectivo *Il Cilento – Tesoro della Campania,* ed. Stagioni d'Italia, Napoli, 1992.

esencia misma de la religiosidad popular, esto es, la persistente búsqueda del pequeño milagro cotidiano.

Post scriptum (mayo de 1995)

Gracias a la generosidad y al afán investigativo de la Prof. Rosa M. Grillo, me fue posible conocer los lugares de donde partieron los emigrantes que llevaron con ellos al Uruguay a los santos Cono y Rocco.

Pocas veces, es verdad, un investigador se hace una idea precisa de cómo son los sitios de origen de los inmigrantes objeto de sus estudios. En demasiadas ocasiones, sin duda, tiende a imaginarlos de manera por demás negativa, acaso por la influencia inconsciente que en él han provocado los relatos de los dramas insitos en la decisión de emigrar. Por otra parte, poca información se encuentra por lo general respecto de la geografía de esos lugares: ya se sabe que siendo Italia tan rica en bellezas naturales y obras de trascendencia histórica acumuladas a través de los siglos, los paisajes urbanos y rurales de los pueblos y aldeas de esta parte del sur, no parecen haber entusiasmado a los que componen las guías de turismo y las postales que tratan de difundir lo memorables de tantas partes. Las fotografías que los inmigrantes pueden conservar, o las que han recibido de sus parientes y amigos que quedaron en el pago natal, por lo común son simplemente retratos, o se centran en la reproducción de escenas familiares en las que quedan ausentes los elementos del entorno. Creo, porque a mí me ha pasado, que todo investigador de los fenómenos de inmigración, genera la impresión de que cuando inquiere a sus informantes respecto de cómo son sus lugares de origen, éstos ponderan en demasía sus hermosuras. Esto inevitablemente lo lleva a pensar que asiste a la explicitación de un mecanismo compensatorio que procura aplacar los amargos recuerdos de pobreza y opresión que los obligaron a dejar para siempre esos ámbitos que pintan de manera tan envidiable. Sin embargo, al haber podido conocer directamente a Teggiano y Satriano, me he convencido no sólo de que los hijos de estos pueblos no exageraban nada, sino que más bien, se habían quedado cortos en sus alabanciosas descripciones.

No soy capaz de definir si Teggiano me impresionó más por la importancia de su enclave, o por las abundantes muestras de su antigua grandeza. Al arribar, es ya suficientemente impactante ver descollar en medio de la amplia planicie del Valle del Diano, el tronco cónico que sostiene en su cima la pequeña ciudad. Desde lo alto, se domina un vastísimo panorama de variados tonos de verde, salpicado de reducidos pueblitos. El valle se extiende de norte a sur y por él corre el río Tanagro, hoy canalizado, cuyo nombre nos recuerda que en la Antigüedad, esta fue zona de colonización beocia. Hacia el oeste, se eleva la mole colosal del Monte Cervati, que supera los 1800 metros; por el este, son los Monti della Maddalena los que cierran el plano, en el que resalta hacia esa parte cercana, la densa edificación de Sala Consilina, el núcleo urbano más importante de la región, por lo que se especula que puede llegar a ser la cabeza de una nueva provincia.

La edificación de Teggiano no es, en su mayor parte, medieval; pero sí lo es su estructura urbanística global, con sus barrios de callejas estrechas y retorcidas. Casi en cada recodo se encuentra una iglesita; su cantidad resulta increíble y su tamaño también pues algunas son diminutas. Han sido levantadas, o reconstruidas, en épocas diversas y en muchas de ellas hay obras de arte rescatables, aunque desgraciadamente con demasiada frecuencia muestran serios deterioros. En el conjunto, sobresale el castillo, que habiendo sido remozado en época moderna, sigue y recompone las defensas

del período feudal. Hoy, en su gran sala - recientemente refaccionada- sesiona el consejo municipal, además de servir de auditorio para conciertos.

Teggiano tiene una plaza que se prolonga formando su calle principal, “la vía Roma”. Ese espacio está presidido por la estatua de Cono, su santo patrono, colocado sobre una alta base con aspecto de obelisco. Allí se concentra la tenue vida comercial y social local. Por cierto que todo ese ambiente respira un peculiar encanto: antes del mediodía, las mesas de los cafés que allí hay y que se colocan en las veredas, acogen a señores maduros, correctamente vestidos de traje y de sombrero, que mientras toman sus aperitivos favoritos leen y comentan las noticias de los diarios de las urbes cercanas; el visitante tiene la impresión de asistir a una escena que podría situarse varias décadas atrás, por más que el anacronismo es desmentido por la presencia de automóviles de ultimo modelo.

Hacia un lado de la columna de San Cono, sobre una calle lateral, hay un modesto monumento rematado por un ángel, donado por los teggianenses emigrados a Florida “Uraguay” (sic), en homenaje a su ciudad natal y a su santo.

Al llegar, por un momento temimos haber cometido alguna inexplicable imprudencia cuando, al preguntarle a la encargada de un bazar enfrentado a la estatua del santo por la ubicación de la iglesia que guarda sus restos, se echó enseguida a llorar. Sin embargo, entendimos prontamente que su emoción respondía sólo a la intensidad de su piedad, sacudida porque pocos días atrás, unos ladrones - que naturalmente, se aseguraba enfáticamente no podían ser de allí - habían robado unos angelotes de plata que decoraban el altar que contiene la urna con los huesos de Cono. Por eso, la iglesia permanecía firmemente cerrada con llave, por más que tal medida resultase ya por completo inútil. Nuestro interés, el hecho de que viniéramos a Teggiano especialmente para conocer la iglesia de San Cono, la circunstancia de que fuéramos profesores universitarios y que yo viniera nada menos que de “Uraguay”, provocó una cierta conmoción en el ambiente local. La iglesia entonces fue abierta especialmente para nosotros, lo que también resultó aprovechado por un par de beatas que al parecer estaban al acecho para ver de qué manera podían hacer sus oraciones ante el santo milagroso.

Esta iglesia, denominada Santa María Maggiore, está situada en un lugar central pero queda apretada por las calles angostas; es de construcción reciente y no presenta mayores atractivos arquitectónicos, aunque se han integrado a su estructura viejas columnas con valiosos capiteles medievales. Posee además, algunos estupendos ejemplos del arte escultórico de aquellos siglos oscuros: un magnífico púlpito de 1271 y cuatro tumbas de caballeros que vivieron en el siglo XIV, todo excelentemente conservado. Estas obras podrían sin desmedro alguno, figurar en la mejor galería de antigüedades de Europa.

A un lado de esa iglesia, existe una especie de tienda-museo, donde se almacenan fotografías de distintas fiestas del santo, en Teggiano y en otros sitios; banderas de los países en los que es venerado el Santo; cuadros y cromos de factura convencional con la representación de sus milagros clásicos -no hay allí referencias a su capacidad para inducir los aciertos en la lotería y quiniela-; ropas que se utilizan en las procesiones; muchos exvotos. Nada parecido, con todo, al tesoro de Florida. También se venden en esa casa cuadros, estampas, estatuillas, medallas del santo, así como libros y folletos sobre su historia - o su leyenda, en fin- y sus prodigios. Llaman la atención las grandes fotografías que muestran la calle principal de Teggiano repleta de complicados adornos luminosos de sorprendente imaginación, bajo los que pasa la procesión, necesariamente nocturna. Para dar una idea de esto, se requieren las imágenes, pero a fin de aproximar una idea de la fantástica elaboración de tales adornos luminosos, digamos solamente que en alguno de los años pasados se ha llegado a figurar con luces a la vista de la célebre Piazza di Spagna de Roma (!!).

También la documentación gráfica allí reunida nos muestra que la procesión se complementa con desfiles de conjuntos folklóricos y competencias ciclísticas. En todo esto, es notoria además la diferencia con lo que tiene lugar en Florida cuando se homenajea a San Cono todos los 3 de junio.

Un vistazo a la guía telefónica local nos ha indicado que en Teggiano y en la vecina localidad de Prato, al pie del cerro, el nombre masculino de "Cono", se utiliza con profusión. Pero a la vez, puede comprobarse que la fama de tal designación no se extiende a otros pueblos, ni siquiera a los más cercanos. Se nos dijo que en Calabria, se emplea el femenino "Cona", pero allí, en el propio lugar del santo, no. Todo esto nos hizo pensar nuevamente en la diversa significación del santo en ambos mundos: en Teggiano, es el patrono de un sitio delimitado; en Florida, el protector de un bien abstracto -y además elusivo- como es la suerte, por lo que puede ser reverenciado por cualquiera que se sienta depositario de su poder milagroso y no sólo por los del pueblo en el que se encuentra su imagen.

Surgen además otras reflexiones: el Teggiano que apreciamos hoy, obviamente no es el del siglo en el que según se cuenta, vivió Cono. Prácticamente, nada queda en la actualidad del siglo XI, y si bien la ciudad puede haber tenido entonces una estructura parecida a la actual, sus calles y sus construcciones debieron tener otra apariencia a la actual, sus calles y sus construcciones debieron tener otra apariencia; todo el ámbito circundante, toda la comarca debió ser muy diferente. El aislamiento propio de esa época respecto de todo lo que se situara fuera del Valle del Diano, seguramente condicionó la vida de esta población, aparte de las amenazas de invasiones, siempre posibles.

Estas circunstancias están íntimamente relacionadas con lo que el santo representó para sus paisanos, así como la idea de entidad protectora que de él se llevaron los emigrantes.

Considero necesario agregar que en Teggiano, todos los que nos trataron, sin excepción, insistían en darnos algo - literatura sobre el santo y sobre la ciudad, vistas de la misma y de su entorno - que materializaran nuestros recuerdos del lugar. Y también, en convidarnos con los licores y las especialidades gastronómicas locales. Un clima de conmovedora cordialidad nos envolvió de continuo. Esos gestos, es natural, quedan firmemente estampados en la evocación. Pero también el hecho de que Teggiano - al igual que tantos otros lugares de la provincia de Salerno- es uno de esos extraños rincones del orbe en los cuales una fotografía disparada al acaso hacia cualquier parte, resultará siempre una obra de arte

* * *

Satriano di Lucania no se encuentra actualmente lejos de Teggiano, aunque en tiempos de camino de herradura y sendas que había que transitar a pie, la distancia debió pesar de manera considerable. De hecho, no parece que haya habido relación entre estas poblaciones. Satriano en estos días corresponde a la provincia de la Basilicata; se ubica en una región de serranías relativamente suaves y considerablemente fértil. Es un pueblo bastante más chico que Teggiano, más vinculado además con el espacio rural circundante. Es, por supuesto, un pueblo antiguo, como todos los que se encuentran en esa región y las obras de defensa que han sobrevivido, les dan ahora un aire muy atractivo para quien los aprecie con ojos de turista. Satriano, pues, por las necesidades de defensa que se impusieron en el medioevo, ocupa una altura. Hacia el norte, a poca distancia, se alcanza a divisar la Torre di Satriano, aldea en que pertenece un ruinoso baluarte antiguo. Pero el propio Satriano tuvo su castillo que un terremoto derrumbó en años recientes y que no se reconstruyó; es claro que aquí no había un

santo especializado en impedir los efectos de los sacudimientos del suelo. Tal temblor de tierra, que tiró abajo la mayoría de las casas, respetó, con todo, el campanario de la iglesia de San Rocco, el cual, aunque antiguo, no tiene mayor valor arquitectónico.

Por eso, hay allí muchas construcciones recientes, lo que hace que los satrianenses que viven en Uruguay y que viajan a su pueblo con relativa asiduidad - es comprensible que por tratarse de una migración bastante cercana en el tiempo se conserven lazos de parentesco y amistad con gente del lugar- entiendan que es un elogiable rasgo de modernidad. El verdor del campo circundante obliga a pensar que no fue lo mezquino de la tierra lo que impulsó la emigración, sino, seguramente, el tipo de relaciones sociales predominantes.

No tiene pues el pueblo nada suficientemente destacado, y no parece haber una actividad local demasiado intensa. La facilitación que las actuales vías de comunicación -excelentes- permiten, hace que los lugareños mantengan relaciones laborales y de estudio con las ciudades mayores próximas, en especial, con Potenza. Por supuesto, hay siempre una buena correspondencia con los establecidos en Uruguay y el municipio local proporciona los medios para que todos los años se sortee entre los satrianenses de Montevideo, un pasaje aéreo que les permita hacer una visita a su comarca natal.

Por eso, el conocimiento de que ha llegado alguien que viene de Uruguay, mueve enseguida las referencias a los parientes y amigos, y hasta se exhiben las cartas y las fotografías últimamente recibidas. Parecería que se valorara más la asociación civil que nuclea la colectividad satrianense, que la obra religiosa que ha colocado en Villa García a San Rocco. En el propio pueblo no se nota que haya demasiada devoción por el santo, aunque siempre sea un referente simbólico del lugar.

También aquí se multiplicaron las muestras de aprecio y simpatía, traducidas, al despedirnos, en la insistencia de que lleváramos algunos embutidos caseros ya que de esa calidad, se nos decía, no los íbamos a encontrar en otra parte. Y era verdad.

La mitología y la identidad nacional en el teatro uruguayo

Lic.Luis Vidal Giorgi
Octubre de 1999

Dentro del imaginario en el cual abreva, reproduce y nutre la creación artística, encontramos como componente fundamental, los mitos. A modo de introducción y para merodear el tema, rescatemos algunos sentidos y funciones del mito. Por un lado, se le utiliza comúnmente como lo que no es real o verdadero, en tanto tiene una existencia ideal o idealizada, entendiendo esta dimensión como estilización o deformación de la realidad. Por otro lado en un sentido más erudito, el mito es una leyenda-es lo que se puede leer, ya sea en el cielo o en la memoria-pues está constituído de palabras y hace referencia a los tiempos originarios; así el poder de la palabra y origen de todas las cosas se condensan en la frase bíblica, madre de todos los mitos monoteístas: "En el principio era el verbo".

Asimismo desde una interpretación más crítica del mito, como la de Roland Barthes, el mito siempre busca naturalizar lo histórico, por lo que su explicación y contenido se torna fuera del devenir humano, y por ende irrefutable. Y aunque no hay nada más discutido y discutible que nuestra identidad nacional -hasta no hace mucho se polemizaba sobre si éramos orientales o uruguayos- tal vez la misma identidad nacional se presente como un mito, por lo menos en el otro sentido, en que no tiene una existencia real, en tanto la identidad como creación cultural que es, se encuentra desgarrada por la tensión paradojal entre lo que permanece -y queremos identificar y mantener- y lo que cambia. Así podemos establecer que la identidad es variable y múltiple, más allá de los elementos estables y comunes. Y lo que es seguro, que para acrecentar esos elementos constituyentes, necesitamos los mitos, buscando la sensación de estar religados y conformar una comunidad (ese es el fondo religioso

Ponencia presentada al Encuentro sobre Creación e Imaginario en el Cono Sur, realizada en Montevideo en el Paseo de la Matriz.

del mito) y por otro lado el compartir la creencia en un origen común y vivenciarlo como un tiempo detenido, cristalizado, libre de toda contingencia histórica, étnica o clasista.

Por esto mismo no es el mito en sí lo que construye la identidad, sino como lo dice la acepción leyenda o sea lo que se lee, son las distintas lecturas que se realizan desde los grupos que constituyen la comunidad. Así Artigas podrá ser el Padre eterno y quedar inmortalizado en su imagen de bronce hueco o ser el libertador gaucho de los desclasados e inspirador latinoamericanista. Tanto los militares con su reivindicación de Artigas como el primer soldado o el movimiento guerrillero tupamaro que en un texto dicen sobre su fundador fallecido: "Sendic en algún lugar te esperan Artigas y el Che", intentan impregnarse del aura mítica del héroe.

El mito está fijo en el pasado pero sus lecturas se orientan hacia el futuro. Sus lecturas pretenden la unidad pero al no lograr la unanimidad se presentan como fragmentarias, establecen y reformulan alianzas, por lo que podemos afirmar que la identidad tampoco está coagulada en el pasado. La identidad siempre está en tránsito, en construcción.

El teatro nacional en busca de sí mismo

Luego de esta breve introducción, vamos a referirnos a las peculiaridades del teatro como ámbito de interés para una investigación sobre la identidad.

Por un lado el teatro aparece en nuestro país desde su vida independiente de estado-nación como espejo de la comunidad y sus interrogantes; en ese entonces esta función del arte dramático era casi universal en las naciones que existían como tales, pero como en nuestro medio el cine ha conocido un escaso desarrollo, al no tener competencia el teatro continuó cumpliendo ese papel testimonial y difusor con especial potencia, generando un movimiento único en Latinoamerica. Aunque al respecto debemos señalar la estrecha relación evolutiva con el teatro en Buenos Aires, por lo que casi podría hablarse de teatro regional rioplatense al menos hasta los años 50. Para rubricar esta afirmación recordemos que tenemos un origen común en los Hermanos Podestá con su circo criollo y que nuestro principal dramaturgo, Florencio Sánchez, desarrolló su carrera en la otra orilla del Plata.

Las posibles áreas temáticas para investigar la identidad nacional en la expresión teatral serían:

1) El teatro de personajes históricos que conforman nuestro imaginario como referente

Dentro de las obras dramáticas de esta área, encontramos como ejemplos las basadas en las biografías de los caudillos vinculados a lo político-militar en el siglo XIX como Fructuoso Rivera, Leandro Gomez o el propio Artigas. Pero también figuras de relevancia por su obra intelectual como es el caso de José Pedro Varela y su reforma educativa. Luego tenemos las obras que se refieren a la vida de artistas destacados como Delmira Agustini (es la que tiene más obras en su haber, cuatro); Horacio Quiroga; Juan Manuel Blanes; Carlos Gardel. Quienes incluso con su propia obra contribuyeron a la conciencia de lo nacional.

Dos autores teatrales se destacan por su preocupación en torno a estas personalidades, ellos son: Milton Schinca y Victor Manuel Leites.

2) El teatro basado en personajes de tipos sociales representativos

Partiendo del gaucho y el inmigrante para llegar contemporaneamente al oficinista y el marginal.

En esta área también incluímos el teatro que retoma aspectos de la cultura popular, ya sean creencias folclóricas, cuadros de costumbres o expresiones artísticas populares como la murga.

Destacamos como dramaturgos a Mauricio Rosencoff y Jacobo Lagsner.

También existió un desarrollo en los años cincuenta del llamado Teatro Negro que además de reivindicar el aporte étnico-racial de la comunidad afrouruguaya rescata aspectos de su folclore, como por ejemplo la obra basada en la leyenda "El negrito del pastoreo", escrita por Andrés Castillo.

3) El teatro donde los personajes en forma latente o manifiesta cuestionan la tradición y el ser nacional

Sería el caso de la dramaturgia de Carlos Maggi y su crítica al quietismo o las obras donde la critica se presenta como un conflicto generacional en los dramaturgos de los ochenta (Aunchain, Rivero, Rodríguez).

Los ecos de la escena

Tomando como punto de partida esta clasificación señalaremos algunos ejemplos, no tanto por el contenido de las obras, sino por sus valoraciones o repercusiones en los que opera el imaginario nacional.

Dentro de nuestra tradición histórica y cultural aparece el tema de la lucha de divisas que identifican a los partidos colorado y blanco. Sin embargo la principal referencia es una crítica a las luchas fraticidas en una de las mayores obras del tratro nacional escrita a principios del siglo XX, recordemos que la última guerra civil fue en 1904 para que valoremos su repercusión, su título es el "León ciego" de Ernesto Herrera. No encontramos contemporáneas expresiones de esos enfrentamientos, por ejemplo en 1979 se presentó "La última madrugada" cuya temática épica es el sitio de Paysandú donde es fusilado el héroe blanco Leandro Gomez a manos de fuerzas coloradas, pero esta obra no tuvo mayores repercusiones salvo la crítica del Diario "El Día" que la consideró una ofensa al partido colorado, pero aún así la cuestión principal era que el espectáculo estaba representado por el elenco oficial de la Comedia Nacional. Si bien hay que acotar que era plena dictadura militar y los partidos políticos no actuaban públicamente, es una temática la de la lucha de divisas y su influencia en la nacionalidad, que ya no concita polémicas sobre nuestra identidad como otrora.

En cambio "Frutos" una obra sobre el fundador del partido colorado Fructuoso Rivera, que su autor Carlos Maggi, calificó de "crítica amorosa", sobre un tiempo en que el país estaba "a medio hacer", planteaba aunque de manera dubitativa el tema de la herencia ideológica de los partidos tradicionales y por lo mismo un enfrentamiento entre el pasado y el presente. En frase final, el ayudante idealista de Rivera se despojaba de sus ropas gauchescas para quedar en atuendo contemporaneo, dejando caer un clavel rojo ante la tumba de Rivera y diciendo: "Mirá, Frutos lo que están haciendo". Pero esa alusión polémica pasó desapercibida, incluso para la crítica del diario "El Día". El interés de mencionarla para esta exposición es por la polémica que sí se pre-

sentó con el tema de la reivindicación de lo indígena que por los ochenta comenzaba a cobrar fuerza. Paralelamente a esta obra mencionada, se representaba otra llamada "Salsipuedes" de Alberto Restuccia, que presentaba al "otro Rivera" vinculado al episodio del exterminio de los charrúas. La polémica incluso tuvo marco en el Teatro Solís, con motivo de la entrega de los premios a la actividad teatral llamados "Florencio" y el cual fue otorgado a Maggi en la categoría autor nacional.

Dentro de este grupo de obras sobre personajes fundacionales se encuentra la obra de Victor M. Leites sobre José Pedro Varela, "El Reformador", en aquel momento en el grupo que la presentó en el Teatro Circular se valoró su repercusión previamente resaltando la temática que implicaba, como ser: la educación y su estado (incluso había una huelga del magisterio por esos días), la descentralización, los dilemas éticos de la colaboración con una dictadura. Y sin embargo no tuvo eco, no generó polémica. Tal vez la realidad era demasiado agobiadora para los sectores vinculados a la educación y el desencanto por las expectativas no cumplidas con la recuperación democrática, anunciaban un desencanto con la política que vendría después y repercutiría en el teatro con resonancias políticas.

Otro personaje rotundamente mítico es Carlos Gardel. Destaquemos tres obras que lo tratan entre varias: "El chalé de Gardel" del mismo Leites que presentó la Comedia Nacional con dirección de Alberto Candeau, cuyo personaje central es Bonalpech, un individuo que con medios poco claros le construyó una casa al cantor y pretende ser un sosías del mismo. Luego se representó "Viejo smocking" de Ana Magnabosco. Y más recientemente "Todos somos Gardel" comedia musical del uruguayo Luis Trochón y el argentino Alberto Muñoz.

Lo interesante para nuestro trabajo sobre los mitos, es que su fuerza y misterio es reforzada en estas tres obras. Ya que en la de Leites, Gardel nunca aparece, apenas hay una llamada telefónica con el protagonista. En "Viejo smocking" Gardel es un fantasma que sólo habla con la letra de sus canciones. Y en "Todos somos Gardel" entre las varias hipótesis que se manejan sobre el Mago, la más interesante es una escena donde Gardel no murió y es un viejito que vive en la actualidad oculto en la selva colombiana, ya que si volviera nadie le creería, pues no soportaríamos la realidad al mito y mucho menos su decadencia. Toda representación de Gardel en las tres obras, si buscaran ser un reflejo de su humanidad serían empobrecedoras de la fantasía mítica, por eso el camino por el que optaron los autores es sugerente y hábil.

¿Te acordás hermano, qué tiempos aquellos?

B) En la segunda categoría de la clasificación que formulamos, se hallan las obras que presentan al gaucho. Recordemos que el teatro nacional rioplatense se inicia con la teatralización de la novela de Gutierrez por los Hnos. Podestá en su circo criollo "Juan Moreira", el matrero, otra figura mítica en tanto perseguido de la justicia. Pero lo más interesante es como se integra el inmigrante en esa obra, que en su media lengua italohispánica reclamaba sus derechos a ser considerado un criollo como los demás, el personaje se llamaba Cocoliche y así por extensión quedó como forma de denominar a esa manera de hablar y para referirse a la inmigración italiana en general.

Tomemos la obra mayor de Florencio Sanchez, "Barranca Abajo". El protagonista es Don Zoilo, cuya tragedia se va gestando cuando lo presionan para ser desalojado de la tierra en la que ha estado afincado pero carece de títulos. Hubo versiones donde Don Zoilo es un artiguista, donatario del Reglamento de Tierras de 1815 y por eso sus derechos son anteriores a los títulos, incluso se representó una versión en los convulsionados años setenta, donde el protagonista en lugar de suicidarse toma un arma y se

va para la guerrilla. En cambio en una obra de Maggi “Esperando a Rodó” una escena hace alusión sin nombrarlo a Don Zoilo y lo presenta como un gaucho flojo que no quiere trabajar y acepta pasivamente su destino.

Respecto al inmigrante señalemos que desde el género del sainete al grotesco de Discépolo, hay un tránsito de la caricatura y la simpatía a veces a través de la humillación, a la hondura psicológica y trágica. Espacialmente podríamos decir que del conventillo y su bullicio se pasa a la soledad del cuarto de pensión o la modesta casa familiar donde se ambientan conflictos generacionales con los hijos que buscan integrarse rápidamente.

El grotesco dentro del teatro conforma una elaboración con raíces italianas pero de una potencia y originalidad modélica que podemos asignarle un lugar de relevancia dentro del teatro rioplatense y nacional. Tal vez se relacione con su componente tragicómico, con la nostalgia y la fascinación por el fracaso como características del ser nacional.

En relación a otros elementos socio-culturales que representan a grupos de la comunidad, destaquemos el retrato humanista y lírico de los marginales en Mauricio Rosencoff, que incluye al peón rural que recuerda las patriadas en “Los caballos” o ya en los cantegriles urbanos como en “Las ranas”.

Dentro de las reivindicaciones étnicas encontramos la efímera vida del Teatro Negro y también aunque en un proceso posterior se presenta la reivindicación de lo indígena en la ya mencionada “Salsipuedes” de Restuccia.

Asimismo podemos señalar el rescate de las creencias folclóricas como lo fue “El herrero y la muerte” de Rein-Curi o “La piel del Juda” de Juan Graña.

Para llegar al costumbrismo de clase media, el mundo gris sin horizontes. Así se espeja en el escenario o se recurre a ello como reflejo que pretende deliberadamente ser fiel a la realidad, con el mate, las alpargatas y la radio con el futbol, ésta última ya sea en el patio con malvones, en el sofá o en la oficina. Entre estas obras recordemos a “Esperando la carroza” de Jacobo Lagsner, como prototípica de la familia de clase media reunida forzadamente para comer los ravioles de los domingos. Donde ya aparece en tono de humor negro la pregunta: Qué hacer con los viejos? Pregunta que marcaba un cambio en las relaciones familiares aparentemente tan integradas y como signo de un país de población envejecida.

Y para terminar con esta categoría señalemos que sigue vigente el culto a la nostalgia que ya no es la del inmigrante ni la del gaucho, sino la del ciudadano crecido bajo el ala del estado protector que añora un mundo más estable y amable. Por abrumadora mayoría en las obras rioplatenses de los setenta y ochenta, ya sea en el living o en la plaza, aparece la pregunta en boca de algún personaje de: “¿Te acordás?”

La tradición en cuestión

C) En la última categoría con sus personajes en diálogo crítico con la tradición destaquemos como modelo a “Esperando a Rodó” de Carlos Maggi, donde en distintas escenas se pasa radiografía a los principales ambientes de la idiosincracia nacional, desde la oficina pública al banco de plaza pasando por la playa. Un personaje justamente en la playa, hace la afirmación más irónica sobre el Uruguay y refleja a la vez un tipo de mentalidad; cuando tiene que irse pues empieza a llover, el personaje despertando de su siesta dice: “Lindo país!Sirve no más que para descansar y ahora ni para eso.”

Otras referencias irónicas a la tradición aparecen en una obra de mi propia autoría llamada” La última noche del joven Rodríguez” donde el protagonista era asfixiado

por dos viejos con una cinta funeraria que decía: mate, dulce de leche, quiniela, semana de turismo. En la "Opera de la mala leche" de Tabaré Rivero se comienza parodiando el monumento a los últimos charrúas. En "Tuya, Héctor" de Franklin Rodríguez hace referencia a un gol famoso y hasta aparece Batlle y Ordoñez bailando un rap, el dilema del protagonista Gardelito es irse o quedarse. Por último parafraseando las últimas palabras de Don Zoilo en "Barranca Abajo": "Se deshace más fácil el nido de un hombre que el de un pájaro", Alvaro Aunchain titula una obra "Se deshace más fácil un país que el nido de un pájaro."

Todos estos elementos señalados en las distintas categorías reflejan componentes de la identidad nacional, a la vez que la potencian y la alimentan, ya que la utilización artística a la vez genera nuevas creaciones que las toman como referencia. Por ejemplo, para nosotros los gauchos son los de Sanchez y Blanes, y éstos que retrató Blanes son tomados de la literatura. El crítico literario Angel Rama desliza esta afirmación en su ensayo "Los gauchipolíticos".

Podríamos afirmar que la literatura crea en el siglo pasado la conciencia del ser nacional con Zorrilla de San Martín y Acevedo Díaz, acompañados con Blanes en la plástica, a quienes luego se les une Sanchez para conformar los referentes de la cultura emergente. El teatro en cambio, en los años sesenta y setenta anticipa a la literatura ocupada en la decadencia de la clase media, en cuanto a la creación vinculada a personajes de estatura mítica. Las novelas sobre Gardel, Delmira Agustini, Roberto de las Carreras o incluso los Rivera, vendrían después.

La atracción por lo tragicómico

Como interrogante general nos queda planteada, si como parte de la herencia del grotesco, lo tragicómico alcanza la dimensión de un estilo nacional. Sin guerras en este siglo, la tragedia no desarrolla toda su estatura. Pero a la vez, en crisis recordando un pasado mejor, la nostalgia se instala y no permite a la risa brotar en toda su vibración. Algunos señalan que esta relación tímida con la risa se debe al afán de trascendencia que no se despega en nuestro teatro, como reflejo de aferrarse al legado europeo y que expresa tamizada la grisura y tristeza del uruguayo nostálgico. Lo que es cierto, es que ahora asistimos a un aceptación mayor del color y el desenfado, tal vez influencia de la televisión.

Nuestro modelos, más en estos tiempos globalizados son variados y también es necesario señalar que los desencuentros y encuentros entre los teatristas y los dramaturgos han reflejado las tensiones entre los modelos que nos orientan. Un veterano actor ha expresado a fines de los setenta. "Antes el autor nacional se hacía por obligación, ahora se hace por necesidad." Es elocuente en como ha evolucionado la conciencia de la identidad nacional y que de alguna manera el teatro ha contribuído a ella.

El teatro está hecho con la misma materia que los mitos: ilusión, palabras, ideal y deseo de comunidad. Y si de los mitos ha dicho Lévi-Strauss que son instrumentos para pensar; sin llegar a la aseveración de Mircea Eliade para el cual los artistas son los modernos generadores de mitos, del teatro y del arte podemos afirmar que son instrumentos para sentir la vitalidad de los mitos. Es así que entre lo infinito y lo finito, entre lo tangible y lo evanescente, entre lo permanente y lo mutable, entre el pensar y el sentir, entre el ayer y el mañana, se construye la identidad.

Glosario

Artigas. Conductor de las primeras guerras de independencia. Se le considera el héroe fundador de la nación.

Tupamaros. Movimiento guerrillero de los años sesenta hoy devenido grupo político con representación parlamentaria.

Fructuoso Rivera. Primer Presidente y fundador del Partido Colorado.

Divisas. Cintas de colores que los soldados de las guerras civiles se ponían para identificarse, siendo blancas y coloradas, dando lugar a los partidos surgidos en el sigloXIX que se mantienen en el gobierno hasta hoy.

Juan Manuel Blanes. Llamado el pintor de la Patria, sus cuadros hacen referencia a los heroes de la independencia y a los gauchos.

Murga. Expresión de la cultura popular que se manifiesta en el carnaval uruguayo siendo su principal atracción, consiste en un coro acompañado de bombos y platillos, que a través de sus canciones que incluyen actuaciones, se refiere en forma crítica y humorística a acontecientos de actualidad.

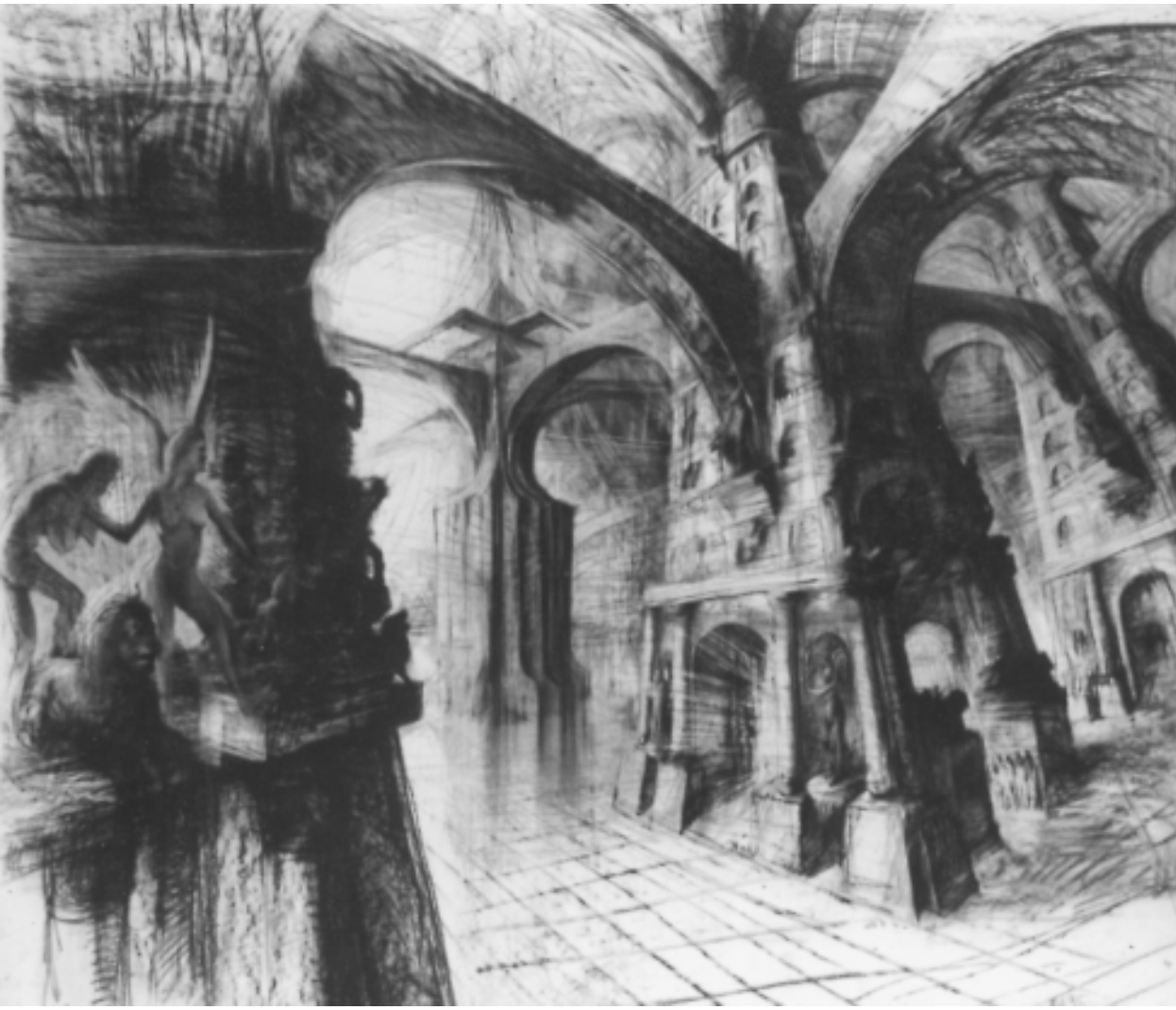
Batlle y Ordoñez. Político y Presidente cuyo gobiernos se caracteriza por un impulso de reformas que transforman el país y da lugar al estado protector que se identifica con el estado batllista.

Salsipuedes. Episodio histórico donde fueron exterminados los últimos indígenas de la etnia charrúa en una emboscada de tropas al mando de Rivera.

Jose Pedro Varela. Reformador de la enseñanza bajo el lema de laica, gratuita y obligatoria lo cual le dio un notable impulso en el siglo XIX.

Juda. Muñeco de trapo que se pone en las esquinas y los niños piden plata “pa´l juda”, luego en Nochebuena es quemado.

Mate. Infusión típica uruguaya.



Segunda parte

Identidades fragmentadas: Prostitutas callejeras de Montevideo[1]

Susana Rostagnol

INTRODUCCION

Este artículo está enmarcada en el proyecto "Prostitución y Ciudadanía", el cual se refiere a las prostitutas callejeras de Montevideo. Estas son mujeres de sectores populares que comparten con el resto de las mujeres de dicho sector social las características de su identidad de género. Sin embargo, por otra parte, las prostitutas representan en el imaginario social -del cual ellas mismas también participan- una alteridad necesaria para la definición identitaria. En este trabajo pretendo analizar algunos elementos que acercan y otros que alejan a las prostitutas de la identidad femenina hegemónica. La propuesta es hurgar en la identidad de género de las prostitutas callejeras.

1. Las chicas de la esquina

Hace calor, son alrededor de las 11 de la noche. Ella se baja de un taxi, lleva una pollera larga, una camiseta y un gran bolso. Una vez en la esquina se dirige a una parte bien oscura se saca la pollera y la camiseta. No se la reconoce, ahora lleva un corto short que deja ver buena parte de su trasero, una camperita de cuero medio abierta que deja ver parte del busto, medias negras caladas y botas con altos tacos que pasan la rodilla; el pelo es rubio y el maquillaje bastante abundante. Se para cerca del cordón de la vereda mirando desafiante a los conductores que pasan por ahí, sus ojos vivaces miran en todas direcciones procurando detectar con tiempo una camioneta del Orden Público o de la Quinta[2]. Pocos minutos después llega otra con pantalones de licra blancos y zapatos de taco alto, con remera lila muy ajustada y camperita de jean, con

---

[1] Este trabajo forma parte de la investigación "Prostitución y Ciudadanía" que estoy llevando a cabo en el Area de Ciencias Antropológicas, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR.

[2] La Seccional Quinta de Policía que corresponde a la zona donde desarrollamos el trabajo de campo.

un bolso de grandes flores de colores del cual no se aleja ni un segundo, su cabello es corto, erizado y teñido castaño claro, su maquillaje resalta su boca. Las dos mujeres comienzan una vivaz conversación sin dejar de mirar posibles clientes, permaneciendo atentas a todo lo que sucede en la calle. Un automóvil se detiene, una de ellas se acerca, conversan durante unos breves minutos a través de la ventanilla, finalmente, la mujer da la vuelta y sube. La de pantalones de licra continua sola en la esquina. Nadie la levanta. Pasan los minutos. Después de aproximadamente media hora de estar sola en la esquina, comienza a mirar el reloj con insistencia. Poco después regresa su compañera, vuelven a conversar animadamente. Otro auto se detiene.... De pronto ambas salen corriendo y se esconden en las sombras de los árboles de la vereda, pasa lentamente la camioneta de la Quinta. Se aleja, y la esquina vuelve a la normalidad.

Dos esquinas más abajo sucedía algo muy similar, y al día siguiente sucederá algo también similar. Varios actores y actoras llevan adelante estas escenas: prostitutas, clientes, policía, Orden Público, taxistas y "gente de la noche". En este momento nuestro interés radica sólo en las prostitutas callejeras, sin embargo es necesario señalar que ellas no existirían sin la existencia de los clientes.

El trabajo de campo se realizó en una zona bien acotada, en las esquinas de avenidas que constituyen importantes vías rápidas que unen el centro de la ciudad con barrios de la costa[3]. Trabajamos en varias esquinas con alrededor de 15 prostitutas con quienes mantuvimos distinto nivel de acercamiento, habiendo sido unas pocas con quienes logramos un contacto prolongado. Las técnicas de registro de información utilizadas incluyen la observación pautada de la dinámica de la esquina y de todo el terreno bajo análisis (recorridos post-levante, moteles); observación participante en la medida de lo posible en las esquinas; diversas entrevistas (en profundidad, biográficas y focalizadas) tanto individuales como colectivas. Esta primer etapa de trabajo de campo insumió alrededor de nueve meses[4]. El material resultante de las observaciones y de la desgrabación de las entrevistas se organizó temáticamente. Asimismo analizamos los discursos de las prostitutas. Elaboramos mapas de relaciones sociales y tipologías[5].

Por lo tanto, nuestra investigación se refiere a las prostitutas callejeras, es decir las más pobres. Huelga afirmar la enorme distancia social que las separa de las prostitutas refinadas presentes en acuerdos comerciales y encuentros gerenciales.

2. Algunas reflexiones previas

Parto de dos supuestos teórico-metodológicos que atraviesan este análisis. Por una parte este abordaje prioriza la vida cotidiana, por otro consideramos a la persona con el sentido marxiano de concreto, es decir síntesis de lo complejo, incluyendo en esto la noción de nudo de relaciones, de la manera que lo analiza Agnes Heller. Ubicar nuestro objeto de estudio en el tejido de la vida cotidiana implica considerar lo contingente de la misma, la mutabilidad constante junto a la heterogeneidad: pero asimismo, el refugio seguro, el lugar de los puntos de referencia tranquilizadores. Comprobar, como señala D. Le Breton, la complejidad del objeto, de una incansable polisemia.

---

[3] A lo largo de la costa se encuentran los barrios de mayor poder adquisitivo, no obstante se relevan zonas heterogeneas. El trabajo de campo se realizó a lo largo del tramo de Bvar. España que va desde Jackson hasta Enrique Muñoz; el tramo de Bvar. Artigas comprendido entre Bvar. España y Av. Brasil; y el tramo de Av. Brasil desde Bvar. Artigas hasta Berro.

[4] Se llevó a cabo entre los años 1996 y 1997.

[5] En el trabajo de campo -tanto el registro como el procesamiento de la información- participaron Leticia Folgar, Aurora Defago y Fernando Acevedo. Daiana Pereria colaboró en las desgrabaciones.

Siguiendo la tradición geertziana, la cultura nos proporciona el contexto que da significado a la experiencia humana, a los eventos humanos. Detenernos a mirar un fenómeno que forma parte de los referentes cotidianos, implica recurrir al ejercicio del extrañamiento del que nos hablaba Malinowski.

3. Sobre prostitutas y prostitución

A la prostituta se la ha visto como una pobre mujer que ha debido recurrir a la prostitución como única alternativa para enfrentar condiciones económicas adversas. Si la causa de la prostitución es el empobrecimiento de la población, las mujeres que la ejercen por motivos puramente financieros (en especial para mantener a sus hijos), llevan adelante un *sacrificio*.[6] Desde la religión católica esto ha dado motivo a pensar en formas para redimir estas mujeres. El sacrificio, el cual es realizado fundamentalmente por los demás: sus hijos, re-ubican a la prostituta como mujer, en tanto la mujer con frecuencia se define por la maternidad, siendo el sacrificio una característica central.

En el otro extremo se ha visto a la prostituta como la encarnación del mal y el vicio, la *femme fatale* llevada al extremo. Encontramos la raíz de esta idea de prostituta en las viejas visiones de origen bíblico que ubican a la mujer en un lugar más cercano a la tentación -la manzana de Eva-. Durante la inquisición se constató la asociación de la mujer con las tentaciones terrenas vinculadas al ejercicio de la sexualidad.

Las mujeres en la calle -las prostitutas- representaron durante los siglos XVI, XVII y XVIII el desorden. Así, en 1604, el virrey Luis de Velasco en Lima se lamentaba de la conducta de las mujeres. Según dicha autoridad, el "ocio y la abundancia de mantenimientos" eran un caldo de cultivo para la sensualidad femenina. Para solucionar el problema pedía fundar una Casa de Recogidas donde encerrar a las mujeres "perniciosas e insolentes", lo cual serviría además para intimidar a las otras y que se inhibieran de sus desacatos. Esta fue finalmente fundada en 1670 por el Virrey Conde de Lemos con el nombre de Amparadas de la Purísima Concepción. Se recibía a algunas cuya situación de pobreza podía hacer "peligrar su honestidad". Es necesario relacionar ésto al hecho de que las mujeres son las depositarias del honor familiar. En el siglo XVII limeño, a igual que hasta hace no demasiado tiempo en nuestra sociedad, y en algunos sectores hasta el presente, "el valor social de los individuos y de las familias descansaba en buena parte en la virtud sexual de sus mujeres. La vigilancia de la sexualidad femenina fue un componente central de la conducta social de los hombres de las familias que aspiraban a algún tipo de reconocimiento social." (Mannarelli, 1994:215-224)[7]. Paralelamente, en todos los tiempos desde amplios sectores de la sociedad se ha visto la prostitución como desorden social que debe ser controlado. Por lo general, en aquellos países en períodos donde la prostitución ha sido legalizada, guarda una estrecha relación con intentos de control social[8].

La prostitución se sitúa en la intersección entre sexo, sexualidad, trabajo, poder, relaciones de género, por lo tanto constituye un nudo desde donde es posible analizar todas las relaciones sociales. Se trata de un fenómeno social extremadamente complejo que toca aristas muy profundas en la sociedad, con múltiples derivaciones. Mujeres,

---

[6] Existen numerosos trabajos donde se desarrolla este aspecto, entre ellos el de Mary E. Perry (1990), el de Margereth Rago (1991), y para nuestro país el de Yamandú González Acosta (1993).

[7] Recordemos que en nuestro Código existe un atenuante al delito de aborto cuando éste se realiza para salvaguardar el honor familiar

[8] A modo de ejemplo, la Sevilla de modernidad temprana (Perry, 1990), la Argentina del siglo XIX hasta el derrocamiento de Perón en 1955 (Guy, 1994).

hombres, homosexuales, transexuales, travestis, niños y niñas, todos engrosan las filas de la prostitución. Se trata de un fenómeno de difícil definición, atañe a la economía, al trabajo, a la sexualidad, a la moral, a las relaciones de género.

Los estudios realizados en Uruguay sobre el tema son aún escasos[9]. Sin embargo, a nivel internacional, las complejidades que presenta esta problemática parecen haber resultado estimulantes a la investigación, ya que existen varios trabajos que la abordan publicados en los últimos años. Se superponen trabajos académicos con propuestas políticas, muchos de ellos realizados por feministas, tanto académicas como activistas

La revisión bibliográfica permite reunir las diversas posturas en dos grandes corrientes: aquellas que observan la prostitución como un hecho natural de la sociedad, considerándolo un acto individual y privado; y aquellas que observan la prostitución como un hecho social, con características de institución social que trasciende las características privadas el acto de comercio sexual entre las personas involucradas.

Nuestra propuesta sigue la postura de la prostitución como hecho social. K. Berry (1979, citada por Laurnaga, 1995) cuestiona las corrientes liberales que lo ubican como fenómeno natural e individual, "sostiene que la prostitución es una construcción social reveladora de prácticas, ideas, actitudes y comportamientos que desconocen los derechos humanos y son parte de una organización social destinada a perpetuar la dominación del hombre sobre la mujer, y de los que tienen más medios sobre los desposeídos" (Laurnaga, 1995: 24).

La segunda ola de feminismo en los años '60 analizaba la prostitución como la máxima expresión de la opresión y la esclavitud sexual, Andrea Dworkin es una de sus teóricas. Los movimientos por los derechos de las prostitutas de los años '80 proponen que la prostitución es una forma de trabajo, libremente elegido por las mujeres. Esto deviene en que en los '90 algunas feministas hablen del derecho a prostituirse. Se superponen los legítimos intereses de las prostitutas a ser reconocidas como trabajadoras con toda la dignidad correspondiente; y un tipo de trabajo que trasciende la conceptualización de trabajo y que pone en juego muchos otros aspectos, especialmente la violencia simbólica intrínseca al acto mismo.

Carole Pateman (1988) considera la prostitución como una parte integral del capitalismo patriarcal. Los hombres pueden comprar el acceso sexual a los cuerpos de las mujeres en el mercado capitalista. El derecho patriarcal está explícitamente incorporado en la 'libertad de contrato'. Las prostitutas están totalmente disponibles a todos los niveles del mercado para cualquier hombre que pueda pagar una y ellas con frecuencia son proporcionadas como parte de transacciones diplomáticas, políticas y de negocios. Sin embargo, las forma públicas de esta empresa capitalista es menos visible de lo que podría ser. Como otras formas de empresas capitalistas, la prostitución es vista como una empresa privada, y el contrato entre cliente y prostituta es visto como un arreglo privado entre comprador y vendedora. (Pateman, 1988:187)

El problema de la prostitución entonces queda encapsulado en la cuestión de por qué los hombres demandan que los cuerpos de las mujeres sean vendidos como mercadería en el mercado capitalista. La historia del contrato sexual también nos proporciona la respuesta; la prostitución es parte del ejercicio de la ley del derecho sexual del

---

[9] Existe un trabajo de Saettone y Camaño (1993) focalizado en el INAME. María Elena Lauranga (1995) ha realizado una investigación sobre la prostitución de adolescentes y niños. El Padre Pérez Aguirre también ha incursionado en el tema. Existe, asimismo, un libro testimonial escrito por Naná, famosa prostituta que ejerció durante varios años en la zona de Punta del Este. En 1999, Mariana González elaboró un informe sobre prostitución infantil para la Reunión sobre Prostitución Infantil convocada por el Instituto Interamericano del Niño (OEA). Existe por otro lado una profunda investigación periodística realizada por María Urruzola (1995) sobre el tráfico de mujeres con la finalidad de prostitución. Finalmente, cabe agregar los trabajos realizados dentro de esta investigación por Alvarez y Butler (1996), Acevedo, Defago y Folgar (1997), Acevedo (1997), Folgar (1997) y Rostagnol (1997)

varón, una de las maneras por las cuales a los varones se les asegura el acceso a los cuerpos de las mujeres. (Pateman, 1988:194). La prostituta posee, por lo tanto, como mínimo un *estatus de mercancía*, ya que ella es su objeto de comercialización.

Tanto la postura feminista que argumenta que las prostitutas son trabajadoras como cualquier otro trabajador, como la defensa contractual de la prostitución, se basan en la suposición de que las mujeres son 'individuos', con completa propiedad sobre sus personas. En este aspecto se unen los intereses tanto de prostitutas organizadas como de los clientes y los empresarios de la industria del sexo.

Nuestra posición apoya la noción de trabajadoras sexuales, pero sostenemos que el contrato sexual -utilizando la terminología de Pateman- no equivale al contrato laboral; por lo tanto si bien merecen un tratamiento digno en tanto trabajadoras, su situación reviste una complejidad cualitativamente diferente a la de otros trabajadores. Se entra al contrato de prostitución con un cliente masculino, no con un empleador. La prostituta puede ser una empleada paga o entrar en la clasificación de titular de empresa unipersonal. Se acerca de esta manera al "neocontractualismo de las prostitutas politizadas que plantean su derecho a elegir. La reivindicación de la libre elección se convierte así en 'estar conscientemente en el escenario del sexo comercial: cada gesto, cada fingimiento, cada prestación, forma parte del ingreso con todas las de la ley en el escenario del mercado: hacer como que se da más para obtener lo más posible, como cualquier otro comerciante'. Esta postura desmiente 'dos estereotipos culturales: el de la pecadora y el de la víctima' y abre la posibilidad de establecer una relación diferente entre prostitutas y no prostitutas." (Lamas, 1993: 130, el entrecomillado contenido en esta cita pertenece a Roberta Tatafiore, 1986 *Le prostitute et le altre,* Memoria, 17, citada por Lamas)

En términos generales, definimos operativamente prostitución como la relación entre por lo menos dos individuos: cliente y prostituta, quienes acuerdan en un comercio basado en la retribución de algún tipo de bien material a cambio de sexo.

4. Sobre la identidad de las prostitutas

4.1 La identidad a partir de los espacios tradicionales

En el imaginario social los "modelos" femeninos parecen construirse en torno a los polos: virgen-madre/prostituta (cf. Madfes y Rostagnol, 1993). La mujer queda así partida en dos partes: la madre y la amante. Las mujeres de sectores populares por su parte, construyen su identidad femenina en torno a tres papeles centrales en sus vidas: dueña de casa, esposa y madre. La cultura le asigna a la mujer los espacios de "madre", "esposa" y "dueña de casa", éstos son los espacios donde su presencia es legítima y requerida para el normal funcionamiento de la sociedad. A partir de estos espacios culturales, la mujer conforma su proyecto de vida que organiza sus prácticas cotidianas. Estos espacios que aparecen como portadores de significación se oponen al espacio "público" o "de afuera". Las mujeres parecen vivir una continua dicotomía entre un "afuera" y un "adentro". Hay una disociación entre sus espacios vitales, que aparece verbalizado como "dentro" y "fuera", y que en el caso específico de las prostitutas callejeras el afuera es literalmente afuera. El "dentro" se refiere a los espacios culturales mencionados más arriba. El "fuera" es un espacio masculino, ajeno a las mujeres. Aquellas que entran en él están transgrediendo algo. Si bien el triple eje: dueña de casa, esposa y madre continúa siendo fundamental en amplios sectores populares, no en todos tienen el mismo sentido. Esposa es una categoría cambiante, mientras que dueña de casa y madre aparecen estables. Entre las mujeres de sectores populares,

especialmente de aquellos más empobrecidos -a los que pertenece la mayoría de las prostitutas callejeras con que trabajamos- se incrementa el número de hogares monoparentales. Las mujeres tienen sucesivos maridos con intervalos.

Las prostitutas callejeras con las que trabajamos son mujeres de estos sectores populares. Ellas también configuran su identidad de género a partir de los roles de dueña de casa, esposa y madre, sin embargo ellas representan al otro polo para la sociedad. El hombre tenía (tiene) acceso a los distintos ámbitos sociales, mientras que a las mujeres se las confina en el hogar; y estas otras mujeres -las prostitutas- les ofrecen a los hombres los placeres terrenales que sus propias esposas no deben, dado que son custodio de la moral y las buenas costumbres. Así en la Edad Media Rossiaud (1986:136) recuerda que los "burdeles y las casas de baños contribuyen al buen funcionamiento del orden social y familiar, y sus meretrices satisfacen, gracias a su lascivia, los impulsos de la carne, haciendo posibles las uniones múltiples y efímeras".

La versión actual no se aleja demasiado, Vance (1989) señala la existencia del *pacto tradicional* si las mujeres son virtuosas, léase asexuadas, los hombres las protegen; en caso contrario, son castigadas con el desprecio o consideradas prostitutas. Según Osborne (1989:121) la revolución sexual de los '60 junto a la segunda ola del feminismo hizo posible el desarrollo de mayor autonomía por parte de las mujeres, con la consecuente disminución de la necesidad de protección masculina.

La imagen de la prostituta se presenta como la alteridad de la identidad femenina. El género es un término relacional, las identidades de género no sólo se construyen en relación -y contraposición-, sino que también cada vez más se ha visto la importancia de las relaciones intragenéricas en la construcción de las identidades tanto masculinas como femeninas, dado que en ambos casos existe una identidad hegemónica. En el caso de las mujeres, la identidad femenina hegemónica tiene como alteridad base de su elaboración a la prostituta.

Las mujeres entrevistadas participan del modelo hegemónico, para ellas también los aspectos más importantes y legitimadores son los domésticos. Todas ellas dicen trabajar porque no tienen otra alternativa, no obstante encuentran momentos agradables y gratificantes en su trabajo, por contraposición a las tareas domésticas que son vividas como opresivas. Ninguna de ellas quiere que sus hijas sean prostitutas, ellas viven su estigmatización -en el sentido de Goffman-, y en cierto sentido se estigmatizan a sí mismas también.

Dueñas de casa, ¿reinas del hogar?

Ser dueñas de casa les da a las mujeres de sectores populares -y quizás a todas- el *pasaporte* de ser mujeres adultas, se trata de un espacio en el cual ellas de alguna manera gobiernan, aunque sobrevengan episodios de violencia doméstica con frecuencia. Todas las entrevistadas dejaban ver cierta satisfacción consigo mismas por ser *dueñas de casa*; sin embargo, las tareas que debían desempeñar las oprimía.

Joceline y Paola[10] hablaban constantemente de las tareas domésticas (lavar, cocinar, cuidar los niños) como algo agobiante. En realidad, la mayoría de nuestras entrevistadas vivía su trabajo como una cierta liberación de las tareas domésticas. Es preciso, pues, diferenciar que el hecho de ser *dueñas de casa* les permite sentir que ocupan un lugar legítimo en la sociedad, y es desde ese lugar que hablan. Al mismo tiempo, para estas mujeres, ser dueñas de casa significa estar a cargo de todas las tareas domésticas y ciertamente viven el trabajo doméstico de manera agobiante.

[10] Todos los nombres de las prostitutas entrevistadas han sido cambiados.

Los hijos - la maternidad

Su identidad de género está pautada en gran medida por la maternidad.

Betty nos dice que ella viene de una familia humilde, quiere darle a sus hijas lo que ella no tuvo, no quiere que pasen las necesidades que ella debió pasar. Afirma que trabaja como prostituta para poder vestir y alimentar a sus hijas. Va a la escuela a todas las reuniones de padres, siempre habla con las maestras porque le interesa saber como les va a sus hijas en la escuela.

Silvana mide sus ganancias de acuerdo a lo que pudo comprar para llevar a la casa, "ahora para las fiestas quería vestirlos a los dos pero no pude, tuve que elegir y vestí a la nena pero al varón no pude, no pude comprarle el pantalón..." Se los cuida la cuñada cuando ella sale a trabajar, "yo les dejo la comida pronta y eso, y no me cobra nada,eh!... sólo un paquete de cigarros que yo le llevo... de los baratos no más..."

"... no sabe nada, pero cuando empiece a salir y se entere [que ella es prostituta] creo que va a entender.. tiene que entender porque yo... todo esto lo hice por él, para darle lo que yo no tuve, para que tuviera educación. Fijáte que tengo un cliente que está metido en esto de la política y me dijo que si quería darle un buen futuro a mi hijo tenía que aprender inglés y computación. A inglés ya va, pero este año lo voy a mandar a clases de computación, yo quiero que él consiga mejores cosas en la vida" (Mónica)

"Y además te digo, el poco tiempo que estoy acá, paso pensando en ella [su hija] y la extraño... Y el miedo de que tá, que le pase algo y yo no esté, y todas esas cosas " (Laura)

En las esquinas, los hijos toman mucho tiempo de conversación. En el diálogo con Leticia y conmigo también, todas hablábamos de nuestros hijos, de lo que hacíamos cuando estaban con fiebre, con tos, de la ropa que le lavábamos. Fue nuestro punto de contacto más fuerte. Ellas y nosotras estabamos igualadas en la maternidad.

Maridos

Algunas de las prostitutas entrevistadas comenzaron a trabajar en la calle a instancias de sus maridos siendo adolescentes. En sus historias, sus maridos aparecen casi como si fuesen accidentes, como fatalidades. En realidad, son los padres de sus hijos más que sus maridos.

Joceline trabajó mientras estaba *juntada*, porque él no trabajaba. Enfatizó que él no era un hombre, porque *"no todos los seres del sexo masculino son hombres*". Lo dejó porque tomaba y le pegaba.

En algunos casos, sus compañeros las abandonaron cuando ellas quedaron embarazadas.

"El padre se borró. Cuando quedé embarazada se borró.... Eramos novios. Poco después nos separamos un tiempo, y después salimos dos veces y ahí yo quedé embarazada. Y cuando le dije, me dijo que de repente no era de él y no apareció más." (Laura)

Los episodios de violencia doméstica han sido moneda corriente en alguna etapa de sus vidas.

"Viví momentos terribles, tanto acá como con el padre de mis hijas.... porque yo siempre les digo: 'ustedes, el día que se casen, si tienen algún compañero que les levante la mano, me avisan'... Si.. yo eso tampoco lo permitiría" (Paola)

Otras muestran realidades menos duras

"*El trae todo para la casa. Es por eso que sigo con él. A él no le importa si trabajo o no trabajo... Pero es un compañero que bueno, por lo menos puedo estar... en comparación con otros... Por ahora va todo bien.*" (Mónica)

En sus relatos no aparecen referencias al amor romántico en relación a sus esposos, sin embargo en sus conversaciones hacen referencia a sus fantasías en relación a esto. La mayoría siguen varios teleteatros y sueñan con vivir algunas escenas en sus vidas reales a imagen y semejanza de las de la pantalla.

El material registrado no nos permite observar si entre las prostitutas callejeras montevideanas sucede lo mismo que con las de Porto Alegre, donde se constata que como parejas eligen hombres con baja actividad sexual, y con quienes puedan mantener una relación basada en cierto tipo de compañerismo de la convivencia. (Bonetti, s/f)

4.2 La identidad a partir del cuerpo

En primer lugar cabe señalar, aunque pueda parecer obvio, que para las prostitutas su cuerpo es un aspecto fundamental. Uno de los puntos presentes en la discusión sobre la prostitución se refiere si la prostituta vende su cuerpo o los servicios sexuales, dónde se traza ese límite.

La postura contractualista plantea que la prostitución es un trabajo. Su argumento se basa en que la prostituta hace un contrato por cierto tipo de trabajo por un periodo de tiempo a cambio de una determinada suma de dinero. Existe un intercambio libre entre la prostituta y el cliente, por lo tanto equiparan el contrato de prostitución a un contrato de empleo. El cuerpo de una prostituta está en el mercado para la venta, a igual que los cuerpos de otros profesionales, por ejemplo los deportistas. Desde esta perspectiva se alega que la prostituta no se vende a sí misma, ni siquiera sus partes sexuales, sino que hace un contrato para usar los servicios sexuales. La prostituta permanece como una relación externa de la propiedad en su persona. El cuerpo y el *self* de la prostituta no son ofrecidos en el mercado, pueden realizar un contrato para usar sus servicios sin detrimento de su *self.* (Pateman, 1988:191)

Activistas -tanto desde el activismo como desde la academia- se oponen a las perspectiva contractualista. Andrea Dworkin (1993) se pregunta qué es la prostitución, y responde que es el uso por parte de un hombre del cuerpo de una mujer para obtener sexo, y agrega, él paga y hace lo que él quiere. Enfatiza que "la prostitución no es una idea, sino que es la boca, la vagina, el recto, penetrado generalmente por un pene, a veces por manos, a veces por objetos, por un hombre y luego otro y otro y otro y otro, eso es prostitución"[11]. A partir de ese planteo de la prostitución, Dworkin concluye que una mujer prostituta no puede mantenerse entera, es imposible usar un cuerpo humano de la manera que la prostitución lo exige y continuar estando completa. Carole Pateman (1988: 207) también señala que la venta de los cuerpos de las mujeres incluye la venta de un *self* en una forma diferente, y en un sentido más profundo, que la venta de cuerpo de un deportista, o el dominio sobre el cuerpo de un esclavo para trabajo forzoso.

---

[11] "Prostitution is not an idea. It is the mouth, the vagina, the rectum, penetrated usually by a penis, sometimes hands, sometimes objects, by one man and then another and then another and then another and then another. That's what it is".

Heredera de la dualidad cartesiana que ve al cuerpo como accesorio de la persona, privilegiando en ésta la razón, el alma; la prostituta callejera es vista por la mayor parte de la sociedad como sólo cuerpo, una no-persona. Por lo tanto a nadie asombra ni importa su desamparo ciudadano. Siguiendo esta línea de pensamiento poco falta para concluir que las prostitutas no tienen alma ya que es su cuerpo quien ha llenado todos los resquicios.

Le Breton (1995:121-122) señala que en la sociedad actual parecería que la convivencia que se establece con el cuerpo como espejo del otro, en la familiarización del sujeto con la simbolización de los propios compromisos corporales durante la vida cotidiana, el cuerpo se borra, desaparece del campo de la conciencia, diluido en el cuasi-automatismo de los rituales diarios. En el transcurso de la vida de todos los días, el cuerpo se desvanece. Infinitamente presente en tanto soporte inevitable, la carne del ser-en-el-mundo del hombre está, también infinitamente ausente de su conciencia. El estado ideal lo alcanza en las sociedades occidentales en las que ocupa el lugar del silencio, de la discreción, del borramiento, incluso del escamoteo ritualizado.

Es interesante contrastar esta observación con la prostituta que es *sólo cuerpo*. Pero la misma prostituta cuando está en su casa cocinando, lavándole la túnica a sus hijos, también está en esa situación de borramiento del cuerpo.

Por supuesto que la prostituta es mucho más que *sólo cuerpo*. Su cuerpo es el soporte de la construcción estética. En el caso de aquellas que tienen un aspecto clásico por denominarlo de alguna manera, allí realmente el cuerpo es la base de la cosmética. Pero las otras, las que parecen estudiantes, al decir del comisario, su cuerpo no parece tan escindido del resto de ellas mismas en el terreno de las apariencias.

El cuerpo matriz

En la mujer el cuerpo tiene valor en tanto permite la reproducción, la mujer paridora. De acuerdo a Rossiaud (1984:150) en la Edad Media estaba difundida la idea de que las prostitutas eran estériles o poco fecundas. Como se creía que una de las causas de la esterilidad era la vida pecaminosa, era normal creer que los grandes fornicadores eran estériles. A las mujeres se las sacraliza por la maternidad, pero en muchos casos la maternidad es la razón de ser de muchas mujeres hoy en día. Por lo tanto las prostitutas hubieran perdido la posibilidad de acceder a la misma por su lujuria, era un doble castigo y las ponía decididamente en una categoría inferior.

Sin embargo, el cuerpo de la prostituta también es un cuerpo paridor. Todas nuestras entrevistadas tenían varios hijos. La mayoría de ellas habían trabajado varios meses durante su embarazo. Durante esos meses mantenían sus pocos clientes fijos; algunos clientes las preferían justamente por la *panza*.

"*Y cuando yo estaba con una panza tremenda.. yo que sé como de 8 meses... igual trabajaba, viste?... bueno, siempre venía ese tipo... íbamos al motel.. y se quedaba ahí, mirándome y acariciándome la panza y me contaba cosas... me pagaba para eso*" (Joceline)

El cuerpo contaminado

En relación al cuerpo Tosca Hernández hace un comentario sugestivo "El contacto de mi cuerpo con el cuerpo de *otros* hombres me impurifica, ensucia, contamina, corrompe (Hernández, 1988: 124) En un pasaje de una de las entrevistas a Laura, en relación al frío que pasa en invierno, ella afirma que al llegar a la casa de citas o al hotel

de alta rotatividad, ella se da una ducha d agua bien caliente al entrar y otra al salir. "*me ducho antes y después*", repite con insistencia. ¿es que acaso quiere purificarse del contacto con el cuerpo del hombre que la contamina?

Silvana es más explícita:

"Yo ando hasta con cepillo de dientes y pasta en la cartera... si salgo a hacer un oficio o algo, vengo y lo primero que hago es ir a lavarme porque mis hijos... lo primero que hacen cuando llego a la hora que sea es darme un piquito. Más vale prevenirse y no estarse lamentando después... ellos son muy chiquitos".

Para las prostitutas su cuerpo es su instrumento de trabajo, pero es parte de ellas mismas.

El cuerpo expuesto

Las prostitutas están solas en una esquina, expuestas. Nosotros trabajamos con prostitutas que están en una avenida amplia, con lo que la exposición parece mayor.

Una de ellas destacaba el coraje necesario para pararse en una esquina "Yo estoy acá dando la cara y a la vez expuesta. Hay como una cosa tenebrosa en torno a las prostitutas y no es así". Sin embargo, menciona enfáticamente los peligros:

"te pueden matar, hacer cualquier cosa".

-Tuviste miedo alguna vez?

Si, tuve miedo. (Joceline).

Agregó luego que también se está expuesta a las enfermedades, sida, gonorrea, sífilis.

El cuerpo es el instrumento de trabajo, por lo tanto hay que cuidarlo, pero también se le exige al máximo.

Paola nos contaba que ella trabaja todos los días, enferma, los fines de semana, y también cuando está menstruando.

Laura, por su parte, trabaja todos los días "*mientras no me sienta mal... menos los días... claves de la mujer, que no me gusta venir (...), por mi y por la otra persona. No es porque yo sienta dolor, porque yo no siento dolor de nada, no me duelen los ovarios, no me duele nada...*"

Están expuestas a las enfermedades de transmisión sexual. Se cuidan y ninguna de ellas trabaja sin preservativo, no importa cuanto dinero le ofrezca un cliente.

5. Palabras finales

Intenté esbozar algunos aspectos de la identidad de género de las prostitutas. Se trata de una identidad fragmentada. Estas mujeres comparten con otras de sectores populares, un modelo hegemónico donde los ejes de la maternidad y de dueña de casa se presentan claramente como espacios legitimadores. Por otra parte, el cuerpo -asociado a lo pecaminoso- forma parte fundamental de la vida de las prostitutas. Tienen una relación ambigua con su cuerpo, lo cuidan y a su vez lo utilizan hasta llegar al límite. La noche, el *afuera*, el cuerpo son espacios no legitimados desde donde ellas también construyen su identidad.

Se hace necesario profundizar en todos los aspectos aquí apenas esbozados, en especial las formas articuladoras de los distintos espacios, el cuerpo bisagra de los dos

espacios. Sin embargo, se evidencia que para las prostitutas, a igual que para otras mujeres de sectores populares -y tal vez de la sociedad toda- la maternidad es definitoria en su accionar.

6. Bibliografía

BONETTI, Alinne s/f. *Maridos e clientes de prostitutas: quem traz o verdadeiro perigo de aids?* fotocopia.

DEVEREUX, Georges. 1984 (1983) *Baubo. La vulva mítica.* España, Icaria.

DWORKIN, Andrea. 1993 *Prostitution and Male Supremacy*. En: Simposio: *Prostitution: From Academia to Activism*, organizado por la Universidad de Michigan, Michican Journal of Gender and Law, Octubre 31, 1992. <http://www.igc.org/Womensnet/dworkin/MichLawJournalI.html>

GONZALEZ Sierra, Yamandú. 1993 *Mujeres de los sectores populares: ¿obreras, madres o prostitutas?* En: María del Carmen Feijóo (comp.) *Tiempo y espacio: las luchas sociales de las mujeres latinoamericanas.* Buenos Aires, CLACSO

HERNÁNDEZ, Tosca. 1988 *De las mariposas en la noche y sus cas/zamientos*. Nueva sociedad, 93:123-130.

LAMAS, Marta 1993 *El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México*. *Debate feminista* 4(8):103-136. México, setiembre 1993

LAURNAGA, María Elena 1995 *Uruguay adolescente. Prostitución de adolescentes y niños. Aproximación a un diagnóstico.* INFM/UNIFEM. Ed. Trilce, Montevideo.

LE BRETON, David 1995 (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad.* Argentina, Nueva Visión.

MADFES, Irene; Rostagnol, Susana 1993 *La publicidad televisiva y los caminos de la resignificación*. En: Cotidiano Mujer (ed.) *Medio y medio. Los medios del futuro, el futuro de los medios.* Montevideo, Cotidiano.

MANNARELLI, Ma. Emma 1994 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII.* Lima, Ed. Flora Tristán.

MANZO, Rosa 1991 *Nosotras, las señoras alegres,* CIAM, Abrapalabra Ed., Ecuador

OSBORNE, Raquel 1989 *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad.* Barcelona.

PATEMAN, Carole 1988 *The sexual contract.* Stanford U. Press, Estados Unidos

PERRY, Mary Elizabeth 1990 *Gender and disorder in early modern Seville.* Estados Unidos, Princeton University Press,

RAGO, Margareth 1991 *Os prazeres da noite. Prostituçao e códigos da sexualidade femenina em Sao Paulo (1890-1930).* Rio de Janeiro, Paz e Terra.

ROSSIAUD, Jacques 1986 (1984) *La prostitutción en el Medioevo.* España, Ariel.

ROSTAGNOL, Susana 1988 *El trabajo remunerado desde la perspectiva de las trabajadores.* CIEDUR, Serie Investigaciones, No. 65. Montevideo.

VANCE, Carole 1989 El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En: Carole Vance (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina.* Madrid, Ed. Revolución.

El Frigorífico Anglo: Memoria urbana y memoria social en Fray Bentos

Lic. Gabriela Campodónico

A la memoria de Irene Campodónico, profesora en Fray Bentos

"-¿Y Peary?[*] -preguntó el alguacil, preparando los labios para un nuevo y amoroso sorbo.

-El cielo era negro, muy bajo, y pesaba como un manto fúnebre sobre los hielos eternos del horizonte, que eran de un blanco espectral. Peary, envuelto en pieles de caribú y protegiéndose la cara con una capucha de piel de lobo del ártico, tenía nieve en sus espesas cejas, hielo en sus bigotes de morsa y parecía un elemento más de aquel desolado paisaje polar.

"Sólo los penetrantes ojos azules, puestos en la meta de una vida, delataban la presencia de un ser humano en aquel inhóspito lugar -dijo el extraño sujeto.

-¿Entonces? repitió el alguacil, saboreando en éxtasis el licor.

-Entonces recordó que llevaba entre las ropas una lata de extracto de carne uruguayo, la buscó con dedos semicongelados, sacó su cuchillo de explorador, la abrió y sorbió todo su contenido.

-Unos minutos después comenzó a sentir que recobraba las fuerzas que lo habían abandonado justo a unos metros de su objetivo y con ellas, aquel espíritu indomable que durante veinte años de viajar por los hielos no había conocido flaquezas.

-Cuando midió otra vez la latitud, estaba a dieciséis kilómetros del punto en el que había desfallecido; había rebasado el Polo Norte.

-¡Increíble! exclamó el alguacil.

-Jamás lo hubiera logrado de no ser por el extracto elaborado con mano de obra uruguaya a partir de la materia prima más noble que produce este dichoso suelo: el ganado vacuno -agregó como corolario el desconocido.

-De manera que se podría decir que fueron los uruguayos los que descubrieron el Polo Norte- -dijo Pérez, algo desconcertado. "(N. Baccino, "Un amor en Bangkok")

[*] Peary, Roberto. (1856 - 1920) *Explorador norteamericano de las regiones árticas, llegó al Polo Norte en 1909.*

Introduccción

Sobre la orilla oriental del Río Uruguay,en las costas del departamento de Río Negro, se erigió una industria que marcaría definitivamente a la ciudad que la vio nacer, florecer y morir.

Estamos refiriéndonos al frigorífico Anglo, piedra angular de la vida económica y social de la ciudad de Fray Bentos. El Anglo tuvo una larga vida productiva, que se extendió desde 1924 a 1967. Antes y después, la industria vinculada al procesamiento de la carne estuvo presente como un factor importante en la vida del Departamento. Aún hoy, llegando a Fray Bentos, impacta la presencia viva de esa historia, que involucra aspectos económicos, sociales, culturales y afectivos en la población local.

De muchos modos, la historia de Fray Bentos como ciudad está estrechamente ligada a la de la industria frigorífica local, especialmente al frigorífico Anglo.

La reconstrucción de la memoria ligada al trabajo en el frigorífico a partir de los testimonios aportados por los trabajadores fue la tarea que nos propusimos y de la cual presentamos algunas reflexiones a partir de nuestra experiencia de campo.

Ubicación y antecedentes históricos

La ciudad de Fray Bentos, capital del Departamento de Río Negro, se encuentra situada a 305 kms. del Departamento de Montevideo y a similar distancia de Buenos Aires.

Siendo una ciudad fronteriza, la presencia del Río Uruguay hace que los contactos directos con la otra orilla argentina sean menos fuertes que en los casos en que existen límites terrestres.

La ciudad cuenta en la actualidad con 22.000 habitantes.

Un estudio sobre desarrollo local (Arocena et al, 1992) muestra una población con las siguientes características:

1) Bajo crecimiento poblacional

2) Porcentaje de personas mayores de 60 años superior a las de las ciudades de su área de influencia, como lo son Mercedes y Young.

3) Escasa movilidad: un 89% de la población mayor de cinco años era habitante de Fray Bentos en 1980, un 4,5% lo era de otros lugares del Departamento y un 6% lo era de otros departamentos.

Todos estos datos indican, según los autores, que la ciudad ha sido más bien foco de emigración que de inmigración. Este hecho se vincula al cierre definitivo del que fuera frigorífico Anglo en 1979, por lo que los datos anteriores coinciden con esta situación.

1) La industria frigorífica en el país

La industria frigorífica tuvo un enorme peso en la economía nacional a partir de su instalación como método privilegiado de procesamiento de la carne. (Jacob, 1979)

En 1911, la industria saladeril faenaba el 76% de los bovinos del país.

Para el año 1929, los frigoríficos lo hacían en un 95%, constituyéndose así como hegemónicos en el rubro.

En ese mismo año de 1929, el 84% de las exportaciones uruguayas eran productos derivados de la ganadería. El comercio exterior estaba, pues, estrechamente vinculado al agro.

En el caso de Fray Bentos, la industria saladeril estaba presente ya a mediados del siglo XIX. La Liebig´s Extract of Meat Company (LEMCO), compañía de origen alemán dedicada a la fabricación del extracto de carne, se hallaba instalada desde 1868 en las inmediaciones de la que luego sería la ciudad de Fray Bentos.

Es en 1924 que la compañía fundada por Liebig se convierte en el frigorífico ANGLO. Desde este momento fundacional, y a lo largo de varias décadas, la fábrica y la ciudad, vivirán una relación casi simbiótica, caracterizada por el impresionante volumen productivo que alcanzó en sus épocas de auge.

Este hecho produjo una situación de bonanza para los obreros y empleados del frigorífico.

En el período que va desde su fundación hasta la Segunda Guerra Mundial el Anglo vivirá su época de oro, proveyendo de sus productos a Europa, fundamentalmente a Inglaterra.

A partir de 1948, el Estado uruguayo otorgó subsidios a los frigoríficos extranjeros a fin de que permanecieran funcionando. Estos fueron los primeros indicios de una fuerte crisis productiva, que se prolongará hasta la primera mitad de los años cincuenta.

Los fenómenos de reconstrucción del mercado internacional en la segunda posguerra y la guerra de Corea, determinan el comienzo del fin para la industria frigorífica uruguaya. (Taks, 2000)

No mucho tiempo después, los ingleses se retirarán definitivamente de la escena.

Los siguientes sucesos estarán marcados por el cese prácticamente definitivo de las actividades del Anglo en 1967. En ese momento comienzan movilizaciones obreras, con el reclamo de reactivación de la planta industrial.

El gobierno dispone una serie de medidas para paliar la situación de los trabajadores. Finalmente, el Frigorífico Nacional se hace cargo de la planta de acuerdo a lo dispuesto por decreto del Poder Ejecutivo del 1º de julio de 1967.

En 1971, el Estado adquiere el Frigorífico Anglo. Más tarde, en 1979, habrá un intento de reactivación por parte de una empresa de origen árabe. Este también fracasó, y ese será el fin de la historia productiva de la planta frigorífica.

Actualmente, en el predio del frigorífico funciona el "Museo de la revolución industrial". También se realizan visitas guiadas a la planta. El predio y el barrio obrero que lo circunda, han sido declarados patrimonio histórico y cultural de la Nación.

2) Las relaciones con los ingleses

"Cuando estaban los ingleses todo era distinto, pensó la telefonista, ahora sin asomo de nostalgia.

Ellos eran secos, tajantes y sabían muy bien lo que querían: un servicio rápido y efectivo.

Nada más. Odiaban las complicaciones y las excusas los ponían fuera de sí. /.../ Había que respetarlos porque, entre otras cosas, nunca estaban conformes, ni preocupados, ni atormentados ni eufóricos, ni enamorados, ni enojados; sólo querían un servicio rápido y efectivo." (N. Baccino, "Un amor en Bangkok")

Los capitales que dan origen al frigorífico Anglo son, como su nombre lo indica, de origen inglés.

Así, los sucesivos gerentes del frigorífico y algunos de sus mandos medios fueron de esa nacionalidad.

Si bien hay distintas versiones sobre el trato que se estableció entre los dueños ingleses y los trabajadores locales, sus relaciones estuvieron signadas por distintas clases de

distancia: distancia económica, distancia social, distancia cultural. Son contados, por ejemplo, los casos de matrimonios entre ingleses y miembros de la población local.

Como se desprende de los testimonios, y tal como lo han señalado también algunos historiadores, la inmigración inglesa no fue una migración de tipo masivo y no constituyó un contingente que se asimilara más o menos rápidamente, como otros, al país receptor.

"Otro rasgo que conviene destacar es que estos hombres no se integraron fácilmente a la cultura nacional o lo hicieron muy tarde /.../ Por eso es que, para esta gente, se puede decir "país de radicación" más que "país de adopción". En una palabra, nunca se nos ocurriría representar gráficamente a uno de ellos tomando mate." (Vázquez Franco: 1968; 85)

La descripción que hace este historiador muestra en forma elocuente la relación que los ingleses establecían con los criollos. En el caso del ANGLO, estos rasgos se acentuaban al estar vinculadas las partes en una relación de trabajo jerárquica, que, por otra parte, era vivida por los ingleses como pasajera: no habían venido para quedarse. Entre ellos conservaron el uso de la lengua y otros hábitos culturales, como el té de las cinco, que se cumplía religiosamente en el frigorífico.

"El trato era bien, era bueno. Además, como el idioma nos separaba... y a nosotros nos daba rabia, dicho sea de paso... El taller era como un chorizo largo y ellos se ponían en el fondo a hablar, y se reían, y a nosotros se nos ponía que hablaban de nosotros. ¡Hablaban de las cosas de ellos!" (R.A)

Muchos de los integrantes del personal jerárquico llegaron acompañados por sus familias, con las cuales vivían en el predio de la planta industrial. En las primeras etapas del frigorífico se llegó a contar con una escuela exclusiva para los hijos de los ingleses, a cargo de una maestra traída especialmente para esos fines.

Los gerentes vivían en una casa especialmente construída para alojarlos, conocida como "la casa grande".

También construyeron una cancha de golf, y un club ("el chuping") para su uso exclusivo.

Se reconoce que el funcionamiento a pleno de la planta industrial fue también debido a la disciplina y la metodología implantada por los ingleses.

3) Los trabajadores del Anglo

En líneas generales, los trabajadores del frigorífico constituían una mano de obra no calificada o poco calificada. El proceso de especialización se daba dentro del propio frigorífico, a través del pasaje por las distintas secciones.

"Se tomaba personal cuando había necesidad. Aisladamente entraba alguno cuando pedían, por ejemplo sección playa necesita seis personas y se tomaban nueve. Ahí entraban sin saber nada. Ahí el jefe disponía." (E.P)

"Pero uno entraba haciendo trabajos comunes, cualquier trabajo. Lo mandaban a juntar patas de vaca o a barrer sangre. Uno entraba como un obrero más. Pero cuando pasaban los meses uno hablaba con el jefe, le decía que quería aprender una especialidad. Si el jefe le veía condiciones... pero en ese momento entraba como aprendiz." (G.C.)

Entre otros elementos que podrían señalarse como causantes de esta situación, se encuentra el hecho de que un gran número de ellos eran menores de edad al ingresar a trabajar.

Muchos de estos trabajadores eran descendientes de familias de inmigrantes y estaban vinculados al trabajo agrícola en la región o en otros departamentos del interior del país.

En la época de auge del frigorífico, la ciudad se convirtió en un polo de atracción

para el conjunto de la masa inmigrante llegada al país en la que constituiría la última gran oleada migratoria, vinculada estrechamente con el estallido de la segunda guerra mundial en Europa.

El Anglo llegó a ocupar, en su época de mayor productividad, entre 3000 y 3500 trabajadores.

El origen de los trabajadores también marcará, en algunos casos la especialización que adoptarán: aquellos llegados de climas más inhóspitos se consideraban más resistentes y adaptables a las condiciones más duras de trabajo. "Camarista es una sección de la cámara fría que cuando usted respira el aire se congela. Entraban solamente los búlgaros. Había venido mucho búlgaro en ese época." (D.E.) Los hábitos culturales y las conductas de los trabajadores inmigrantes son también señalados como contrastantes con los locales: "¿Sabe lo que comían? Cebolla con pan, para poder hacer plata. Además, la cebolla tiene esa condición de que, no sé si es alimento o qué, pero sé que no le entra nada, de enfermedades no le entra nada. Después empezaron a comer carne, pero, decían muchos que comían cebollas. Hay que adaptarse a eso." (H.P.)

El régimen de trabajo estaba signado por la férrea disciplina establecida por los dueños y los mandos medios ingleses. Los capataces eran criollos.

Los intentos de zafar y burlar el régimen disciplinario están presentes en el frondoso anecdotario que se conserva de la vida en el frigorífico, donde se destaca ampliamente el relacionado a la "viveza criolla". De muchas formas, además del salario percibido, los trabajadores del Anglo usufructuaban de los beneficios que podían extraer del frigorífico. Para casi todos los trabajadores, la sustracción sistemática de elementos del frigorífico (de la propia sección, pero que podían ser trocados eventualmente) significaba un aporte más a la subsistencia diaria. "Conocí a hombres que todos los días sacaban cosas de mañana y de tarde y un día le avisaron que estaban revisando en el portón y como tenía la costumbre de sacar algo, y al dar la vuelta por el lavadero vieron que no había nada, que no había nadie en seguridad, agarró un ladrillo, se lo puso en la cintura, y se lo llevó, era costumbre, no podía salir de la fábrica si no se llevaba algo." (D.E.)

Asimismo, comer en el frigorífico (aunque estaba explicítamente prohibido) era una práctica común para muchos de los trabajadores que estaban en la línea de preparación de la carne y otros alimentos que se producían en el Anglo.

En parte, estas prácticas, que formaban parte de la cotidianidad del frigorífico, tenían que ver con una respuesta de resistencia a la imposición de condiciones injustas o duras en el trabajo.

3.1 El movimiento sindical

La fundación del sindicato de los obreros del Anglo data del año 1942. Se señala por parte de los entrevistados que cumplió un papel destacado en cuanto a la fijación de salarios y el establecimiento de la mejora de las condiciones en el trabajo. Muchas de las tareas que se realizaban en el frigorífico revestían peligro,como aquellas que tenía lugar, por ejemplo, en las cámaras frías, o manejando cuchillos. Otras eran insalubres, como el trabajo de latería mecánica, en el que había desprendimiento de los gases del plomo, que provoca la enfermedad del saturnismo. También otras secciones presentaban este tipo de problemática.

"Es una cosa que yo sostengo enfáticamente, porque lo viví en carne propia: los ingleses vinieron acá a explotarnos, no vinieron a beneficiarnos. Se decía, "el Anglo es una república aparte", porque las leyes de la república no entran. No existían por ejemplo las leyes de trabajo para la mujer, trabajo para los menores, las horas extra, los descansos, la protección de los trabajos insalubres, en fin, infinidad de leyes que esta-

ban y no las acataban. Costó muchas luchas, muchas huelgas, muchas amarguras, hasta que después se fortaleció." (G.C.)

El desarrollo del sindicato fue de gran importancia mientras el frigorífico estuvo en funcionamiento, pero tuvo también un peso decisivo cuando empezó a gestarse el proceso de cierre.

Forman parte también de la historia del movimiento sindical y de la propia ciudad, las marchas a pie a Montevideo, en las que se reclamaban soluciones para la situación que enfrentaban los obreros ante la amenaza de cierre.

4) El proceso de trabajo en el frigorífico

Todos los entrevistados coincidieron en señalar la gran efectividad que se lograba en el trabajo en el frigorífico. No había desperdicio de tiempo ni de ninguno de los elementos que se procesaban.

"No se perdía nada, salvo el balido". (H.P.)

"Lo único que se tiraba en aquella época era la bosta".

"De más no estaba nadie. Era una organización como yo nunca ví. Nunca vi una organización como la que tenía la fábrica. Esos ingleses se las sabían todas. " (R.A.)

La utilización y el aprovechamiento de todas las partes de los animales sacrificados formaba parte de esa ajustada organización:

"Se le daba un marronazo en la cabeza, y el animal caía desmayado, inconciente. Lo levantaban de la pata, automático, las menudencias se echaban por tubos al piso y pasaban a otra sección que estaba en otro edificio aparte. La otra era la sección grasería, donde se hacía la grasa comestible y la grasa industrial. Todo se derivaba, los huesos para otra sección, donde se hacían los abonos, los fertilizantes. Era muy interesante ver cómo todo eso funcionaba. Había otros trabajos, no era sólo matar. Después de cámara fría y su estacionamiento correspondiente y de acuerdo a los requerimientos, bajaban las redes de reses para otro edificio, picada le llamaban, donde había distintos trabajos. También había otro sector, charqueador, que le llaman, se le sacan todas las venas a la carne, y a su vez eso marchaba a la sección conserva. Era una fábrica muy completa, no se limitaba sólo a matar. En 1942 ya existía latería. Si no cómo se explica que trabajaran 3000 personas sólo para matar ganado." (G.C.)

El ritmo de la matanza, el número de animales faenados, es uno de los indicadores que muestran el volumen que llegó a tener el trabajo en el frigorífico:

"Hasta que yo me retiré, que trabajaban 12 guinches, -después se redujo a seis guinches- el ritmo de matanza era de 200 animales por hora, eso era lo que trabajaba la noria, a ese ritmo, 200 vacunos por hora. Yo en un jornal de 8 horas hacía 1600 vacunos. 161 (obreros) eran chapa habitual de la sección, después iban changadores, desde luego. A veces se llegaba a 200 personas para trabajar, porque había muchos trabajos manuales allí. En la otra sección, la matanza de lanares, era más o menos similar, pero el ritmo más acelerado. Vamos a suponer, una matanza de corderos, se mataban 800 por hora. Quiero decir que a veces se mataba seis mil y algo." (E.P.)

Uno de los elementos que aparecieron en forma recurrente en las entrevistas, aún sin ser explícitamente solicitado por la entrevistadora, fue el interés demostrado por los entrevistados en la descripción minuciosa de las secciones que llegó a tener el frigorífico en la plenitud de su funcionamiento.

Este mecanismo funciona en dos sentidos: el explicar qué era el frigorífico a quien carece de esa información y en el mismo movimiento mostrar el esplendor que representaba el mismo y que irradiaba sobre la vida local.

La enumeración de secciones que los entrevistados realizaron supera las 30. Presentamos un ejemplo, para ilustrar ese interés clasificatorio y demostrativo:

1) Embretadores.
2) Playa.
3) Matadero.
4) Tripería / menudencia.
5) Cueros.
6) Grasería (grasa industrial).
7) Oleo (grasa comestible).
8) Cámara fría (camarita - carne).
9) Picada /depostada.
10) Conserva (envasado)
11) Pintada (de tarros y envases)
12) Latería mecánica (elaboración de tarros)
13) Muelle (embarque de mercadería)
14) Patio (Limpieza de la suciedad originada en la carga)
15) Vigilancia.
16) Varios (limpieza)
17) Subproductos.
18) Curtiembre.
19) Tonelería.
20) Tejido.
21) Aserradero / cajonería.
22) Taller mecánico.
23) Electricistas.
24) Máquinas y calderas.
25) Fiambrería.
26) Jabonería.
27) Frutas y verduras (confección de dulces).
28) Lavadero.
29) Clasificación de huevos.
30) Oficina central.
31) Oficina de personal.
32) Inspección veterinaria.
33) Almacenes.
34) Despacho (de productos comercializados en el país).
35) Pesadores.
36) Veterinarios.

Así, el mecanismo de enumerar las secciones sirve como muestra gráfica del volumen de tareas que se realizaban en el frigorífico. También cumple la función de mostrar a la fábrica como universo completo: "todo se hacía ahí", también desde el punto de vista del conjunto de actividades que encerraba el frigorífico.

"Decirlo, por el nombre de cada departamento parece algo muy simple, muy sencillo, pero había que que ver lo que era cada seccción. ¡Seguro!" (G.C.)

"*Todo* se hacía ahí, en la fábrica. Si se rompía una máquina se reparaba." (R.A.)

"*Todo* se fabricaba ahí mismo, en la planta industrial. Después había una sección de almacenes, que era gigantesca. Ahí la fábrica tenía previsto hasta el más mínimo detalle, desde una etiqueta, un clavo, hasta motores de repuestos, piezas. Hacían importaciones directas de las máquinas que venían de origen, dicho sea de paso, cuando se cerró se remataron cosas que la gente ni sabía para qué iban a servir. En los talleres había fundición, había torno, había fresa. Esa estatua de Artigas, que está ahí en la plaza, se hizo allí."(R.A)

5) La ciudad y el frigorífico: "Esta ciudad la hicieron los obreros"

"Sus ojos repasaron una vez más el grupo de sombrías construcciones que se elevaban al cielo al final de la ancha perspectiva, y se demoraron un instante en la silueta del gigante que dominaba el conjunto. Aquella mole de muchos pisos era donde se fabricaba el extracto de carne y la conserva. El extravagante edificio estaba formado por una nave central, con techo a dos aguas y mamparas de cristal en sus flancos. Tenía dos alas laterales rematadas por falsas torretas, estaba erizado de altas chimeneas y en su inmensa fachada se abrían infinitas ventanas.

- Parece una catedral- pensó el alguacil y sintió un inexplicable vacío. /.../

El alguacil apartó la mirada de aquel ciclópeo conjunto y recorrió con los ojos la inmensa extensión de corrales vacíos, el embarcadero silencioso, los remolcadores anclados para siempre junto a los muelles desiertos y el astillero invadido por los yuyos.

-¿Quién construyó todo esto? - se preguntó al tiempo que en lo más íntimo de su ser negaba toda validez a cualquier intento por dar una respuesta lógica a su pregunta."

N.Baccino, "Un amor en Bangkok".

La ciudad creció, e incluso se definió como tal, según varios de los entrevistados, a la sombra del frigorífico: "esta ciudad la hicieron los obreros", fue una de las primeras frases que escuché de uno de los trabajadores del frigorífico.

"Yo entiendo que acá habría unas treinta manzanas edificadas, después estaba todo lleno de terrenos baldíos. A raíz del trabajo en el frigorífico los obreros fueron adquiriendo sus terrenos y edificando sus casas. La ciudad se extendió a influjo del trabajador." (G.C.)

La década de los ´40, que coincide con la época de auge del frigorífico, será también la época del crecimiento urbano de Fray Bentos: se asfaltan las calles, se instala el agua corriente y el saneamiento.

El comercio de la ciudad también creció como consecuencia de esta situación.

"Una cosa hay que destacar, que Fray Bentos teniendo el frigorífico era floreciente. Cada quince días Fray Bentos tenía más que una lotería, me refiero a todo en general." (R.P.)

"Era otra vida, otra cosa".(N.S.)

El frigorífico también pautaba los ritmos de la vida urbana: la sirena que anunciaba los turnos se escuchaba en todas partes, como una especie de reloj vital.

La fábrica marcaba el paso de la ciudad, el paso de una ciudad que en los ´40 andaba básicamente a pie y en bicicleta.

Los obreros pedaleaban o caminaban hasta el portón del frigorífico.

"Yo vivía a veinticuatro cuadras del portón" (R.A.)

El portón del frigorífico era también un lugar emblemático, la línea divisoria entre el exterior y el interior.

El portón: punto de llegada, punto donde todos los días se formaban colas para pedir trabajo.

El portón, punto de partida de muchas de las historias que escuchamos: "Estuve una semana yendo al portón..." Trasponiendo el portón, había un mundo: de relaciones laborales, de relaciones personales, de relaciones interétnicas, de relaciones de clase, de relaciones de género.

Final. Imagen y memoria: en el nombre de Fray Bentos

El ejercicio de la memoria como pasado activo y como tesoro social ha sido objeto de arduos debates en nuestra sociedad en los años recientes.

La memoria con la cual tratamos no refiere al pasado inmediato, sino que se remonta a cuatro o cinco décadas atrás.

Resulta significativo y sugerente que los hechos que esta historia cuenta sean revividos con gran intensidad por sus protagonistas.

El sólo hecho de recordar es considerado como relevante:

"No me canso de repetirlo, porque parece de cuento".

"Ahora parece un sueño, que uno repite y repite para que no se borre."(G.C)

Se nos refiere a un pasado cuyas características casi míticas es necesario resaltar y rescatar.

Aquí se establece otro punto de interés que es del contraste pasado/ presente: el pasado, si bien no ideal, reviste una grandeza de la que carece el presente. El presente (aunque muchos no lo quisieran) "pierde" en su confrontación con el pasado. El pasado fue mejor en tanto se puede medir "objetivamente" su calidad de tal.

Según datos de la Dirección Nacional de Estadística, Río Negro muestra hoy el índice más alto de desocupación del país, con un 40% en la capital (Fray Bentos) y un 25% en todo el Departamento.

En este contexto, la situación que vivió la ciudad en las décadas anteriores y en el presente, se confonta de manera evidente.

Durante más de 40 años el Anglo constituyó la fuente de trabajo fundamental de la ciudad, forjando incluso su perfil de tal. El Anglo regulaba la vida de todos. Su desaparición provocó un profundo problema social. El contraste entre el esplendor del pasado y la realidad presente impone un cierto tono nostálgico, presente en el ambiente.

Nuestros entrevistados tienen todos más de 70 años de edad, de modo que vivieron el proceso completo de auge (hacia los años '40) y decadencia del frigorífico.

La implicancia y la significación profundas que el Anglo tuvo en la vida fraybentina sigue siendo una de las claves para poder descifrar a esta ciudad.

Si la identidad se forja como un conjunto de procesos de contrastación con lo diferente y de afirmación de las formas de lo propio, sin duda el frigorífico Anglo fue una marca muy fuerte en esta construcción identitaria. El nombre de la ciudad estuvo asociado, en el país y en el mundo, a la presencia del Anglo.

Las etiquetas de las latas de "corned beef" y del extracto de carne, como productos emblemáticos y ampliamente difundidos, llevaban estampados el nombre de la ciudad. Aún hoy sigue asociándose a la ciudad con esa parte de la producción del frigorífico.

"Para el europeo, hoy por hoy, sigue siendo una marca, un producto de garantía. El extracto que hacían los ingleses se sacaba de la pulpa seleccionada para eso, después, cuando ya estaba en poder del Estado se volvió a hacer el extracto, pero elegían carne de conserva, de peor calidad. Antes era carne seleccionada, por eso era fuertísimo." (N.S.)

El nombre de la ciudad, estampado en las etiquetas, garantizaba la calidad de los productos.

Los productos representaban a la ciudad, al lugar que los generaba.

La identificación de la ciudad con el frigorífico era, y en parte sigue siendo, muy fuerte, la ciudad casi coincidía con la existencia del frigorífico. Desaparecido el mismo, el proceso por el cual ambos factores se disocian, aún no ha terminado, menos aún en tanto se dificulta la creación de otras formas identitarias alternativas

Las generaciones mayores recuerdan con nostalgia aquel pasado de bonanza.

Los jóvenes reciben los ecos de esa época de esplendor, y sienten la frustración de las menguadas opciones que les ofrece el presente

¿Qué deber de memoria existe hacia un pasado que tal vez se recuerda demasiado? Los obreros respondieron a la pregunta resaltando el significado y el valor de registrar esta historia no sólo como pesado pasado, sino como rescate y proyección de los valores de una cultura de trabajo y organización obreras con sentido de futuro.

Referencias bibliográficas

AROCENA, J.; BERVEJILLO, F.; DE BARBIERI, M. et al. Fray Bentos: antes y después de la crisis del ANGLO. CLAEH, Montevideo, 1994.

AUGE, Marc. Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Ed.Gedisa, Barcelona, 1994.

____ Las formas del olvido. Ed. Gedisa, Barcelona, 1998.

BACCINO, Napoleón. Un amor en Bangkok. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1997.

BARRAN, José P. et al (Comps.) Historia de la vida privada en el Uruguay. Tomo II. Ed. Taurus, Montevideo, 1996.

BARRAN, J.P; NAHUM, B. Batlle, los estancieros y el imperio británico. EBO, Montevideo, 1979.

BERNHARD, Guillermo. Nuestra industria frigorífica, ¿tiene futuro?. Nativa libros, Montevideo, 1968.

____ Los monopolios y la industria frigorífica. EBO, Montevideo, 1970.

BORETTO, René. Antología de la apropiación indebida. La viveza criolla al servicio del hurto. Anecdotario del frigorífico ANGLO. Rabel, S.A. Mercedes, 1993.

FINCH, Henry. Economía y sociedad en el Uruguay del siglo XX. FHCE, Montevideo, 1992.

GUTIERREZ, José. Los frigoríficos. Prontuario para su nacionalización. EPU, Montevideo, 1971.

JACOB, Raúl. El frigorífico Nacional en el mercado de carnes. FCU. Cuadernos de historia. Montevideo, 1971.

LEVRATTO, Eduardo. Villa independencia como pueblo subalterno. Edición del Comité patriótico y pro - festejos del Centenario de Fray Bentos, 1963.

ODDONE, Juan A. La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico social. EUDEBA, Buenos Aires, 1966.

ROMERO GORSKI, S. Una cartografía de la diferenciación cultural en la ciudad: el caso de la identidad cerrense. En: Gravano, Ariel (comp.) Miradas urbanas, visiones barriales. Nordan - Comunidad, Montevideo, 1995.

SILVA DE LASARTE, Rosa. Nuestra industria frigorífica. En: Río Negro. Los departamentos. Colección Nuestra Tierra, Montevideo, 1970.

TAKS, Javier. La clase trabajadora y las obreras del ANGLO. Revista “Encuentros”, número 6, pgs. 211-230. Montevideo, 2000.

VAZQUEZ FRANCO, Guillermo. Ingleses, ferrocarriles y frigoríficos. Enciclopedia uruguaya. Arca y reunidos, Montevideo, 1968.

Modernización de la producción lechera familiar y las percepciones del ambiente físico y social en el sudeste de Uruguay[1]

Lic. Javier Taks[2]

INTRODUCCION

Este artículo pretende contribuir a la discusión sobre la vida rural moderna de productores familiares a partir de un estudio de caso en el contexto de la reconversión productiva de antiguos *chacareros* (agricultores de trigo y maíz de forma extensiva) hacia la lechería comercial agroindustrial, y cómo esta reconversión productiva ha resultado en nuevas percepciones del espacio-tiempo y de sí mismos en un nuevo contexto histórico. El trabajo se basa principalmente en la información producida durante 12 meses de trabajo de campo en los años 1997-98, con tamberos (productores de leche) y otros agentes rurales en la localidad de Villa del Rosario, ubicada en la 13ª sección censal del departamento de Lavalleja, en la región sudeste de Uruguay (Figura 1).

En cuanto a lo metodológico, la investigación se centró en el estudio de la percepción del mundo y las identidades a nivel de la acción práctica con el mundo material, mediada por las relaciones sociales de producción heredadas, reproducidas y/o transformadas durante el proceso de producción. Mi preocupación teórica gira en torno a las relaciones entre estructura y agencia en la constitución del ambiente físico y social de los productores rurales e, inversamente, la constitución de las personas

---

[1] Una primera versión de este texto fue presentada en el Seminario Inter-Facultades sobre Latinoamérica de la Universidad de Manchester el 19 de octubre de 1999. Agradezco el valioso aporte de los seminaristas

[2] Asistente del Departamento de Antropología Social y Cultural, FHCE. Candidato a doctor en Antropología Social, Universidad de Manchester, Reino Unido.

para dicho ambiente. En otras palabras, cómo los productores rurales transforman la "naturaleza" mediados por nuevos instrumentos materiales e institucionales, y dialécticamente son auto-transformados en sus capacidades prácticas, incluidas su capacidad de construcción simbólica de su entorno inmediato y su propia identidad cultural. La dinámica relación entre estructura y agencia se enmarca en el proceso de modernización de la vida rural en Uruguay, entendida como el proceso histórico de expansión e intensificación de las relaciones capitalistas en la producción y consumo en el mundo agropecuario (Barrán y Nahum 1984; Finch 1989).

El artículo comienza presentando la convergencia de los dos principales agentes de esta historia, específicamente antiguos chacareros en Villa del Rosario y la mayor compañía láctea del país, la *Conaprole*[3]. Luego, muevo mi análisis a la descripción e interpretación de los cambios en la relación de los productores con su ambiente centrado en los nuevos significados de lugar, en una dialéctica entre predio, localidad y región. En la siguiente sección abordo la constitución de una nueva identidad como productores asociados a una cadena agroindustrial, donde se observa una brecha entre los cambios prácticos determinados por una nueva forma de producción y un sentimiento de creciente alienación de la institución que marca las características de su vida cotidiana productiva. A modo de conclusión, sugiero que la modernización de las prácticas agrícolas y las relaciones entre las personas, han tenido un efecto contradictorio en la percepción del ambiente y de sí mismos entre los tamberos. Por un lado ha significado el desarrollo de una mayor comprensión práctica y teórica para operar en su ambiente natural y social más complejo. Por el otro, al tiempo que las familias tamberas se han capacitado para sentirse participantes activos en el desarrollo de la vida productiva y social, una creciente pérdida del control de los resultados de su producción ha llevado a un reforzamiento de la alienación y el individualismo, es decir a la separación de los objetos y personas del tejido social familiar y comunitario.

Idilio y crisis entre productores familiares y la agroindustria láctea. La crisis y reconversión de la producción familiar

Al fin de la dictadura militar en Uruguay (1973-1985), el sector de la producción agrícola familiar estaba atravesando una crisis severa en todo el país (Piñeiro 1991). La producción familiar había sido promovida desde principios del siglo XX, como proveedora de alimentos y como base política rural del proyecto modernizador del partido Colorado que se mantuvo en el gobierno casi ininterrumpidamente desde 1904 hasta 1956 (Olveyra 1989). El modelo de acumulación capitalista de corte proteccionista hacia fines de los 1950s, generando en el mundo rural un aceleramiento de la migración campo-ciudad, la concentración de la tierra y los medios de producción, así como el creciente empobrecimiento de la mayoría de las unidades familiares de producción. El territorio conformado por el noreste de Canelones y sudoeste de Lavalleja fue identificado desde mediados de los 1980s, como el principal bolsón de pobreza en el sur por lo cual se intentó llevar adelante un tímido Plan de Reconversión financiado con créditos internacionales aportados por el Banco Interamericano de Desarrollo y administrados, principalmente, por la organización paraestatal denomi-

[3] Cooperativa Nacional de Productores de Leche, fundada en 1935 con apoyo estatal para combatir los intereses monopólicos de los dueños de las industrias lácteas de la época.

nada Plan Agropecuario. Los sistemas pecuarios en base a praderas artificiales y pasturas mejoradas, especialmente la lechería, así como la horticultura intensiva, fueron promovidos como alternativa a la agricultura cerealera que había dominado la región desde el asentamiento de las primeras familias de inmigrantes europeos, o sus descendientes directos, desde fines del siglo XIX[4]. También la producción pecuaria y hortícola vino a reemplazar el cultivo de remolacha azucarera realizado por la gran mayoría de los predios familiares dentro de un cadena agroindustrial oficialmente subsidiada desde la década de los 1940s hasta los 1970s (Sosa 1982). Los una vez extensos campos de trigo dieron paso lentamente a los campos de pastoreo y plantas forrajeras. La forestación también recibió incentivos oficiales, aunque los pequeños productores no pudieron beneficiarse del plan forestal (Damiani 1990). Agencias internacionales, nacionales y municipales, así como organizaciones no gubernamentales actuaron en el proceso de reconversión en un intento de integrar las empresas rurales familiares en el modelo económico y social dominante. La gente se embarcó en el desafío quizá sin otra posibilidad que reconvertir sus vidas fuera del sector agropecuario.

El encuentro con la agroindustria láctea

Dentro de este contexto de crisis de la producción cerealera y la búsqueda de alternativas, muchos productores familiares en Villa del Rosario comenzaron a vender leche cruda y queso artesanal en Minas, la capital departamental situada a unos 30 km. de esta localidad, recorridos sobre una carretera asfaltada. Frente al creciente deterioro de los precios recibidos y las relaciones con intermediarios y comerciantes, la idea de remitir leche a la Conaprole surgió entre algunos productores. La cooperativa láctea ya estaba recogiendo la leche de muchos predios pequeños en Canelones como contribución a la reconversión productiva. Por otro lado, la industria láctea monopolizada en los hechos por Conaprole, había experimentado su expansión orientada a la exportación desde mediados de los 1970s (CINVE 1987).

A pesar de la aplicación de políticas macro-económicas de neto corte neoliberal, la producción de leche por parte de pequeños tamberos había continuado indirectamente subsidiada mediante mecanismos redistributivos internos a la cooperativa y la fijación por parte del estado del precio mínimo a pagar a los productores por la llamada “leche cuota”, que es la leche fresca para consumo humano en el mercado interno (Sosa 1986). Junto con la certeza de un ingreso regular y acceso a créditos, Conaprole ofrecía asesoramiento técnico a estos nuevos miembros a través de departamento de extensión rural. Más aún, todo nuevo tambero se convertiría en socio de la Asociación Nacional de Productores de Leche (ANPL) que ofrece a sus asociados no sólo representación política en el directorio de la Conaprole, sino varios benefi-

[4] En la zona de Villa del Rosario, al igual que en el vecino departamento de Canelones, varias de las familias inmigrantes llegaron de las Islas Canarias. A pesar de que su importancia numérica no ha sido demostrada, lo cierto es que por diversas razones el término “Canario” ha sido en el Uruguay una etiqueta social para los productores de cereales en forma extensiva que ha sido asociado con técnicas primitivas de cultivo, y comportamientos “disfuncionales” para una mentalidad dominante que mezclaba de forma idiosincrática la ética burguesa del progreso y el trabajo, con la aberración al trabajo manual de la aristocracia ganadera. En este artículo utilizo muchas veces el término “Canario” para referirme a los productores familiares de Villa del Rosario por dos razones. Primeramente, porque ellos mismos a veces se autodenominan así, especialmente cuando quieren mostrar sus características más negativas, aunque no tengan antepasados de esta nacionalidad. Segundo, en el marco de un estudio centrado en el cambio técnico y social, utilizo la denominación de “Canarios” para mostrar que el cambio es y ha sido una de las características de este grupo discriminado de pobladores del medio rural.

cios sociales como seguro médico, becas para jóvenes que cursaran estudios universitarios, e información regular sobre aspectos técnicos de la producción y actividad gremial. Por lo tanto, integrarse a la Conaprole fue a fines de los 1980s una atractiva alternativa para los pequeños y medianos productores de Villa del Rosario. Uno de los resultados fue que entre 1987 y 1994 funcionaban alrededor de 70 tambos remitentes a la Conaprole en el sudoeste de Lavalleja. La memoria de aquella transición e incorporación a la agroindustria láctea se puede resumir en la frase comúnmente escuchada de "*Pasamos de ordeñar vacas a hacer el tambo*". Sumado al surgimiento de queserías artesanales, y el mantenimiento del envío de leche cruda a Minas, la producción tambera ha generado cambios significativos en la reestructuración de la infraestructura material y en el tejido social de la zona de Villa del Rosario, como se verá en las siguientes secciones.

¿Fin de un idilio?

No obstante los positivos cambios experimentados en lo productivo y en lo económico por parte de los tamberos cooperativos[5], la situación se ha modificado fuertemente en el último quinquenio del siglo XX y los pronósticos para el comienzo del nuevo siglo no son demasiado prometedores. Hacia mediados de los 1990s la tendencia a la caída del precio de la leche y el aumento de los costos de producción (Gómez Miller 1996: 227), se hizo clara a los ojos de las familias productoras (no exclusivamente). A pesar de haber entrado en una espiral de aumento constante de la productividad acompañada con creciente endeudamiento financiero, no se ve una salida a la caída de la rentabilidad predial, debido principalmente a la escala menor del proceso productivo. La crisis financiera brasileña de principios de 1999, que repercutió fuertemente en la caída de las exportaciones de productos lácteos al socio mayor del Mercado Común del Sur (Mercosur), al tiempo que determinó también la caída del precio promedial de la leche, aumentó aún más la percepción de un futuro incierto reforzado por la experiencia cotidiana de ver vecinos que han decidido minimizar su producción de leche o incluso dejar sus predios y buscar suerte en la ciudad[6].

A partir de esta breve reseña histórica de las relaciones entre tamberos familiares y la agroindustria láctea en Villa del Rosario, quisiera explorar las relaciones entre cambio tecnológico, percepción del ambiente y la identidad familiar y social de los tamberos. La pregunta a responder es cómo los productores perciben su entorno natural y social, y a sí mismos en relación con los cambios que trajo aparejada la adopción de la lechería industrial como la actividad-llave (key-task) (Guyer 1988) de la vida en el predio. Las respuestas están organizadas en los siguiente ejes temáticos: i) el significado de lugar, ii) la tensión entre temporalidades, y iii) la difusa identidad social de los tamberos familiares.

[5] Como decía un reporte de uno de los grupos de tamberos de la zona en 1991: En 1986 un grupo de seis productores comenzaba a remitir leche a la Cooperativa Nacional; en un carro tirado por caballos se recolectaba toda la leche de la zona para arrimarla al límite departamental con Florida. (…) En 5 años la superficie de praderas se multiplicó por cuatro, las reservas, por diez y la producción aumentó un 650%. (…) Todos los tamberos comenzaron por ordeño manual, hoy sólo 3 no poseen equipo mecánico. (El Tambo 1991: 12)

[6] Por si la situación socio-económica no fuera suficiente causa de incertidumbre, la fuerte sequía que comenzó en setiembre de 1999 y que se continúa experimentando seis meses más tarde mientras se escriben estas líneas, ha significado la reducción de la producción en cerca de un 25%, el aumento de costos por la utilización de alimentos concentrados para mantener la producción y un invierno sin reservas de forraje.

El significado de lugar
La residencia y el área de "las casas"

El entorno más inmediato de la vida de las familias tamberas es su predio. El predio está estructurado en tres grandes espacios: la residencia, el área de "las casas" y los campos. Al interior de la residencia los miembros de la familia duermen, preparan su alimento y comen, y realizan diversas actividades no directamente productivas como mirar TV, recibir visitas, juegos de cartas, etc. Es un espacio femenino, donde la mujer productora-ama de casa, se encarga de la preparación de alimentos, el aseo de la casa, su ordenamiento, y marca el ritmo de las actividades, aunque esto no quita que los hombres adultos y niños de ambos sexos tengan su autonomía en el uso de la residencia en cualquier momento del día. El área de "las casas" es contigua a la residencia, e incluye distintos galpones donde se guardan herramientas, granos, semillas, y otros elementos necesarios para la producción agropecuaria. La sala de ordeñe o tambo propiamente dicho, así como la huerta, el gallinero, y el criadero de cerdos se construyen generalmente en las cercanías de la residencia. El área de "las casas" no muestra marcadas diferencias en el uso espacial por sexo, aunque algunas actividades continúan teniendo su marca de género como ser el cuidado de la huerta en el caso de las mujeres, o el mantenimiento de las herramientas agrícolas por parte de los hombres. Por otra parte, sería muy difícil encontrar dos predios familiares iguales en cuanto a la construcción del espacio residencial y de "las casas". En realidad, es en este ámbito donde se puede apreciar con mayor objetividad el paso de las distintas generaciones que han trabajado el predio. El proceso de bricolaje es evidente en el uso, reutilización y reciclaje de los distintos edificios y materiales.

El tambo

En relación directa con la conversión de la economía predial a la lechería, el tambo es el lugar de mayor especialización funcional. Ha *revalorizado el área de "las casas"* en los predios pequeños. Las razones para construir el tambo en "las casas" se debe al relativamente pequeño rodeo lechero (20 vacas en ordeñe promedio), la proximidad de la energía eléctrica, el acceso a las fuentes de agua potable, y la entrada del camión cisterna recolector de leche. Por otro lado, la participación de las mujeres en la rutina de ordeñe ha provocado la continuidad entre la residencia, su tradicional espacio, y este nuevo ambiente laboral.

El tambo tiene varios significados para los productores familiares. Primero, representa un nuevo ambiente de trabajo caracterizado por proveer refugio a humanos y maquinarias, por lo tanto permite la continuación y regularidad de la actividad productiva independientemente de las condiciones climáticas. En otras palabras, es un lugar de una actividad de tipo industrial más que tradicionalmente agrícola. Segundo, la construcción y experiencia cotidiana del tambo, va de la mano con el desarrollo de la conciencia de los productores como miembros de una cadena agroindustrial. Finalmente, y relacionado con el punto anterior, es el lugar en el predio donde se reproduce cotidianamente con mayor claridad las conexiones entre la fase agrícola e industrial de la agroindustria láctea, especialmente a través del mantenimiento de los niveles de higiene requeridos para la remisión de leche.

No es casual, entonces, que la denominación de este lugar se extienda a todo el predio y a la identidad de la familia. Los productores rurales del Uruguay son reconocidos por sus vecinos y otros agentes de acuerdo con sus prácticas laborales más espe-

cializadas. Muchos de mis informantes fueron alguna vez “chacareros”, luego “remolacheros” y ahora se llaman a sí mismos y son conocidos como “familia tambera” y todo el predio se denomina “tambo”. Esta identidad funcional es llevada con orgullo, aunque no siempre la más deseada, especialmente por muchos jóvenes. Ser tambero connota ser gente laboriosa, personas que combinan el conocimiento práctico con el científico, gente afincada en el campo, y progresistas en las formas de usar los recursos naturales, en contraste principalmente con su propio pasado como chacareros “primitivos” o “rústicos”. Este orgullo entre productores adultos ha evolucionado no sólo como resultado de haber sobrevivido en el campo, o incluso mejorado su calidad de vida después de tantos períodos críticos, sino también por el reconocimiento generalizado de su papel en la supervivencia, y relativo dinamismo, de la vida social en el área de influencia de Villa del Rosario.

Los campos

Más allá del área de “las casas” se encuentran los campos. Es un espacio masculino, según la división sexual del trabajo, donde se cultiva y se cría el ganado, con excepción de los terneros más jóvenes que hasta que no se alimentan exclusivamente con pasto se los mantiene cerca del tambo. Mencionábamos anteriormente que la acción de extensión rural de la Conaprole motivó la adopción de un conjunto de nuevas prácticas agrícolas que modificaron el uso de la tierra. Dicho paquete tiene su origen en Nueva Zelanda, y fue traído al Uruguay en la década de los 1960s con la intensión de intensificar la producción de carne en el país (Barbato de Silva 1981). Fracasado este intento, no obstante se mantuvo la experimentación de las nuevas técnicas para la explotación lechera en los centros oficiales de investigación agrícola (CINVE 1987). El paquete incluye la planificación de rotaciones en los cultivos con alternancia de pasturas artificiales y naturales con la producción de reservas forrajeras. También surge el almacenamiento de alimento animal en forma de silo de maíz o sorgo, y fardos de la cosecha de pasturas. La producción de alimento vegetal se combina con un cuidadoso manejo del rodeo lechero (alimentación balanceada, y mantenimiento de las condiciones sanitarias). A diferencia de sistemas agrícolas previos, casi todo el uso de los campos se encuentra interrelacionado hacia un objetivo concreto: el aumento de la cantidad de leche segregada por las vacas. Por lo tanto, el proceso concreto de trabajo es crecientemente mediado, lo cual necesariamente involucra un concepto diferente del tiempo y del espacio. Por ejemplo, la plantación de una pradera artificial significa su uso por los siguientes 3 o 4 años, lo cual complejiza el ciclo anual de las estaciones. Pero a su vez, la permanencia de una pradera debe estar asociada a la existencia de los demás cultivos forrajeros anuales para balancear la dieta de las vacas. En otras palabras, en la lechería moderna es necesaria una planificación a mediano plazo más allá de los ritmos “naturales” de las estaciones. Podríamos afirmar que como consecuencia de adaptar el paquete tecnológico, ha surgido un concepto más abstracto de los predios en general y del sector de los campos en particular. El predio se ha vuelto una unidad espacial holística, donde el trabajo humano tiene un mayor papel en determinar los resultados agrícolas y en la reproducción de las condiciones de fertilidad de los suelos. En resumen, la mayoría de los productores ven sus predios como *lugares para el ejercicio de la creatividad, y los buenos resultados prácticos han reforzado el sentido de dominio sobre la naturaleza*. En otras palabras, los campos se han convertido en el dominio de la cultura, se han crecientemente humanizado. Son un paisaje organizado, que como escribe Vidart,

…revela una racionalización integral de la naturaleza para exigirle un mayor coeficiente productivo. En él las obras humanas se articulan unas con otras, no dejan cabos sueltos

de campo arisco y primigenio, "domestican" totalmente a la tierra labrantía y frutal. (Vidart 1955: 10)

Por otro lado, la necesidad de aumentar constantemente la producción de leche, que se ha expresado en el aumento del rodeo lechero, que a su vez necesita de pasturas y más forrajes, refuerza la idea de una escasez de tierras. El predio para las familias tamberas es un *lugar escaso*, insuficiente. Pues, el sistema de producción combina intensificación con extensividad agrícola. Esto ha conducido a generar distintos mecanismos para extender las tierras disponibles: medianería[7], compra de tierra, arrendamiento, y envío de las vacas secas y vaquillonas a campos de recría. Aunque han habido experiencias de campos de recría manejados colectivamente, las estrategias para extender el "predio" han sido preferentemente individuales. Es importante mencionar, que si bien los productores tienen buen cuidado en evaluar las características naturales de nuevas fracciones, confían en que mediante un buen laboreo de las tierras, el uso de fertilizantes químicos y semillas de calidad, la mayoría de los campos de la zona (con excepción de los ubicados en zonas muy pedregosas) pueden ser utilizados eficientemente. Con lo cual el "toque personal" de quien los trabajó con anterioridad es relativamente insignificante.

La interconexión predial

Sin dudas, el cambio de rubro hacia la lechería se asocia íntimamente con el desarrollo de las vías de transporte y la infraestructura energética. Durante los primeros años de la reconversión, los productores tenían que sacar los tarros de leche a la ruta principal para ser recogidos por el camión de la cooperativa. Era un trabajo arduo especialmente durante los meses del invierno cuando las entradas a los predios y las rutas secundarias estaban con barro. Desde los años 1990s, las autoridades municipales canalizaron un crédito internacional del Banco Interamericano de Desarrollo para construir entradas prediales y caminos y carreteras secundarias de tierras o asfaltadas, transitables todo el año. Este cambio se convirtió en una necesidad básica cuando Conaprole decidió recolector solamente leche refrigerada de los tambos. Un reclamo popular de muchas décadas fue satisfecho en gran medida en un par de años[8]. Sugiero que estos cambios han convertido objetiva y subjetivamente a los predios familiares en parte integral de una extensa red de comunicaciones que va más allá de la localidad. Los predios se han vuelto así en *lugares accesibles* y puntos de partida hacia el resto de la región, reclamo histórico de las familias en contra del aislamiento, y que coincide con su integración con la agroindustria.

Pero el nuevo valor cultural de los predios como nodos de una red extensa de comunicaciones no se agota con su accesibilidad terrestre, sino que se combina con los predios como *lugares electrificados.* Si bien la energía eléctrica llegó a muchas chacras antes de su reconversión a la lechería, el número aumentó significativamente cuando la conexión a la red nacional de electricidad se volvió un imperativo para el uso eficiente de las máquinas de ordeñe y los tanques de refrigeración. La movilización de la gente para ser contemplados en los planes de electrificación rural fue factor fundamen-

[7] Lo más común es cosechar algún cereal forrajero y dejar como pago de renta una pradera plurianual para el dueño de la tierra quien pastará allí su ganado.

[8] Quien fuera el intendente de Lavalleja en aquellos años, "Bolita" Leiss, ha dejado su nombre en la memoria colectiva asociado con el mejoramiento de la infraestructura vial de las zonas rurales del departamento, como fue expresado en innumerables conversaciones y actos comunitarios. Sin duda fue un factor para su reelección como intendente en 1995.

tal para acelerar el proceso y los tamberos jugaron un papel central ya que fueron señalados como uno de los grupos prioritarios. Incluso muchos firmantes de peticiones se hicieron pasar por actual o futuros tamberos para engrosar la lista de potenciales beneficiarios y usuarios de este servicio estatal. Es cierto que muchos de los tambos visitados continúan utilizando fuentes autónomas de energía como son los generadores y los tractores, pero la gran mayoría está conectado a la red pública. El efecto de tener acceso a la iluminación artificial inmediata y más barata no se percibe sólo en las salas de ordeñe sino también en el espacio residencial, donde los patrones de consumo, recreación y socialización se han equiparado con los hogares urbanos. Estos cambios son sentidos como un gran mejoramiento de la calidad de vida. Como reflexionaba uno de los informantes:

La luz cambió todo; el cien por ciento de las actividades. En el pasado el trabajo era más duro. Todo se hacía manualmente, por ejemplo sacar agua del pozo. Nosotros sacábamos agua con el caballo, dos horas en la mañana y dos en la tardecita. Ahora, enchufás la bomba y te olvidás. Incluso mi gurí más chico puede traer agua él solo. Vivimos mejor, con más gastos por cierto, pero mejor.

Debemos no obstante recordar que no todos los productores, incluso tamberos, pudieron pagar los costos de instalación de la luz lo cual llevó en algunos casos a tener que abandonar la cooperativa pues no podían remitir leche sin almacenamiento refrigerado. Esto no invalida la tendencia de los fenómenos culturales señalados que marca un cambio en las formas de vida y la situación de esta zona rural, que ha dejado obsoleta la observación de dos prominentes políticos a mediados de los años 1940s:

Todo esta igual que a principios de siglo. Sigue la campaña con una inmensa mayoría de caminos de tierra, con una numerosa mayoría de arroyos sin puentes, sin otro telégrafo que el del ferrocarril, con teléfonos caros y de servicio mediocre y con las zonas más apartadas sin él, con correos en las lejanas estaciones ferroviarias, con escuelas distantes y en taperas, y con muchos más ranchos que a principios de siglo. (Chiarino y Saralegui 1996 [1944]: 53).

Los nuevos límites de la localidad

Los cambios anteriormente mencionados en la infraestructura vial y energética, han significado un *elongamiento de la localidad.* Por un lado la práctica de viajar se ha generalizado, aunque existen importantes diferencias de acuerdo a las clases sociales y los sexos. Los tamberos en particular han aumentado las distancias de viajes y su frecuencia. Los destinos varían entre las familias pero el área de movimiento es un triángulo entre las ciudades de Minas, San Ramón y Montevideo (Figura 1). La revolución en los transportes de los últimos cinco años, con el uso masivo de ciclomotores, motos y autos particulares, junto con el aumento de las frecuencias en el transporte público ha reducido el tiempo de viaje y ha expandido el sentido de localidad, especialmente entre los jóvenes. Más aún, en el trabajo agrícola este cambio se refleja en la contratación de servicios agrícolas que vienen desde fuera de la tradicional zona de vecindad, así como personas de Villa del Rosario que se trasladan por razones laborales hacia otras regiones del departamento y más allá de sus límites, tanto para realizar "changas" como trabajos permanentes o zafrales. Por citar sólo un ejemplo, durante el verano son muchas las mujeres tamberas que van a Punta del Este, el principal centro turístico en la costa del Uruguay, a hacer la "temporada". Su estadía puede durar de una quincena a dos meses. Dejemos en claro que la vida de los productores rurales nunca se redujo a los límites de la localidad, pero hoy

en día la transgresión en la práctica de dichos límites se ha vuelto un comportamiento naturalizado, parte de su "habitus" (Bourdieu y Wacquant 1995).

Pero la elongación de la localidad no se enraíza sólo en la mayor movilidad de las personas, sino también en la circulación de la información y las mercancías. La instalación reciente de teléfonos en las casas ha significado un cambio en la constitución del espacio vivido. Hace no más de tres años, realizar una llamada telefónica requería trasladarse hasta el centro telefónico público en el caserío de Villa del Rosario, un hecho esporádico. Más aún, la comunicación entre vecinos para "atar un negocio" o discutir alguna novedad se realizaba mediante la visita a los predios, o el envío de mensajes con terceros, incluidos los famosos radio-telegramas. Un grupo de tamberos de la zona, a principios de los 1990s, fueron pioneros en la instalación de un sistema de comunicación mediante radios de onda corta, en conjunto con la Sociedad de Fomento Rural Ortíz en Minas. Más tarde comenzaron a aparecer los teléfonos celulares en manos de técnicos agropecuarios y productores más ricos. Finalmente, en 1997, la compañía estatal de telecomunicaciones (ANTEL) introdujo los llamados "rurancel", un teléfono inalámbrico de microondas que funciona con una batería recargable. Como comentaba un ingeniero agrónomo sobre los posibles cambios conductuales de los tamberos:

Si un tambero quiere sobrevivir en estos días que corren, no sólo tendrá que saber cómo trabajar la tierra, sino cómo y con quién hablar por teléfono.

En la actualidad muchos productores llaman por teléfono a sus vecinos, técnicos y comerciantes, "ahorrando tiempo" en transacciones y en coordinación de actividades. Si anteriormente había dicho que el aumento de los viajes en frecuencia y distancia se asocia con la salida de las personas de su ámbito más inmediato del predio y el vecindario, el uso privado del teléfono podría significar su contrario, mantenerse en las casas mientras mercancías, técnicos e información son "entregados a domicilio", aunque aún es un poco temprano para comprender y prever qué cambios en los hábitos de los tamberos (y otros productores) surgirán.

El espacio virtual

Esto nos lleva a plantear también el elongamiento del "espacio virtual", en el sentido de que los productores en general y los tamberos en particular, se ven a sí mismos como cohabitando un espacio con personas con quienes no mantienen relaciones cara a cara. El concepto de espacio aquí adquiere su mayor expresión en el sentido de que a diferencia de lugar, los productores no conocen tácita o directamente su entorno de acción, sino que lo representan en base a información indirecta aportada por los medios de comunicación y otros agentes mediadores. Y es un espacio virtual, en cuanto a su potencial pero no actual realización como lugar a través del trabajo o acción creadora. Como dice Lefebvre (1991) un espacio es consumido antes que producido, al contrario de los lugares. A través de la televisión y la radio, los productores se incluyen en una red de procesos nacionales, regionales y planetarios. Un ejemplo muy claro fueron las conversaciones sobre los problemas ambientales globales, que si bien algunos de ellos como es el adelgazamiento de la capa de ozono tendría "muestras" locales directamente percibidas, otros como la extinción de las especies de animales no domésticos fueron presentadas por los productores como "nuestra" responsabilidad, a pesar de que nunca han estado directamente relacionados con elefantes, osos pandas u otros ejemplos clásicos en el manejo mediático de este tema. Otro ejemplo interesante, particularmente relevante entre los tamberos, eran las discusiones entre ellos, con téc-

nicos y con este investigador, sobre los costos de producción, la calidad de la leche y la competencia internacional. Por ejemplo, en setiembre de 1999 una familia tambera de Villa del Rosario me escribió lo siguiente:

El sector ganadero sigue sin grandes cambios también, a diferencia del lechero que seguramente se verá afectada por la caída de la bolsa de Brasil que como es de suponer baja sus costos dejándonos a nosotros sin mercados por ser nuestro principal consumidor de productos lácteos

Más allá del contenido del análisis sobre el panorama económico en el agro nacional, el punto que quiero resaltar es el grado de pertenencia a un espacio virtual, en este caso el Mercosur (Mercado Común del Sur), que es concebido como vacío de personas, pero con dinámica propia.

La remodelación de lo local

Finalmente, debe quedar claro que conjuntamente con la expansión de los límites de la localidad, el sentimiento de "lo local" es fuerte entre los productores tamberos. De alguna manera se expresa en la cristalización del caserío rural Villa del Rosario como el corazón de la sección censal, desplazando a las antiguas estaciones de tren como puntos referenciales tanto para los habitantes de la zona como para los visitantes o personas en tránsito. Villa del Rosario ha adquirido un significado de *lugar de servicios sociales.* No hay dudas que la instalación en 1988 de un liceo rural público en el caserío, después de efectivas movilizaciones de las "fuerzas vivas" rurales (y de Minas) frente a las autoridades del Consejo de Educación Secundaria, ha jugado un papel fundamental en la constitución de una identidad relativamente autónoma. No es sorprendente, entonces, que el nombre de Villa del Rosario aparece en los diarios departamentales sólo a partir de esta fecha[9]. Más aún, otros reclamos frente a organismos públicos han tenido buena respuesta desde entonces (policlínicas, consultorio dental, tanque de agua potable y gimnasio, todos construidos en el terreno del liceo rural o en las inmediaciones). Probablemente, en un futuro no muy lejano el caserío rural se convertirá realmente en una villa —o quizá un pueblo?— como se desprende del proyecto de construir un núcleo habitacional de MEVIR (Movimiento de Erradicación de la Vivienda Insalubre Rural) orientado a jóvenes parejas y la tercera edad. También Villa del Rosario, el caserío y su zona de influencia, se ha convertido en un lugar de interacción del conocimiento científico y el conocimiento práctico. No sólo por los programas educacionales de las escuelas y liceo rurales que enfatizan la articulación de la práctica agrícola con la formación universalista de los estudiantes, pero también por la acción de extensión rural en la que una gran cantidad de productores familiares se han involucrado. Técnicos agropecuarios y estudiantes universitarios de agronomía y veterinaria visitan regularmente muchos de los predios de la zona, sumados a los grupos de tamberos que aún funcionan como tales (ver infra). El hecho de que se haya abierto una veterinaria en el caserío también contribuye al acercamiento entre el conocimiento científico y la experiencia práctica y, dicho sea de paso, es una prueba más de la importancia de la producción animal con respecto al pasado preferentemente agrícola.

[9] El cuadro de fútbol Granjeros, que tiene su sede social y deportiva en Villa del Rosario y fue fundado bajo el liderazgo de un antiguo maestro rural en la década de los 1950s, aparece generalmente en la prensa local de Minas como "el cuadro de la 13a sección", una referencia geográfica mucho más amplia. Para agregar pruebas de que Villa del Rosario es una localidad relativamente "nueva" hacia afuera de su comunidad, cabe mencionar que no hay carteles en las rutas que anuncien la llegada a este paraje, salvo si uno se detiene a leer los letreros de la escuela y liceo rurales, o la fachada de uno de los comercios del caserío. No obstante, Villa del Rosario aparece mencionada en la mayoría de los mapas carreteros de uso generalizado.

En resumen, los tamberos familiares modernos han remodelado sus predios como un nuevo ambiente laboral, explorando métodos para trabajar la tierra y el manejo de ganado, en una combinación de planificación abstracta de origen científico y prácticas tradicionales incorporadas en las experiencias de los distintos miembros de las familias. El tambo propiamente dicho se ha convertido en un lugar de actividad industrial, que no sólo ha afectado la dimensión espacial sino las relaciones sociales de producción entre los productores y la fase industrial de la agroindustria láctea, así como entre los sexos al interior de la economía doméstica. Por otro lado, mis observaciones muestran un cambio radical en las formas de vida de los productores "Canarios" tal cual fuera descripta a fines de los años sesenta.

[Los chacareros canarios] son desconfiados, cavilosos y "desprecian cuanto ignoran". Emponzoñados por el terruño, se aíslan en sus parcelas al punto de que sólo concurren al pueblo en las festividades de San Isidro Labrador y en el Día de los Muertos. La superstición los ata a los viejos terrores del agricultor neolítico (Vidart 1969: 41).

Partiendo del supuesto de que los Canarios estuvieron alguna vez auto-aislados, en el presente la circulación de mercancías, información y personas no es sólo una realidad sino una aspiración de las personas, las familias y la comunidad, aunque con diferencias marcadas en la capacidad de satisfacción de estas expectativas. El concepto de "movilidad" presentado por Thrift (1996) como definiendo la estructura de sentimientos del mundo occidental podría ser aplicada a mi estudio de caso. No obstante, el surgimiento de una subjetividad de la movilidad enraizada en prácticas concretas, no ha barrido con un cierto principio de asentamiento y apego al lugar (el predio y la "zona"), que también tiene sus raíces objetivas y sus constructos ideológicos entre los productores que residen en sus predios. El sentido de lugar ha sido modificado con las (r)evoluciones del transporte y la información en tiempo real que han constituido a Villa del Rosario en general y los predios lecheros en particular, en lugares de continuidad y comunicación urbano-rural más que "mundos" o "culturas" separadas como muchas veces aparece dibujada en los medios de comunicación y discursos políticos. En otras palabras, quisiera sugerir que el ambiente práctico y potencial de los productores rurales ha sido expandido, a pesar de que el predio y la vecindad continúan siendo el centro de la experiencia fenomenológica y desde allí las personas se involucran en redes sociales más amplias.

Identidades difusas
Tambo, ¿forma de vida o empresa?

Una de mis constantes preguntas a partir del análisis de mi material de campo ha sido, en vista de lo que considero significativos cambios en las prácticas cotidianas a partir de su conversión a la lechería industrial, cuál ha sido el grado de identificación de los tamberos familiares de Villa del Rosario a una "nueva forma de vida" y a la cooperativa láctea. En otras palabras, construyen los tamberos su identidad social como productores de leche y como miembros de la Cooperativa Nacional de Productores de Leche? Bien, no hay una respuesta simple.

Es necesario hacer una primera distinción entre llevar adelante un "tambo" y la "producción lechera". El tambo como proceso productivo concreto sería una forma de vida, mientras que la producción lechera sería una forma de producción económica. El tambo incluye un complejo entramado de objetivos sociales y personales que van más allá de la obtención de una ganancia monetaria. Lo contrario sucede en la producción

lechera, donde el aumento del dinero invertido en el proceso económico subsume otras necesidades de la familia o de la empresa rural. En un reciente artículo sobre pastoralismo, Galaty y Jonhson (1990) pasan penurias para ubicar a la moderna producción intensiva de carne y leche, dentro de la discusión antropológica de las características de los sistemas pastorales.

En el pastoralismo, la cría de ganado es un objetivo social dentro de una forma de vida totalizante, no simplemente un proceso técnico de producción animal. Representa una empresa familiar en donde las personas son, de una forma u otra, mantenidas por los animales, quienes a su vez son mantenidos principalmente por las pasturas naturales. Los casos límites en que la producción de animales elude el drama local del pastoralismo son: la hacienda comercial con uso intensivo de capital, orientada a la producción de carne [capital intensive commercial ranching] o la lechería [dairying], en las cuales la cría de animales toma una forma tecnoeconómica más que un proceso social, generalmente llevada adelante por una compañía más que una familia. (Galaty y Johnson 1990: 18)

Y más adelante agregan,

Entendemos el proceso de intensificación como el amplio proceso de cambio pastoril como parte de una transformación rural más general, formal e informal, planificada o no, por el cual el número de animales crece, la tecnología complementa o reemplaza el trabajo humano, y los animales son percibidos en términos de su valor como mercancías, con una creciente porción de la producción dirigida a la venta comercial. (ibid.: 27)

De alguna manera, mercantilización e intensificación productiva son aspectos de la producción lechera y no del tambo. Hacia la misma diferenciación, apunta el apéndice de un influyente manual en la formación de técnicos en lechería a nivel internacional y en Uruguay. Después de enunciar los mayores cambios en los sistemas de producción lechera a partir de los años 70s en el Reino Unido, que coinciden grandemente con los cambios en Uruguay a partir de los 80s, Leaver señala:

El tambero pujante está cada vez más obligado a mirar a su empresa como un todo y tomar decisiones acerca de cómo utilizar mejor los recursos de que dispone (tierra, trabajo y capital). El hecho que la producción lechera ha dejado de ser un modo de vida y se está convirtiendo en un negocio, puede parecer lamentable; no obstante, para bien o para mal, es improbable que esta evolución se revierta. Una proporción cada vez mayor de la mística que envolvía el arte de criar mejores vacas, de alimentarlas de manera que rindan más leche y adquirir fama de ganadero hábil y próspero, está cediendo lugar a la evaluación científica. En consecuencia, la producción lechera se está pareciendo cada vez más a una ciencia y menos a un arte. (Leaver 1991: 162)

Mi estudio de caso entre tamberos familiares de Villa del Rosario muestra el conflicto entre los cambios en la vida cotidiana de aquellos productores que han orientado sus predios al tambo y el contexto más amplio de un sistema socioeconómico que tiende a marginar los aspectos culturales no economicistas a un segundo plano. La lechería en los predios familiares estudiados ha traído aparejada un conjunto de prácticas en el ambiente físico y social que influyen fuertemente en la emergencia de nuevos conceptos de espacio, tiempo y una percepción particular de sí mismos con respecto a otros productores de la zona, el país y la región. No obstante, todas estas nuevas experiencias, sentimientos positivos y negativos, nuevos conflictos generacionales y entre sexos quedan subsumidos a la lógica de la empresa capitalista familiar. Hoy es la lechería, mañana será otro rubro, con las dificultades propias de cualquier reconversión. Al final del día, la única identidad que puede tener cierto asidero en la realidad es la de

“empresa”, una identidad abstracta, individualista, alejada de los vaivenes de lo social cotidiano y por lo tanto frágil en la constitución de identidades colectivas, pues en su propia definición niega al otro.

Cooperativismo e identidad grupal

Yendo al caso de la pertenencia a la Conaprole, que en teoría debería significar una fuerte contratendencia a lo recién anotado, la relación de los tamberos con “su” cooperativa es compleja. Por un lado, las personas se ven como integrantes de una organización con positiva reputación, con un fuerte apoyo popular a nivel nacional debido a su histórica contribución a la calidad de la dieta de la población urbana, principalmente de la capital del país. Su condición como productores de alimento, un argumento generalmente usado para defender su importancia social en el país se refuerza con su asociación a la Conaprole. Más aún, la importancia de esta empresa agroindustrial en las exportaciones nacionales, le da a los productores la posibilidad de sentir no sólo que producen alimento sino también, y de forma creciente, la riqueza de la nación. Por el otro lado, la creciente marginalidad económica y política de los pequeños productores de leche les hace pensar y sentir que no hay reciprocidad a su compromiso con las metas de la fase industrial de la cadena agroindustrial[10]. En consecuencia, la Conaprole se le aparece a la familia tambera como un oponente externo más que el resultado de su propia agencia. No debería sorprender entonces, que la crítica que los tamberos hacen a la dirección de la cooperativa no difiere esencialmente con aquella que se eleva contra el estado y el gobierno: ineficiencia, corrupción, clientelismo, elitismo, etc. En realidad, su dependencia en términos económica y prácticos corresponde con lo que podríamos denominar alienación institucional. Los tamberos familiares no se ven a sí mismos como formando parte de una estructura “orgánica”, sino como cuasi-enemigos de una estructura más bien desconocida. Esta contradicción emerge a menudo en el discurso tanto de técnicos como de productores durante sus reuniones periódicas. Permítanme explorar brevemente este momento y espacio de discusión porque había representado en un comienzo de la reconversión un significativo cambio entre los tamberos, principalmente hombres, con respecto a otros productores de la zona.

El experimento de trabajar en grupos tamberos para el acceso a maquinaria agrícola y asesoramiento técnico ha sido uno de los más promocionados cambios, aunque poco evaluados (ver la excepción de Tomassino 1994), que Conaprole incentivó entre sus tradicionales miembros y los más recientemente incorporados[11]. La asociación a un grupo tambero fue incentivada por Conaprole mediante el pago de una prima por agrupamiento. Incluso el salario de los técnicos extensionistas del grupo es parcialmente pago por la cooperativa y el resto directamente por los socios grupales de acuerdo al nivel de su producción. Los productores tenían sus motivos para recibir entusiastas la idea de los grupos tamberos. Primero, porque el acceso a los mayores beneficios de la cooperativa sería más rápido si se agrupaban. Segundo, porque en el inicio de una nueva experiencia productiva compartir los buenos y malos resultados fue importante para una más rápida capacitación. Tercero, pertenecer a un grupo significó un espacio de sociabilidad para toda la familia en un contexto de disolución de las viejas redes

[10] En realidad el compromiso de los productores no es siempre tan evidente. A pesar del reglamento que prohibe la venta de leche a terceros por parte de un productor de la Conaprole, he encontrado casos en que aprovechando la oferta de un mejor precio en el mercado esto ha sucedido.

[11] En el sudoeste de Lavalleja se formaron 5 grupos tamberos con un promedio de siete miembros cada uno.

sociales de amigos, parientes y vecinos, debido a la emigración y a la censura dictatorial. La participación en los grupos fue en muchos casos no sólo por motivos económicos sino para la reconstitución de relaciones sociales de inmediatez. Más aún, en un área geográfica con pocos antecedentes de asociacionismo (y gremialismo), y las organizaciones existentes en decadencia, los grupos tamberos se convirtieron en una nueva forma de red social basada en el rubro, a diferencia de las redes de parentesco y vecindad, aunque en realidad ambas formas de relacionamiento no fueron excluyentes. Fue incluso a partir del funcionamiento de los grupos tamberos que se pretendió generar una red más amplia de asociación entre productores rurales, a principios de los 1990s, centrada en la acción de la revitalizada Sociedad de Fomento Rural Ortíz.

No obstante, el proceso grupal muestra que la cooperación funcionó bien en tareas concretas y de corto plazo, pero no como un proceso permanente y sostenible. Cuando la situación económica empeoró a mediados de los 1990s, y la diferenciación social surgió o se volvió clara entre "iguales", los productores se han cerrado tranquera adentro de sus predios y empresas. Parecería haber una conflicto intrínseco entre el objetivo teórico de los grupos de convertirse en locus de discusión abierta basada en la confianza mutua, y el permanente sentimiento de que la privacidad individual estaba siendo expuesta al control del resto. Durante la primera etapa, esta tensión fue reducida a través de una coordinación paternalista de los grupos. Pero el desgaste tanto de técnicos/coordinadores como de los productores ha llevado a la pérdida de interés en los grupos tamberos del área. Algunos continúan funcionando aunque con menor regularidad, pasando los productores a tener relaciones más bilaterales con los técnicos. Otros han desaparecido en la práctica aunque figuren oficialmente como existentes, probablemente para no perder los beneficios por agrupamiento. Entre aquellos productores que siguen participando regularmente en grupos tamberos, la identidad grupal es muy débil, y esta novedosa forma de organización ha perdido sus objetivos prácticos. Como consecuencia, ha perdido también su naturaleza vinculante entre los tamberos individuales y la Cooperativa Nacional.

Las identidades "tradicionales"

Pero este caso particular de formación de la identidad tambera y cooperativista, no puede ser analizado sin tomar en cuenta otros procesos históricos de definición de las identidades sociales en el medio rural. Fue dicho anteriormente que, en principio, la identidad personal y familiar como tamberos ha sido el resultado de la reconversión de la base material de su sustento. No obstante, a pesar de que las prácticas laborales especializadas son el nivel primario de su identidad, es notable la manipulación de su autodefinición de acuerdo con las circunstancias. Este mecanismo muestra una adaptabilidad a una realidad que yo llamaría de diversificación de mercado. En un momento un productor y la familia se pondrán la etiqueta de productores de corderos, en otro serán productores de cerdos y así sucesivamente de acuerdo a los rubros prediales, jerarquizados coyunturalmente por programas de desarrollo rural. La aún existente diversificación de rubros en un predio tambero familiar me parece homóloga con la diversidad de estos programas. El cambio de identidades debe ser entendida como una estrategia de continuar con su "ruralidad", especialmente entre los productores más pobres, en un contexto de fragmentación sectorial de las políticas socioeconómicas. Los pequeños tamberos, aunque no únicamente, definirán su identidad laboral de acuerdo a las posibilidades de asesoramiento técnico, créditos, políticas impositivas y beneficios sociales.

Por otra parte, existe una identidad más política y moral como "productor rural", compartida con otras clases sociales del medio agropecuario, la cual en los últimos

tiempos ha sido revalorizada gracias a la crisis económica generalizada en el sector primario y expresada por ejemplo en las masivas manifestaciones de abril de 1999, en medio de la campaña electoral presidencial. Uno de los más fuertes reclamos morales de los representativos gremiales es que los uruguayos, que en su inmensa mayoría viven en las ciudades, le han dado históricamente la espalda a los productores rurales. Probablemente, ésta es una excesiva dicotomía y una visión demasiado simple, que esconde importantes diferencias de clases sociales tanto en la campaña como en la ciudad, en el sentido de los beneficios recibidos históricamente de toda la sociedad nacional. Por otro lado, dentro de la categoría de productor rural, existe la etiqueta de "pequeño productor" que es también utilizada por las personas para diferenciar la escala empresarial aunque no necesariamente la clase social. Esto último se trasluce por el hecho de que la identidad en torno a la experiencia como pequeño productor no ha cristalizado en organizaciones políticas realmente autónomas.

Es de mi parecer que la construcción abierta y vaga de identidades sociales entre los tamberos familiares de Villa del Rosario—que más que una etiqueta técnica representa un conjunto de relaciones políticas y sociales con otros agentes y grupos de interés en el país—queda hermosamente resumida por uno de los informantes de mayor edad quien reflexionaba de la siguiente manera:

Nos preguntan qué somos, y no sabemos. Vivimos y nada más.

Si entendemos por identidad una práctica e ideología fuerte, incorporada en los cuerpos, discursos y ambientes de las personas, que permite una diferenciación desde afuera entre "ellos" y "aquellos otros", o desde adentro entre "nosotros" y "ellos", sugiero que no existe como tal entre los tamberos familiares de esta nueva pequeña cuenca lechera. Al final del día, la necesidad más apremiante es mantener la empresa individual que da sustento (total o parcial) a los miembros familiares que aún se quedan en el medio rural, lo cual parece que debilitara la constitución de identidades colectivas más permanentes en el ámbito rural nacional.

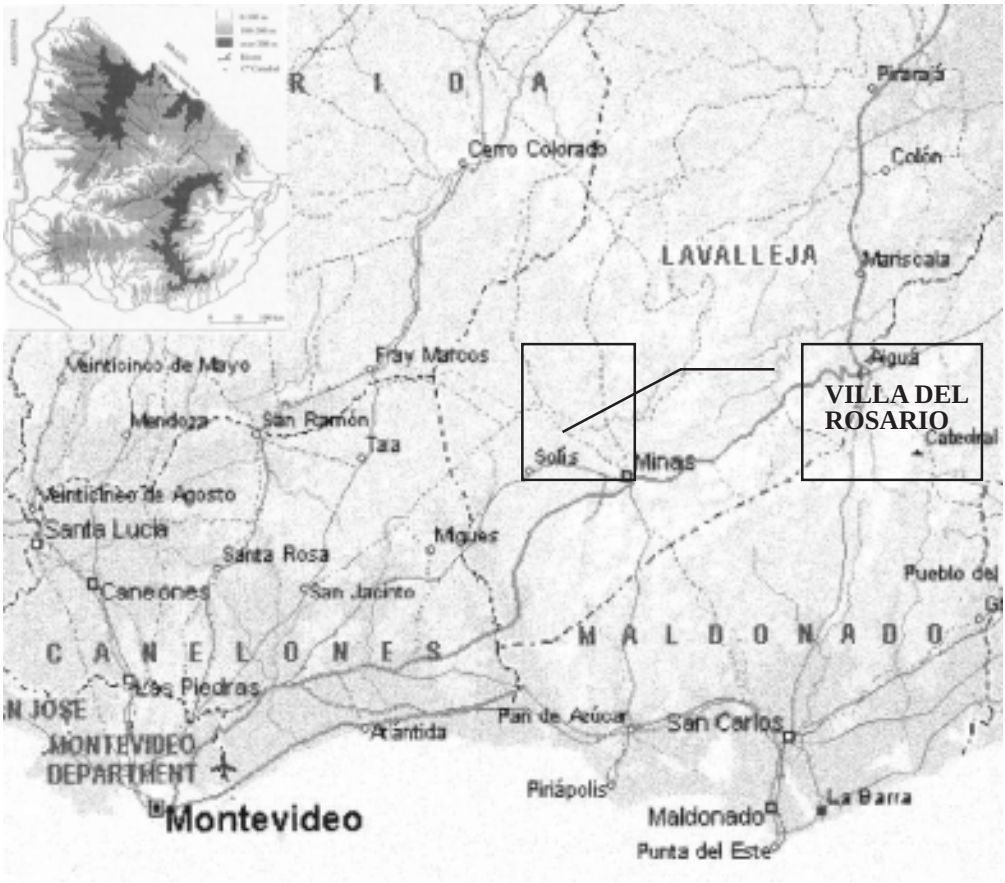
Conclusiones

Hemos visto que la reconversión a la lechería industrial motivó transformaciones en el sentido de una mayor racionalidad en el uso de los recursos naturales de los predios que conlleva no una alienación sino por el contrario un relacionamiento con el ambiente donde el conocimiento científico y práctico se fusionan para que los productores familiares mantengan un cierto control de la organización del trabajo y del proceso productivo. No obstante, dicho control ha pasado crecientemente de las manos de las familias productoras a la presencia impersonal de la industria, que determina qué, cómo y cuánto deberá producirse a través de los precios, el acceso a los créditos y los requisitos de calidad en la leche remitida.

Por otro lado, la experiencia modernizadora de los productores de leche de Villa del Rosario no se asocia únicamente con el efecto de su reconversión, sino que coincide con otros cambios más generales en la estructuración espacial y de comunicaciones del medio rural. No obstante, la percepción de estos cambios por parte de los productores de leche difiere de otros productores de la zona.

Finalmente, la experiencia de la lechería industrial no ha modificado significativamente la identidad social de los productores familiares, a pesar de que los procesos productivos concretos marcan diferencias con otros productores de la zona. El ser socios de la cooperativa láctea fue en un principio una nueva forma de generar vínculos basados en la especialización productiva más que en el parentesco, la vecindad u otros

rasgos constitutivos de la identidad, lo cual pudo haber motivado una nueva forma de verse a sí mismos con respecto a los otros agentes del medio. Sin embargo, el resultado parece ser la reproducción de identidades difusas, múltiples etiquetas identitarias orientadas a la supervivencia de la empresa familiar individual que parecen frenar la emergencia de identidades colectivas fuertes.



Referencias bibliográficas

Barbato de Silva, Celia (1981) *Política económica y tecnología. Un análisis en la ganadería vacuna uruguaya*. Montevideo: CINVE/EBO.

Barrán, J.P. y B.Nahum (1984) Uruguayan Rural History. *Hispanic American Historical Review* 64 (:655-673).

Bourdieu, P. and L. Wacquant (1995) *Respuestas para una antropología reflexiva.* México: Grijalbo.

Chiarino, J.V. y M. Saralegui (1996) [1944] *Detrás de la ciudad,* Vol I. Montevideo: Cámara de Representantes del Parlamento Nacional.

CINVE (1987) *Una Década de Cambio en la Lechería Uruguaya.* Montevideo: CINVE/EBO.

Damiani, O. (1990) *Desarrollo forestal y medio ambiente en Uruguay. Un estudio de caso en el Noreste de Canelones*. Montevideo: CIEDUR.

El Tambo (1991) Organo de Prensa de la Asociación Nacional de Productores de Leche. Montevideo.

Finch, H. (1989) *Uruguay. World Bibliographical Series*. Oxford: Clio Press.

Galaty, J. y D. Johnson (1990) Introduction: Pastoral Systems in Global Perspective. In: *The World of Pastoralism*, J.Galaty y D. Johnson (eds.). New York: The Guilford Press.

Gómez Miller, R. (1996) 'Lechería, entre lo real y lo posible'. *Almanaque del Banco de Seguros del Estado* 96. Montevideo

Guyer, J. (1988) The multiplication of labour. *Current Anthropology* 29(2): 247-272.

Leaver, J.D. (1991)[1983] *Producción Lechera. Ciencia y Práctica*. Buenos Aires: Hemisferio Sur.

Lefebvre, H. (1991) *The production of space*. Oxford: Blackwell.

Olveyra, G. (1989) Notas sobre historia del sistema de generación y transferencia de tecnología agropecuaria en el Uruguay. In: *El Sistema de Transferencia de Tecnología Agraria en el Uruguay.* Montevideo: Facultad de Agronomía.

Piñeiro, D. (ed) (1991) *Nuevos y No Tantos. Los Actores Sociales para la Modernización del Agro Uruguayo*. Montevideo: CIESU/EBO.

Sosa, S. (1982) *La Remolacha Azucarera en el Noreste de Canelones.*Montevideo: CINVE.

Sosa, S. (1986) *CONAPROLE: Origen y Trayectoria.* Montevideo: CINVE.

Thrift, N. (1996) *Spatial Formations.* London: Sage.

Tommasino, H. (1994) *Grupos y metodología grupal en la lechería uruguaya. La asistencia técnica en grupos de producción remitentes a CONAPROLE del departamento de San José.* (1º informe de investigación). Montevideo: Unidad de Extensión, Facultad de Veterinaria, UDELAR.

Vidart, D. (1955) *La vida rural uruguaya*. Montevideo: Ministerio de Ganadería y Agricultura.

Vidart, D. (1969) *Tipos humanos del campo y la ciudad.* Montevideo: Nuestra Tierra.

Cuestión de identidad en la región coloniense

Aspectos del Proyecto financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica, (CSIC) de la Universidad de la República, 1998-1999: Perspectivas para la integración: ciudades de frontera. Estudios de etnología regional. Colonia como caso.

Sonnia Romero Gorski
Dpto. de Antropología Social-FHCE

Equipo de investigación

El equipo de investigación formalmente compuesto por responsable (S. Romero) y ayudantes (Lic. A. Buti; Lic. S. Cheroni; Lic. C. Arbón), contó además con colaboraciones especiales. La Lic. A. Buitrago colaboró con asesoramiento económico, el estudiante A.Adib con el registro fotográfico, el Sr. R. Vidal aseguró traslados en el terreno como parte del apoyo logístico de la FHCE. Nos apoyaron también a lo largo de dos años de investigación instituciones locales (Intendencia Municipal de Colonia, Casa de la Cultura, Centro de Estudios de la Casa de Colonia y los Liceos Departamentales).

PRESENTACION

"La historia de ahora en adelante (y es un hecho sin precedentes), será conscientemente la del planeta percibido como planeta, como minúsculo elemento de un sistema entre una infinidad de otros sistemas. Pero por esta misma razón, la aventura mañana, seguirá siendo una aventura identitaria: la relación entre unos y otros será más que nunca un desafío". (M. Augé, 2000)

En este artículo trataré aspectos del estudio de Etnología Regional realizado en el marco de un proyecto financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (S. Romero, Perspectivas para la integración. Colonia como caso. CSIC 1998 y 1999). En dicho proyecto había planteado la urgencia de caracterizar la región coloniense en

términos de identidades culturales, priorizando el relevamiento de valores actualizados así como ponderar la factibilidad de cambios relacionados con el proceso de integración.

Se aplicó una metodología de observatorio y técnicas cualitativas de relevamiento de campo en la ciudad de Colonia del Sacramento y luego en cinco ciudades del departamento con más de 8.000 habitantes. El registro etnográfico se completó en cada caso con una aproximación específica en el grupo de jóvenes, realizando además de observaciones en espacios públicos un relevamiento en los liceos departamentales, entre estudiantes del último año de bachillerato.

Tomamos en consideración el interés antropológico que presenta esta parte del litoral uruguayo dadas las características geográficas, históricas, socio-económicas, demográficas, culturales, así como los posibles cambios que se producirían con la construcción de grandes obras de infraestructura, principalmente nos referimos al proyectado puente Colonia-Buenos Aires.

Aún antes de la concreción de dicha obra se constató un dinamismo particular en las ciudades del departamento así como la intensidad de los contactos con población argentina. Hay un flujo sostenido de turismo estacional y de fin de semana, así como un movimiento migratorio que invierte, en términos relativos, procesos de décadas pasadas. Es decir que en un nuevo contexto de cambios en el estilo de vida y del desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación y de transporte, desde las grandes ciudades se mira con mayor interés a las ciudades más chicas. En ese sentido Colonia del Sacramento y todo el departamento adquieren una posición estratégica.

Cabe preguntarse entonces si esta región, y en particular las ciudades colonienses, están condenadas a perder su perfil bajo la influencia cercana de "ciudades mundiales" (o que aspiran a serlo), las que se conectan por redes metropolitanas que sobrepasan fronteras nacionales. De hecho Colonia se encuentra en el eje Buenos Aires-Montevideo-Sao Paulo. De acuerdo a selecciones autorizadas (Sassen, 1991; Heenan, 1977; citados por U. Hanners, 1996) en este conjunto regional sólo Sao Paulo estaría en la categoría de ciudad mundial, lo que no descarta la tendencia en los demás grandes centros urbanos de la región. ("En las ciudades mundiales no es eso todo lo que hay (el espectáculo); hay además una diversidad interna. Se puede afirmar que esta diversidad encuentra un hábitat idóneo en la ciudad mundial, igual que en muchas ciudades grandes...", U. Hannerz, 1996.)

Desde ya el flujo de comunicaciones, inversiones e interacciones es observable en el departamento de Colonia y es posible hacer un registro de cambios culturales.

Estaba previsto trabajar sobre cambios específicos introducidos por el efecto del obrador, si el comienzo de la obra coincidía en el tiempo con esta investigación, no siendo así ese objetivo permanece como interés de desarrollo futuro sujeto a la realización de dicha obra.

Por el momento este proyecto se planteó la urgencia de relevar localmente el estado actual del estilo de vida y de los rasgos que son empleados por los colonienses para afirmar y mantener una distinción cultural o identidad propia. Consideramos que la capacidad de generar identificaciones fuertes tiene para esta región un interés estratégico.

El caso coloniense se inscribe en la corriente de estudios que dan cuenta del resurgimiento de los municipios, de las regiones, como unidades étnicas en el sentido que mantienen dentro de los mapas nacionales un perfil propio de tradición que incluye estrategias económicas, redes de relaciones y aspectos simbólicos transmitidos cotidianamente.

Estos procesos son captados en la aproximación etnológica que se adapta al estudio de lógicas subyacentes en la producción localizada de fenómenos culturales. (Chambers, 1995; Balandier, 1993; M. Augé 1995, 2000; S.Romero, 1995, 1998; F. Laplantine, 1996; J. Copans, 1998)

Un destino fronterizo

En Uruguay encontramos un escenario privilegiado para el estudio de diferentes modalidades de evolución y coexistencia de modelos. A pesar de sus poco más de tres millones de habitantes, el país tiene características (85% de población urbana) que lo colocan dentro de tendencias generales (40% de la población mundial vive en ciudades) y dentro del área de influencia del modelo euro-americano que produjo una "democratización en los gustos, en los consumos metropolitanos", (Chambers, 1995).

En el país se mantienen a la vez condiciones como para producir relaciones en un estilo tradicional, apegadas a valores familiares, comunitarios, locales. (CLAEH, 1997; S. Romero, 1998). Ambas modalidades coexisten en espacios geográficos y sociales, componen una especie de 'organización dualista' entre la formalización institucional y la informalidad de las prácticas sociales.

Esta particularidad tiene múltiples raíces históricas, económicas, y se relaciona en gran medida con el proceso de composición de la población. Así en el departamento de Colonia fue determinante la instalación de verdaderas colonias de poblamiento durante el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX; la inmigración de origen europeo le dio en forma duradera consistencia demográfica, cultural y productiva al departamento.

En un plano más general y en el contexto contemporáneo de integraciones regionales y mundiales, las ciudades y todo lo que se activa desde ellas tienen un protagonismo determinante. En ese sentido, buscamos en la región coloniense evidencias empíricas de acomodamientos locales frente a cambios estructurales (que plantean el estatuto problemático de las fronteras, de la nación e incluso de los estados en el marco de la llamada globalización. (Autores varios en Bayardo y Lacarrieu, 1999; Samir Amin, 1999).

Las poblaciones en las zonas de frontera en Uruguay (y quizás todo el país como frontera) desarrollaron hábitos de contacto, de mezclas. Sin embargo las nuevas reglas de juego de la economía globalizada acelera procesos, moviliza mayores cantidades de mercancías, de mensajes, de personas.

Aparece entonces la preocupación por la condición de país pequeño, la fragilidad en términos de identidad cultural ante la desproporción del número.

En este sentido surge como hallazgo importante de la investigación que en ciudades del departamento de Colonia los comportamientos identitarios sean observables, que incluso en el discurso de los más jóvenes se registran manifestaciones de arraigo en el territorio, de reconocimiento del lugar propio físico y social, (lo que no descarta inquietudes por las dificultades económicas).

Es decir que estamos aportando evidencias que contradicen versiones informales u opiniones estereotipadas que adjudican a los habitantes del departamento de Colonia y al grupo de los jóvenes en particular, una supuesta identificación con todo lo argentino (con desdibujamiento de identificación local-nacional), junto con el deseo permanente de emigrar hacia el país vecino.

La observación directa y desde una perspectiva sincrónica de los fenómenos señalados más arriba se apoya en la previa consideración del marco histórico, socioeconómico y cultural general en el que se generan.

Contexto coloniense
Antecedentes históricos

El departamento de Colonia tiene una ubicación sur-oeste con una extensa costa sobre los ríos Uruguay y de la Plata. Colonia del Sacramento, capital del departamento se encuentra a 174 kilómetros por carretera de Montevideo capital del país. Pero un

dato importante para la comprensión del contexto coloniense es que del otro lado del río, -a unos 55 Km. de distancia- está Buenos Aires, capital de Argentina

La ciudad de Colonia del Sacramento, fue fundada en el siglo XVII como avanzada del imperio de Portugal en una región en la cual España quería conservar dominio exclusivo.

Este hecho generó un período histórico marcado por largos episodios de combates por el estatuto y control de Colonia del Sacramento y de la región cercana. Desde ese comienzo histórico se produce en la zona un poblamiento variado, con elementos residuales tanto de españoles como de portugueses, así como de población nativa y de esclavos. La conjunción de identidades étnicas va a incrementarse, como ya señalamos, con la llegada de inmigrantes. Principalmente italianos, suizos, austríacos y piamonteses que organizan la explotación agrícola, chacras, viñedos, así como el pastoreo y producción de productos lácteos.

Reseña histórica y fundación de ciudades* del Departamento de Colonia

Zona	Localidad	Año de Fundación	Proceso Fundacional	Primeros pobladores
Noreste	Carmelo	1816	• poblado fundado por mandato de José Gervasio Artigas	• Españoles, criollos, italianos, franceses
	Nueva Palmira	1872	• A instancias de vecinos de la zona y del presbítero Felipe Torres Leiva	• Españoles y criollos
Este	Nueva Helvecia	1862	• Fomento de la inmigración por parte del Estado • Por iniciativa privada para el traslado de inmigrantes	• Suizos, alemanes, austríacos, italianos, franceses, entre otros
	Rosario	1775	• Primer poblado de origen español	• Españoles y criollos
	Juan Lacaze	1888	• Poblamiento de Puerto Sauce	• Criollos, argentinos, italianos, catalanes, entre otros
Centro	Colonia del Sacramento	1680 1772	• Expansión colonial portuguesa • Expansión colonial española	• Portugueses, españoles, criollos

* Según el VII Censo de Población y III de Hogares y V de Vivienda mayo 1996, ciudades con más de 8.000 habitantes.

Fuente: *Proyecto "Perspectivas para la Integración Regional. Colonia como caso". S. Romero, CSIC, 1998-99.*

Panorama general actual

En la actualidad las localidades y ciudades del departamento reflejan todavía aquel poblamiento originario de caracteristicas diversas. Los propios colonienses afirman

que en el departamento hay varias regiones y ciudades bien diferentes, con personalidad propia.

Por otra parte la franja costera del departamento ofrece condiciones para el desarrollo de puertos como el de Nueva Palmira, Juan Lacaze y como el de Colonia del Sacramento por donde ingresa la mayor parte del turismo argentino. Hay también varios puertos de yates con un avance significativo de este tipo de turismo deportivo y más bien estacional; así por ejemplo Carmelo, Riachuelo, Astilleros y Conchillas constituyen puntos de atracción para el turismo local e internacional.

Hay que señalar al mismo tiempo la importancia del patrimonio histórico; ya que en la región se conservan numerosos testimonios de la arquitectura colonial portuguesa y española (siglos XVII y XVIII), así como construcciones de época (siglo XIX, principio del siglo XX). Se destaca en el conjunto la ciudad de Colonia del Sacramento, y su barrio histórico reconocido por UNESCO como parte del Patrimonio Histórico y Cultural de la Humanidad.

Precisamente a partir de ese momento se intensificó la vocación de la ciudad, y de todo departamento, a la recepción de turistas. Esa actividad es una importante fuente de ingresos y de diversificación de actividades en la región. Fundamentalmente argentinos, así como cada vez más extranjeros de origen variado, realizan inversiones, compran bienes inmobiliarios, se instalan a vivir.

Población

Área	Población
Total	120.241
Urbana	101.292
Rural	18.949

Localidades	Población
Colonia del Sacramento	22.200
Carmelo	16.658
Juan Lacaze	12.988
Nueva Helvecia	9.650
Rosario	9.428
Nueva Palmira	8.339
Tarariras	6.174
Ombues de Lavalle	3.189
Florencio Sánchez	3.038
Colonia Valdease	2.876

Fuente: *INDE. VII Censo de Población, 1996.*

Otros datos:

La tasa de alfabetización es 97.1%, con relativa variación entre el área urbana (97.2%) y rural (96.2). La cobertura de salud es 93% en área urbana y 90% en el área rural.

La tasa de actividad en 1985 era de 52.1% mientras que en 1996 fue de 60.7%, lo cual indica una mayor participación de la población en actividades económicas.

En 1985 el porcentaje de asalariados era de 69.8%. En 1996 fue de 64.2% mientras que los trabajadores independientes en 1985 eran el 27.1% y en 1996 representaron el 31.5%.

Existen zonas con características agro-productivas diferenciadas, reflejadas en el cuadro comparativo, (producción inicial y actual).

(Datos económicos A. Buitrago, en S. Romero Informe de Proyecto CSIC, abril 2000)

Datos sobre la producción inicial y actual de ciudades del Departamento de Colonia

Area	Centros Urbanos	Actividad inicial	Producción actual
Noreste	Carmelo	Explotación ganadera Agricultura, astilleros	- Explotación cerealera en grandes predios - Industria vitivinícola, molinera, cebada y trigo - Puerto turístico
	Nueva Palmira	Puerto fluvial	- Zona Franca y Puerto
Este	Nueva Helvecia	Agricultura-artesanía Fábrica de carruajes y herrería	- Producción de leche y derivados (Parmalat, Alpa) - Industria hotelera - Agricultura intensiva en pequeños predios, producción familiar
	Rosario	Puerto fluvial Primer saladero del Departamento 1787	- Producción agroindustrial - Producción familiar - Administración pública y servicios de salud privados
	Juan Lacaze	Puerto fluvial explotación de canteras, exportación de arena y piedra	- Explotación industrial (textil, papelera)
Centro	Colonia del Sacramento Zona de influencia (Conchillas-Artilleros-Santa Ana	Centro de comercio y tráfico con las colonias españolas de la cuenca del Plata	- Centro administrativo central del Departamento - Zona Franca y Puerto - Industria turística - Patrimonio histórico

Antecedentes: *Alberto Tisnés (compilador). El puente Colonia-Buenos Aires. Editorial Udelar. 1995.*
Fuente: *Proyecto "Perspectivas para la Integración Regional. Colonia como caso". S. Romero, CSIC, 1998-99.*

Avances en la etnología regional

La inclusión en el estudio de otras cinco ciudades con población superior a los 8.000 habitantes, - además de la ciudad de Colonia del Sacramento - fue el resultado de una primera fase de reconocimiento y evaluación etnográfica del terreno, con la constatación de que hay una participación diversificada en la definición de razones instrumentales o de sentimientos identitarios.

Sin desconocer la importancia de otras localidades más chicas, como Tarariras o Colonia Valdense, optamos por tomar los centros que tienen mayor peso demográfico. Consideramos asimismo que las demás localidades se encuentran comprendidas en una misma red local en la que se comparten de alguna manera antecedentes históricos, económicos y hasta familiares.

Aplicando una única rejilla de registro y observación en las ciudades de Nueva Helvecia, Juan Lacaze, Rosario, Carmelo, Nueva Palmira y Colonia del Sacramento nos aproximamos a factores ambientales y socio-culturales específicos con los que se componen interacciones sociales, modalidades locales de vivir en el lugar, de proyectarse en representaciones y de organizar el entorno. Veamos cómo se objetivan materialmente y simbólicamente, en la ciudad, en actitudes y discursos.

En Nueva Helvecia, (Fundada en 1862)

"La identidad suiza es un factor predominante resaltada por sus habitantes. Esta identidad está valorizada a través de un turismo permanente. En los folletos turísticos se destacan la explotación de productos artesanales granjeros, los escudos de los cantones, el cuidado de la ciudad, el paisaje, los hoteles, entre otros aspectos que hacen a la identidad de "lo suizo".

"La mayoría de las casas particulares tienen en los frentes el escudo que identifica un cantón suizo, un lugar de referencia.

"Actualmente Colonia Suiza es caracterizada por ser 'una comunidad rural moderna y eficiente, como producto colectivo y gracias al tenaz esfuerzo de varias generaciones, de ese crisol de razas en el que se asienta la población', dice un folleto de promoción turística.

"Esta ciudad tiene un desarrollo relevante del turismo tanto de nivel nacional como internacional, contando con infraestructura hotelera que ofrece una variedad de opciones (hoteles Nirvana, Gran Hotel Central, Hotel del Prado, Gran Hotel Suizo). Algunos de estos hoteles son utilizados para realizar convenciones y reuniones científicas.

"En las entrevistas se pudo captar que los diferentes grupos de inmigrantes se han reducido en cuanto al mantenimiento de sus tradiciones y lenguas, pero simultáneamente fueron construyendo una nueva identidad "suiza"."

Ana Buti, Informe Etnográfico. En: S. Romero, "Perspectivas para la Integración. Colonia como caso". Informe de Proyecto, CSIC, marzo 2000.

En Juan Lacaze, (Fundada en 1888)

"... el desarrollo de la ciudad fue marcado por la presencia de fábricas y la fuerte identificación con el carácter obrero, el desarrollo de sindicatos y organizaciones sociales. "La fábrica" (industria textil, industria del papel) ha sido y es un referente para sus pobladores, protagonistas de todos los eventos pasados (llegada de obreros inmigrantes, nuevas corrientes de pensamiento, el auge y la crisis) y que aún hoy acontecen a su alrededor (amenazas de cierre, inestabilidad laboral).

'...a partir de la fábrica se movía la ciudad. Después del año 48 se hicieron edificios, el club de Cycsa, la Escuela industrial, el Estadio, el hormigón...'

'...los dueños podían haber invertido en otras cosas, pero invirtieron en la ciudad: Campomar (industrial textil) hizo insertar a la ciudad en la fábrica'.

'Entre el 60 y 70% de la población cobra una jubilación de la fábrica. Por eso esta ciudad no se vino abajo, tiene 4800 jubilados'

"Juan Lacaze se encuentra excluído de los circuitos turísticos ofrecidos hacia el exterior por la Intendencia Municipal de Colonia (...) y los propios habitantes admiten falta de iniciativas,

'...acá hay que luchar de atrás. Vemos cosas que se hacen para el turismo en otras ciudades, luchan por cosas...acá no nos ponemos de acuerdo para hacer cualquier fiesta, la fiesta del sábalo por ejemplo, que nos reúne pero a la que no le damos relevancia hacia fuera...'

'Lo que hace distinto a Juan Lacaze es que un altísimo porcentaje de los que estamos hoy, no somos hijos del pueblo. Vinimos de otros lugares por razones de trabajo...'.

'No tomamos decisiones, nos acostumbraron a decidir por nosotros: antes eran los dueños de las fábricas, después los sindicatos y así...'

Por otra parte "se puede apreciar en la ciudad el uso recreativo de los espacios públicos como plazas, playa, rambla avenidas y clubes de barrio. (...) los vecinos recorren la ciudad, la ocupan, la usan. La estación del tren, que ya no funciona, con su historia de traslados hacia diferentes puntos del país, y el río con una costa amplia y arenosa, son también referentes de la ciudad".

Celia Arbón y A. Buitrago, Informe Etnográfico. En S. Romero, Informe de proyecto, CSIC, idem.

En Rosario, (Fundada en 1775)

"La ciudad de Rosario es caracterizada por sus habitantes como,

'una ciudad tranquila, donde nos conocemos todos; un poco pueblo chico, pero por demás hermosa.

"Los rosarinos se sienten orgullosos por su ciudad y se la presentan al turista como una ciudad que se distingue del resto 'por el buen trato' y por la particularidad de ser el primer Museo Uruguayo de Arte Mural de Carácter Histórico, invitando a recorrer el circuito de murales que se esparcen por todo Rosario. (Los murales recrean los oficios históricos de la ciudad).

"Pero a pesar de este intento de construir una identificación material (ciudad de murales) el referente en el que basan su identidad es de carácter simbólico: el compartir características comportamentales.

'tenemos costumbres y tradiciones que todos compartimos. Aquí hay una cultura particular, somos muy abiertos y participativos';

'...la forma de ser de cada uno de los habitantes de Rosario. Somos muy sencillos y humildes, somos bondadosos y generosos en la mayoría de los casos';

'somos abiertos a todos, todos nos conocemos y no hacemos diferencias con el resto, es decir el rosarino es una persona sumamente hospitalaria y solidaria, que no en todo el departamento, ni en el Uruguay lo encuentras'.

Selene Cheroni en: S. Romero, Informe de proyecto CSIC, idem.

(A pesar de su antigüedad la ciudad de Rosario no se caracteriza por patrimonio histórico arquitectónico o monumental).

En Carmelo, (Fundada en 1816)

"Ubicada al noroeste del departamento de Colonia, sobre el río Uruguay y el arroyo de las Vacas (...) la ciudad está construída obedeciendo el trazado estilo damero. Calles y veredas angostas, con edificios antiguos mezclados con construcciones mo-

dernas, con un margen costero forestado y muy pintoresco, son imágenes que se captan rápidamente al llegar a Carmelo, desde Colonia del Sacramento, por la ruta 21 y pasando por el puente giratorio que data de 1912. Pero Carmelo se diversifica en varias zonas, y entre otras, "siguiendo el borde del río se llega al atracadero de yates... a la zona de la Rambla sobre la playa Seré".

"En el caso de Carmelo su proceso fundacional, el orgullo de ser 'los únicos hijos de Artigas', sus paisajes y su forma de ser conforman una reunión de atributos, de valores que sirven de referente para identificar al carmelitano con su ciudad.

"Se puede apreciar un sentido de pertenencia al grupo y también a un territorio que los iguala entre sí y a la vez los diferencia de los demás habitantes, del país y del departamento:

'en Colonia (el departamento) hay 11 ciudades, todas distintas con algunos parecidos. El carmelitano se lleva bien con todos, pero somos distintos. Sobre todo a Colonia (la ciudad), y eso que ahora su gente está muy mezcladita. Pero la gente de Colonia y Rosario siempre fueron muy conservadoras...'

"Es interesante observar cómo se adjudican calificativos positivos a la ciudad y sus habitantes,

'Carmelo es abierto, acogedor, te recibe con los brazos abiertos' dicen ser los 'más acogedores', los 'más cultos', 'los fundadores del departamento'.

"Con respecto a una supuesta 'pérdida' de identidad, los habitantes de Carmelo manifiestan que históricamente ha habido más vínculo con Buenos Aires que con Montevideo (por menor distancia y tiempo de traslado, por difusión de radios y TV). Podríamos decir que si existe una identidad carmelitana, ésta se ha ido construyendo en parte mirando más hacia Argentina que hacia Uruguay."

Celia Arbón en: S. Romero, Informe de proyecto CSIC, idem.

En Nueva Palmira, (Fundada en 1872)

"Nueva Palmira se caracteriza por ser una ciudad portuaria, con un puerto apto tanto para embarcaciones oceánicas como fluviales. El paisaje está dominado por una gran rambla que la bordea y un muelle de madera construído en 1868 y que fue reconstruído este año, convirtiéndose en el paseo por excelencia de los palmirenses, como otrora. Desde el muelle se tiene una vista panorámica de todas las playas (sobre el río Uruguay)y de las islas del delta (en la desembocadura del río Paraná).

"Antes Nueva Palmira tenía un auge económico, se instalaban empresas como Óptimo (fábrica de aceite) y C. Lestido (montaje de coches) que empleaban a la mayoría de sus habitantes y hacían de Nueva Palmira una ciudad próspera y activa. Lo mismo pasaba con el turismo que era más asiduo.

"... Se definen como una sociedad culta, ya que todos tienen acceso a la educación pública y es acá donde se creó la primer Biblioteca Pública del interior; se ven como una sociedad solidaria, no clasista, sensible a los problemas económicos y para esto se ha creado un comedor infantil y una olla popular.

'Somos hospitalarios, buena gente, luchadores y divertidos'.

"Son estas características que los hacen sentirse y verse como diferentes frente al resto del departamento e incluso de Carmelo, localidad más cercana (a 20 Km) y de la cual se sienten totalmente diferentes, no sólo en su forma de ser sino en cuanto a la calidad de vida".

“Los palmirenses sienten que no tienen poder de decisión en lo que refiere a la política local y departamental, hablan de una

‘doble centralización, la departamental y la estatal’.

“El temor de quedar ‘anulada como ciudad’ de ser ‘un barrio más de Carmelo’ es tema recurrente:

‘el sentimiento que nos ronda es que con el puente esta parte quedaría como anulada, pero no sólo anulada sino también invadida, porque nos encontramos frente a una población de 11 millones (de Bs. Aires). Supongamos que venga un 10% a hacer su descanso, ¿qué pasaría con nosotros?. Porque sólo ese porcentaje es más de la población de todo el departamento’;

‘nos cambiaría la vida, se llenaría de countries y se privatizarían nuestras playas para ellos’;

‘El porteño es terrible, no me puedo imaginar a Palmira llena de porteños, cambiaría todo porque ellos son diferentes. Habría diferencias sociales que acá nunca hubo’.

Selene Cheroni en: S. Romero, Informe de Proyecto CSIC, idem.

El caso de Colonia del Sacramento (Fundada en 1680; refundada en 1772)

La capital administrativa reúne varias condiciones que destacan su singularidad con respecto a las demás ciudades del departamento: la conservación de su barrio histórico, su importancia como puerto y centro turístico, la disposición excepcional del sitio.

En realidad la ciudad y el río componen un paisaje: la urbanización está orientada hacia la costa, en algunos lugares muy próxima del agua, con calles y casas que comunican con el ambiente costero. Pero la ciudad comprende varios barrios, bien diferenciados, con diferentes niveles de actividad

El más relacionado con el turismo es el barrio histórico (hoteles, comercios, restaurants, museos), pero también es visible un dinamismo particular en el resto de la ciudad; mucho tránsito de vehículos, motos, bicicletas y líneas de transporte colectivo urbano e inter-urbano. Es también intenso el movimiento desde el centro hacia los diferentes barrios, como hacia las nuevas zonas residenciales que se alinean sobre las playas hacia el nor-oeste, hacia la zona del Real de San Carlos (antigua Plaza de Toros).

Asimismo es habitual que jóvenes y adultos se movilicen - por estudio, por trabajo, trámites o diversión – hacia o desde Colonia del Sacramento a otras ciudades y localidades cercanas. Las facilidades, objetivas y subjetivas, con que se recorren los ejes Rosario-Nueva Helvecia-Colonia Valdense o Tarariras-Conchillas-Carmelo-Nueva Palmira o Juan Lacaze-Astilleros-Santa Ana- Riachuelo -Colonia del Sacramento forman parte de una particularidad regional.

En cuanto a la arquitectura se pueden observar en algunas fachadas signos evidentes de que la ciudad vaciló entre la idea de ‘modernizar’ tirando abajo lo viejo o ‘restaurar y reciclar’ respetando construcciones y trazado histórico.

Según testimonios los argentinos tuvieron mucha influencia sobre la ciudad en cuanto a mayor interés por la conservación del carácter colonial,

‘...durante la década del 70 hubo muchos argentinos, sobre todo artistas e intelectuales que ‘descubrieron’ Colonia’.

‘ Se compraron casas en la parte vieja, fueron pintores, escritores los que vinieron, hicieron una comunidad de intelectuales. Ahora ya no queda nadie’.

Luego y por un largo trabajo de fuerzas locales se logra en 1995 el reconocimiento de Colonia del Sacramento como Patrimonio Histórico de la Humanidad por parte de la UNESCO; el hecho marcó la importancia definitiva de lo antiguo, así como prioridades en la actividad de la ciudad.

Aunque es mucho mayor en verano, en períodos de vacaciones o los fines de semana, la presencia de turistas es permanente y le da un cierto ambiente cosmopolita a la ciudad. Además de movilizar la economía local, el turismo motiva un conjunto de fenómenos socio-culturales, promueve redefiniciones de los colonienses con respecto a los otros, muchos argentinos, y cada vez más frecuentemente europeos, japoneses, norteamericanos,entre otros.

Se percibe en respuestas de adultos de ambos sexos una dualidad de situaciones; por un lado se aspira a tener cada vez más turismo porque eso significa más trabajo, más prosperidad colectiva, pero por el contrario irrita el contacto, la exigente presencia de los extranjeros y sobretodo de los argentinos que es masiva y permanente.

'nos separan de los argentinos un río y un rato, pero tenemos modos de vida distintos';

'acá hay relacionamientos de vecinos, muy familiares. Los que vienen (argentinos) arman un sector social, de socialización en Colonia, pero no se tratan en Buenos Aires'.

'Hay modos distintos de consumir, desplazamientos y despliegues diferentes'.

'Ese es el temor que hay: que esto se transforme en una gran ciudad con modos diferentes de relacionamiento, bancado por argentinos'.

De hecho muchos colonienses vendieron sus propiedades en el barrio histórico o en el centro, para comprar y/o construir en otra parte.

Este movimiento de adentro hacia afuera puede ser interpretado no sólo como consecuencia de una necesidad económica, sino también como retiro voluntario hacia zonas menos cosmopolitas, como parte de una estrategia defensiva.

Paradójicamente los residentes argentinos parecen compartir similares temores,

'de los que habían hecho aquella comunidad de intelectuales, de artistas, ya no queda nadie: no les gustó que el lugar se llenara de gente'.

De la misma forma propietarios argentinos de comercios declaran no querer que el lugar se convierta en un atractivo

'para turismo de masas'.

A los colonienses les cuesta definir una modalidad local, aunque reconocen que son más formales, que les importa su imagen. Al hablar de sí mismos surge recurrentemente el tema de los extranjeros y/o turistas como parte críticamente constitutiva de los colonienses y de sus espacios privados. A veces las personas sienten que se interpela su estatuto personal, su derecho a definir reglas en el lugar,

'para poner un caso, el real de San Carlos, la gente lo ve como un lugar muy bonito, pero es el lugar donde tengo mi casa. Pero lo que trae el otro, el visitante, es que se trata de un lugar histórico, que hay que preservar, que hay que cuidar, quieren poner más luz...'

'Añoran un Real que no existe, el Real de la Plaza de Toros y vienen a preguntar por la plaza de toros y la gente que vive ahí no sabe nada. Un vecino se enojó cuando le preguntaron si había ido a una corrida, "¿qué se piensan? ¿Qué, acaso soy tan viejo?. (Discusión en Seminario, Centro de Estudios de la Casa de Colonia, julio 1999).

Como queda reflejado en estos fragmentos de descripciones y reconstrucciones etnográficas, en cada ciudad se componen de manera diferente los relatos sobre el " sí mismo", sobre el lugar y las relaciones con los demás. Los temas de identificación varían desde el recuerdo y mantenimiento de referentes originarios como inmigrantes, a la reivindicación de vocaciones productivas históricas y más recientes. Desde el punto de vista económico toda la región se encuentra en profunda transformación y las evidencias de ambigüedad o incluso sentimientos contradictorios referentes al turismo como aspecto más dinámico de la vida en el departamento, no expresan necesariamente un rechazo a los cambios, pero tampoco una aceptación pasiva. Por el contrario se capta un deseo o un reclamo explícito de participación en decisiones que afectan a cada ciudad, al departamento en general.

Los jóvenes como identidades emergentes

"...por primera vez en la historia del país habrá ciudadanos uruguayos formados en la historia, la geografía y la cultura del MERCOSUR (...) con una visión más próxima a las realidades regionales (...). Los códigos culturales podrán cooperar y generar puentes para posibilitar lenguajes y prácticas conjuntas". (L. Bizzozzero, CLAEH, 1997).

Nos queremos referir aquí a la identidad en su aspecto relacional, cuando está dotada de eficacia social y produce efectos sociales reales (F. Laplantine, 1996) que no están necesariamente circunscriptos al conflicto, sino a la diferenciación o selección de rasgos que permiten a los miembros del grupo afirmar y mantener una distinción cultural.

En este caso es evidente que los jóvenes tienen un particular protagonismo en los espacios públicos, manifiestan una capacidad de respuesta diferente que les permite acompañar cambios que se van produciendo en sus escenarios locales. Por varias razones pueden ser considerados como titulares de identidades emergentes.

Se los puede ver ocupando decididamente puntos estratégicos y mantener derechos sobre los mismos a través de tradiciones que instalan. Así las plazas y espacios públicos de Rosario, Carmelo, Juan Lacaze o Nueva Palmira (con menor importancia en Nueva Helvecia) los sábados y domingos de noche aunque sea invierno se llenan de jóvenes.

Pasan horas en una sociabilidad intensa, se forman grupos que tocan música, se produce un vaivén interminable de motos y bicicletas y es notorio que llegan grupos de otras localidades, que se organizan para proseguir en otros recorridos. La constatación de esta actividad nocturna juvenil fue un descubrimiento, ya que ni los propios jóvenes cuando se les pregunta consideran del caso mencionarla, tan naturalizada está. Cuando se les pregunta qué hacen los fines de semana, suelen contestar, 'nada me quedo en casa...' es decir en la vuelta pero no confinados adentro de la casa, ni mucho menos solos.

En los itinerarios recreativos se incluyen localidades relativamente alejadas una de otras de forma de rentabilizar la oferta de esparcimiento limitada, así por ejemplo cine en Nueva Helvecia, bailes en Juan Lacaze, discotecas en Santa Ana, en Carmelo, en Colonia del Sacramento. Los domingos también se observan desplazamientos con objetivos más deportivos, carreras de motos en Riachuelo, deportes naúticos en Carmelo, remo en Colonia del Sacramento, o simplemente paseos en la costa y encuentros en las plazas en los que se impone el "tomar mate" en grupos.

Particularmente en Colonia del Sacramento los domingos por la tarde es habitual ver esa presencia juvenil en puntos centrales de la ciudad y suelen producirse interesantes distribuciones espaciales entre locatarios y visitantes,

"Hay una gran concentración de jóvenes en un lugar que parece ser el que habitualmente frecuentan, allí donde la calle principal se topa con la rambla (...). En realidad, y mirando bien, hay dos grupos de jóvenes.

"Unos con motos con chapas argentinas, agrupados en la plazoleta frente a la rambla, mirando hacia el río. Otros sobre la vereda, muchos, con bicicletas y motos con chapas de Colonia, sentados o recostados en los muros de la rambla, mirando hacia la ciudad, de espaldas al río.

"A pocos metros unos de otros, se miden sin hostilidad pero no se mezclan, nadie atraviesa la calle, nadie abandona su lugar".

"Luego los jóvenes argentinos se movilizan, tienen que alcanzar el último ferry a Buenos Aires. Los colonienses se quedan y prosigue la 'apropiación' del lugar"

(S. Romero, apuntes de observación, tarde de domingo, abril 1999).

Preguntas a los jóvenes

Completamos la aproximación al sector de jóvenes realizando una encuesta cualitativa en el universo compuesto por los grupos de sexto año (entre 16 y 19 años) de los Liceos Departamentales de cada una de las seis ciudades en cuestión, considerando la ubicación estratégica de esa franja etaria en el tiempo de los cambios estructurales referidos y en las historias personales, (búsqueda de empleo, estudios, pareja, otros).

Asimismo se tomó en cuenta la convicción informal y generalizada de que los jóvenes procesan, vía consumo de programas de televisión porteña, una fuerte identificación con modelos argentinos, con la ciudad de Buenos Aires.

A través de un cuestionario auto-administrado que incluyó 23 preguntas, de las cuales 10 con múltiple opción y dos preguntas abiertas, se indagó sobre representaciones y relacionamiento con el lugar, sobre cacterísticas que definen el lugar, sobre cambios deseados, sobre posibles cambios provocados por grandes proyectos. Se incluyeron prioritariamente preguntas sobre un eventual traslado del lugar de residencia; se les pidió aún a los que contestaran que NO querían mudarse, que eligieran un lugar al que irían si se veían forzados a dejar su ciudad.

Los 296 jóvenes consultados (mujeres y varones, más numerosas las primeras) corresponden a los alumnos regulares de los cursos de sexto año que se quedaron los días en que se había coordinado con la dirección de cada Liceo Departamental para trabajar sobre el cuestionario. El total del universo se subdivide en 30% de Colonia del Sacramento, 21% de Carmelo, 13% de Nueva Helvecia, 13% de Juan Lacaze, 12% de Rosario y 11% de Nueva Palmira.

Veamos algunos resultados, significativos en cuanto a la coherencia con actitudes y otras evidencias etnográficas. Así los siguientes temas fueron expresados como característicos del departamento, de las ciudades:

'La gente que habita el lugar y sus costumbres'
'la historia del departamento y el patrimonio histórico'
'la fundación de las diferentes ciudades y localidades'
'los inmigrantes y sus tradiciones'
'el paisaje' y 'la calidad de vida'

Entre los aspectos que los hacen "sentirse colonienses", los jóvenes escribieron concretamente:

'Mi identidad, ya que nací aquí'

‘el orgullo de vivir en esta ciudad’
‘el hecho de pertenecer al lugar’
‘la forma de sentirse parte del lugar’
‘porque si tuviera que elegir un lugar del Uruguay para vivir con mis hijos sería acá’
‘porque aquí está todo, mi gente, mi familia, mis raíces’
‘la forma de ser de los habitantes del departamento’
‘la forma de vida, la tranquilidad de las ciudades, los pueblos, el campo y las costumbres’.

¿Qué elementos identifican al departamento de Colonia?
Opciones elegidas:

48%, “su paisaje”
20%, “los inmigrantes”
25%, “su producción”
7%, “otros”
2%, no contesta.

¿Qué elementos identifican a su ciudad?:
Opciones elegidas:

68%, “Su patrimonio histórico”
15%, “su paisaje”
15%, “su gente”
1%, “otros”
1%, no contesta.

¿Qué le gustaría que cambiara en el departamento?

Opciones elegidas:

-58%, “Mayor turismo”
-20%, “más habitantes”
-10%, no contesta
-8%, “menor turismo”
-4%, “menos habitantes”.

Se destacan en el reclamo de mayor turismo: Nueva Palmira, Rosario y Colonia del Sacramento.

¿Qué le gustaría que cambiara en su ciudad?
Opciones elegidas:

-50%, “más actividad nocturna”
-17%, “actividades al aire libre”
-15, “más actividad comercial”
-14%, “más actividad cultural”
-4%, otros.

¿Se mudaría o no a otro lugar?
Respuestas:

48% del total se mudaría.
39,2% de los varones se mudaría
49,5% de las mujeres se mudaría.

¿A qué lugar se mudaría? (localidad, ciudad, fuera del país, Argentina)
Respuestas:

56%, “a Montevideo”
19%, “a otra localidad del departamento”

7%, “a otro departamento”
10%, “a otro país”, excluyendo Argentina
6%, “a la Argentina”
2%, no contesta.

Total de intención de migración interna: 82%

Fuente: datos del proyecto CSIC, “Perspectivas para la Integración. Colonia como caso. S. Romero, 1998 y 1999.

Entendemos que la baja representación de la opción de ir a Argentina contradice por sí sola los análisis sobre el facilismo de la proximidad o la vacilación sobre la pertenencia que se atribuye a los jóvenes colonienses. Recordemos que esa escasa preferencia por el país vecino no debe interpretarse como excluyente de adhesiones a un estilo “más porteño” de vestimenta, de formas de hablar u otro.

Los resultados de esta consulta nos autorizan a sostener que los jóvenes no están confundidos en cuanto a su pertenencia y/o identidad, por el contrario manifiestan conciencia de sí mismos dentro de un panorama más complejo. Interpretamos que están tratando de defender la autonomía de su identidad en una coyuntura de transición estructural (en la sociedad global, en la región), y de alguna manera pragmáticamente han comprendido que “...la defensa de los modos de pensamiento y de vida tradicionales, o considerados como tales, sólo puede lograrse, paradójicamente, mediante la integración, las migraciones, el desarrollo de la economía de mercado, etc. (...) De todos modos, ¿no será la pérdida de parte de la propia identidad el precio que es necesario pagar para salvaguardarse a sí mismo?”(M. Godelier, 1995).

Si mantenemos como premisa antropológica que “en la vida cotidiana el adulto toma las decisiones en función de los conocimientos que debe a su cultura” (Herkovits, 1967:67), debemos admitir que los elementos que están presentes en la cultura de los adultos y de los jóvenes es cada vez más diferente, por lo que no podemos remitirnos a un inventario cerrado, sino considerar el carácter dinámico a la vez que estructurante de los aspectos identitarios. Desde la posición de observadores vemos la complejidad objetiva con que, así como en el pasado pero con mayor intensidad, se integran para unos y otros capitales sociales, culturales y habitus diversos.(Bourdieu con L. Wacquant, 1992; Bourdieu, 1999).

Conclusiones generales

Podemos sostener que en las ciudades -Nueva Helvecia, Rosario, Juan Lacaze,Colonia del Sacramento, Carmelo y Nueva Palmira- incluso en las pequeñas localidades que se encuentran en la misma zona de influencia como Conchillas o Riachuelo, se producen fenómenos que pueden ser analizados como respuestas y reordenamientos dentro de normas propias y originales.

A pesar de cierta visión emic, que se manifiesta críticamente frente al aumento del turismo, se observan actitudes más abiertas. Se convive sin mayores conflictos con diferentes comportamientos y gestualidades; comienza a valorarse como necesario para la calidad de vida individual y colectiva el libre ejercicio de opciones más “personales” en un contexto que se sabe más amplio y global.

En ese sentido la propia visión del sí mismo como habitante de una localidad o de una ciudad chica del litoral uruguayo ha cambiado. Hay una creciente valorización del medio ambiente natural, socialmente y afectivamente conocido. La gran ciudad aparece en el imaginario cada vez menos como una meta, si como un lugar de trabajo,

recreación temporaria pero no como lugar del arraigo, como lugar antropológico. Habíamos planteado en el proyecto que una consigna de moda, "lo pequeño es bello" refleja un principio saludable de búsqueda de alternativas en un mundo cada vez más masificado e intercomunicado.

Los colonienses lo han comprendido cabalmente, y muy empíricamente se lo demuestran los argentinos que escapan de la densidad del área metropolitana de Buenos Aires en búsqueda de paisajes y experiencias restauradoras.

La presencia de valores patrimoniales e históricos en el departamento de Colonia compone una razón de identificación local; se hace un uso social e informal del potencial identitario de los sitios históricos.

Aquí podemos hacer una 'analogía etnográfica' entre la región coloniense y el barrio del Cerro de Montevideo destacado por su caracterización identitaria en el mapa de la ciudad. Allí también monumentos históricos refuerzan simbólicamente la pertenencia y la identidad local como,

"Una construcción colectiva que trasciende franjas etarias y que se enmarca en un procedimiento ideológico-cultural de tipo 'étnico'. (...) En este caso operan múltiples elementos que organizan mucho más complejamente la identidad (...) y le confieren una dimensión mítica.... potenciada por el hecho de ocupar un territorio de por sí excepcional y significativamente diferenciado por marcadores naturales (...) y construcciones tan emblemáticas como el faro y la fortaleza." (S. Romero, 1995).

Para el caso coloniense igualmente tenemos que destacar la importancia referencial del paisaje, de la memoria que historiza el lugar, de las relaciones sociales que definen un estilo de vida manteniendo redes locales, familiares, productivas, de vecindad o de amistad. Así también la importancia de los testimonios históricos que marcan materialmente y simbólicamente una línea de continuidad y pertenencia.

Estos aspectos - ausentes o desdibujados en ciudades de crecimiento vertiginoso, en paisajes urbanos de gran densidad, surcados por autopistas que comunican suburbios anómicos, (según Touraine,1997) - alimentan localmente la energía identitaria.

Más sobre la cuestión fronteriza

La observación más detallada de los comportamientos sociales indica actualmente que éstos superan o prescinden de formalidades (tratados de integración). Y si bien los proyectos individuales, -como la búsqueda de trabajo o fijación de residencia en otro lugar -, están irreductiblemente comprendidos dentro de procesos macro-estructurales, las personas mantienen un margen de gestión en el nivel micro-social en el que pesa mucho el grado de conformidad con un estilo de vida, el sentimiento de arraigo en un lugar. La vida cotidiana se organiza en el cruce de varias coyunturas, produciendo diferentes mapas étnico/culturales no rígidamente fijados dentro de contextos nacionales.

Podemos evocar aquí el caso de la región norte, donde el contacto en la frontera uruguayo-brasilera se da en un marco de convivencia armónica y culturalmente fermental, con una "una visión de la cultura más experimental, es decir multifocal y tolerante" (García Canclini, citado en S. Romero y col., 1992) aunque quizás en los últimos años se ha hecho más manifiesta la intensidad de las prácticas económicas, la movilidad de las personas a través de los territorios.

En este sentido concluimos en el hallazgo de potencial identitario en la región coloniense, como verdadero lugar de significados, pero también en la energía cultural de sus habitantes, unos reclamándose y cultivando un origen común como descendien-

tes de inmigrantes, otros construyendo adhesiones etarias, locales y regionales. Pero en general adultos y jóvenes alejados de previsiones tremendistas de una supuesta pérdida de valores identitarios.

-Estos resultados se acercan a los obtenidos en una encuesta cuantitativa en México, donde las respuestas de la región fronteriza con EEUU no revelaron concordancia con el estereotipo de la "pérdida de identitad", (Jorge Bustamante, en Arispe y Ludka, 1990) -.

Convenimos sí en reconocer momentos muy críticos en el plano económico, de vacilación a nivel de los proyectos personales y de retraimiento ante el avance de visitantes y nuevos pobladores que desde hace por lo menos dos décadas están transformando la región.

Hoy cerrada la década del 90 se constata una reafirmación del lugar propio, de la particularidad local que aparece valorizada, paradójicamente, en la mirada de los otros. La juventud, en particular, tiene un comportamiento "fronterizo" adaptado al pasaje y presencia de otros.

El turismo, la declaración de la Unesco protegiendo a Colonia del Sacramento como Patrimonio histórico de la humanidad, la nueva conciencia ambientalista... han producido un discurso, un conjunto de sentidos que pautan cambios culturales, en el imaginario social y que discuten, resisten o acompañan cambios macro-estructurales.

Proyecciones en Anexo 1

Desde este punto de vista, el puente proyectado entre la costa del departamento de Colonia y la costa argentina próxima a Buenos Aires sería poco más que una consolidación "en duro" de interrelaciones pre-existentes y en ambas direcciones.

Como suelen decir los colonienses "el puente ya existe" y refieren con razón a la frecuencia y amplitud del transporte fluvial, sin embargo consideramos que la construcción de una 'frontera seca' cambiará condiciones objetivas e ideacionales en el conjunto de las relaciones sociales, en todo el departamento.

La propia construcción de la obra constituye en sí misma un objeto de estudio antropológico porque por su envergadura transformará indefectiblemente el paisaje geográfico y social.

Los objetivos que referían al seguimiento de los efectos del obrador permanecen a la espera del posible inicio de los grandes trabajos de obra. El impasse en el mega proyecto del puente, no era previsible en 1997 cuando se elaboró la propuesta de investigación; entonces la prensa y las autoridades se ocupaban intensamente del tema del puente Colonia-Buenos Aires y las presentaciones públicas de los responsables uruguayos en la Comisión Bi-nacional establecían la inminencia de dicha construcción, (ver Actas del Colloque International, Le Temps des Villes Paris-Montevideo-Buenos Aires, organizado por el CNRS, Paris 1997).

Proyecciones en Anexo 2

En este contexto mantenemos la preocupación por cambios mayores en la región, donde las estimaciones sugieren que "alrededor de 100.000 personas inmigrarían al departamento de Colonia durante el período de operaciones del puente hasta el escenario del año 2015. Asimismo habría un turismo de fin de semana de origen argentino muy importante, con una estimación de aproximadamente 30.000 argentinos que tendrían una residencia de descanso en el departamento. (...) En este sentido debe esperar-

se que los flujos de turismo y tránsito que inciden sobre los servicios, tendrán efectos de “arrastre” sobre industrias livianas y el sector agropecuario”, (D. Veiga, 1995: 32).

Cabe entonces hacer un seguimiento de los cambios socio-culturales que acompañarían estos procesos.

Sin poner un exagerado énfasis sobre esencias culturales -por el contrario tratamos de demostrar el carácter compuesto y dinámico de las particularidades culturales- podemos igualmente poner una interrogante sobre las condiciones de evolución. Por el momento y aunque en este estudio encontramos un escenario de integración regional sin mayores fracturas, permanece la certeza de que la misma se construye en gran medida gracias a un equilibrio en el número.

Las condiciones socio-ambientales y la energía cultural que anima a los habitantes de la región coloniense, no podrían mantenerse ante un aluvión poblacional, una transformación radical del ambiente urbano y rural.

Fuente: *Folleto de la Intendencia Municipal de Colonia.*

Referencias Bibliográficas

AMIR, Samin, (1999).-El capitalismo en la era de la globalización. Editorial Paidós, Barcelona.

ARIZPE, Lourdes; LUDKA DE GORTARI, (1990). Compiladores.-Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía. Cuadernos de la Casa Chata 174, CIESAS, México.

AUGE, Marc,-(2000). Conferencia en Actas del 3 Congreso Chileno de Antropología. Editado por el colegio de antropólogos, Santiago de Chile.

____ (1995). Antropología de los Mundos Contemporáneos. Ed. Gedisa. Barcelona.

____ (1992). Non-Lieux. Introduction à une Anthropologie de la Surmodernité. Ed. Seuil, Paris.

BALANDIER, Georges, (1993). -El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Ed. Gedisa, Barcelona.

BAYARDO, Rubens; LACARRIEU, Mónica, (1999). Compiladores. -La dinámica global/local. Cultura y Comunicación: Nuevos desafíos. Ediciones CICCUS, Buenos Aires.

BIZZOZZERO, Lincoln, (1997) La política internacional de Uruguay a principios del siglo XXI. ¿Un socio pequeño de carácter regional, continental, occidental o mundial?. En Cuadernos del CLAEH- 78-79, Montevideo, 1997.

BOURDIEU, Pierre con Loïc WACQUANT, (1992). -Réponses. Editions du Seuil, Paris.

BOURDIEU, Pierre, (1999). -La miseria del mundo, Fondo de Cultura Económica, México.

BUSTAMANTE, Jorge, (1990). -El mito de la desnacionalización cultural de la frontera. En: ARIZPE, Lourdes; LUDKA DE GORTARI, (1990). Compiladores.-Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía. Cuadernos de la Casa Chata 174, CIESAS, México.

CHAMBERS, Iain, (1995). -Migración, Cultura, Identidad. Amorrortu Ed. Buenos Aires.

COPANS, Jean, (1998). -L'enquëte ethnographique. Editions Fernand Nathan, Paris.

GARCIA CANCLINI, Néstor. - (1995). Consumidores y ciudadanos.Conflictos multiculturales de la globalización. Ed. Grijalbo, México.

____ (1995). De las identidades en una época postnacionalista. Cuadernos de Marcha número de enero-febrero, Montevideo.

GODELIER, Maurice, (1995). -¿Está la antropología social indisolublemente atada al occidente, su tierra natal? Tribuna Libre, RICS.

GRAVANO, Ariel, (1995), Compilador. -Miradas Urbanas. Visiones barriales. Ed. Nordan, Montevideo.

HANNERS, Ulf, (1998). Conexiones Transnacionales. Cultura, Gente, Lugares. Ediciones Cátedra, Madrid.

HERSKOVITS, J. Melville, (1967).El hombre y sus obras. Fondo de Cultura Económica, México.

LAPLANTINE, Francois, (1996).-La description ethnographique. Editions Fernand Nathan, Paris.

ROMERO GORSKI, Sonnia, (1995).- Una cartografía de las diferenciación cultural en la ciudad: el caso de la identidad "cerrense". in. Miradas urbanas. Visiones barriales. Compilador Ariel Gravano. Ed. Nordan, Montevideo.

ROMERO,Sonnia; col. DAVYT, Fabiana, CABELLA Wanda, (1992).Lugares de producción de sentido en la Frontera Rivera-Livramento. in. Ediciones del Quinto Centenario. Vol. 1. Universidad de la República, Montevideo.

TODOROV, Svetan,(1995).La vida en común. Ensayo de Antropología general. Ed. TAURUS, Madrid.

TOURAINE, Alain, (1997).Egaux et differentes. Pourrons-nous vivre ensemble?. Ed. Fayard, Paris.

TISNÉS, A.; VEIGA, D; di PAULA, et al. (1995).-El puente Colonia-Buenos Aires. Diálogos de la Universidad con el medio. Ediciones de la Universidad, Montevideo, 1995.

Revistas - Publicaciones especializadas

- Cuadernos del CLAEH-78-79. Uruguay en la Región y el Mundo- Montevideo, 1997.
- Journal of Urban History, vol.21, sept. 1995. SAGE periodical Press, University of North Carolina, USA.
- AUTREMENT REVUE, Buenos Aires port de l'extrème Europe. dirigido por G. Schneier. ed. du Seuil, Paris 1987.
- HABITAT II ESTAMBUL- CUMBRE SOBRE LA CIUDAD- Junio de 1996.
- VERS LA VILLE DU XXI SIÈCLE Gestion et Transformations Sociales, UNESCO, junio 1996.

Otras Referencias: Proyectos, Programas, Seminarios

1.-REFERENCIAS NACIONALES

- Proyectos varios de rescate arqueológico en Colonia, J.M. López Mazz, FHCE.

Proyectos de Arqueología histórica de salvamento en el área rural de Colonia del Sacramento. Antonio Lezama, Jorge Baeza, 1996.

Comisión Universitaria del Puente Colonia Buenos Aires, 1998/99. Asesor, Cr. Alberto Tisnés. Documentos de la Comisión Binacional del Puente Colonia Bs. Aires.
Proyecto financiado por Programa de Becas Centro de Estudios Interdisciplinarios Lationoamericano (FHCE) y Fundación Rockefeller, 1999/2000- S. Romero: "Identidades Emergentes en ciudades colonienses" (marzo/julio, 2000).

- Seminario IDENTIDADES COLONIENSES, Colonia del Sacramento: Centro de Estudios de la Casa de Colonia, Fundación Fontaina-Minelli, Colonia del Sacramento. 30 de julio de 1999. Proyecto CSIC "Perspectivas para la integración. Colonia como caso", S.Romero y ayudantes de proyecto A. Buti, S. Cheroni, C. Arbón (FHCE); investigador invitado, A.Gravano (Programa de Antropología Urbana, Universidad de Buenos Aires, UBA).

2.-REFERENCIAS INTERNACIONALES

Setiembre 1997, Colloque International: Le temps des villes: Paris, Montevideo, Buenos Aires. CNRS-IHEAL, Paris.

Febrero 1999, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales,EHESS, Paris. Jonathan Friedman, Seminario sobre La Mundialización.

Noticia sobre Aproximación a los Orígenes Africanos en el Curso de Etnología General

Primer Semestre del 2000

En el programa de la materia Etnología General de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas (FHCE), los ejemplos africanos han ocupan tradicionalmente un lugar destacado y por varias razones. Principalmente porque las sociedades africanas ofrecen una importante variedad de tipos de organización social, económica y política, así como una gran riqueza de productos culturales propiamente dichos. Desde la arquitectura, la escultura, la música, la danza, los mitos, las religiones... a los objetos de uso cotidiano hay testimonios tradicionales (en la tradición de cada pueblo) y contemporáneos, de una gran originalidad y fuerza creativa. Y eso a pesar de "las avalanchas de la historia", como decía el mítico héroe de la guerra de liberación argelina y luego presidente Houari Boumediene. Es decir que ni el rollo compresor de la dominación colonial que se extendió por todo el continente entre principios del siglo XIX y mediados del siglo XX, ni las guerras por la independencia, ni la expansión de modelos productivos y de consumo de tipo occidental han logrado desterrar patrones culturales propios.

No voy a extenderme sobre argumentos que tienen que ver con el propio desarrollo de la etnología como 'ciencia de los pueblos o culturas', sobre el lugar de los estudios africanos en

las escuelas de antropología (principalmente escuelas británica y francesa, en menor grado belga). El hecho guarda una relación histórica con los vínculos de los estados coloniales, pero igualmente continuó durante las guerras de liberación nacional que en la década del 60 transformaron el mapa político de Africa, y sigue hasta hoy acompañando la compleja evolución económica, social, política, cultural de todas y cada una de las regiones y países africanos. Recordemos también que buena parte de los 'estudios africanos' son hoy producidos por investigadores magrebíes, egipcios, cameruneses, nigerianos, senegales y otros.

Hay también una razón fundamental para que el curso de Etnología General se detenga sobre "el caso africano". Por una parte tenemos relación con el Maghreb ya que el fondo hispánico de nuestra cultura contiene elementos arabo-bereberes (los "moros" dominaron durante setecientos años en España), y comparte similares rasgos con las culturas del mediterráneo. Por otra parte nuestra identidad está ligada directamente a la llamada Africa negra a través de los descendientes de etnias, estados o reinos africanos que fueron traídos hasta aquí como esclavos (1852 abolición en Uruguay, 1888 abolición en Brasil). El hecho es conocido, pero no se ha profundizado en el conocimiento de las sociedades de origen de esa parte de nuestra población.

Precisamente desde hace unos años la población uruguaya de origen africano se encuentra movilizada en torno a la reconstrucción y revalorización de sus raíces, se organizó en instituciones de carácter social y cultural.

Este año 2000 propusimos hacer desde el curso de Etnología General (Prof. Agreg. S. Romero y Asistentes Lic. Roberto Bracco, Lic. Javier Taks), un aporte a esa inquietud de la comunidad afro-uruguaya. Para ello se coordinó con los estudiantes del curso la realización de trabajos curriculares dedicados a sistematizar conocimiento etnográfico sobre las sociedades o regiones de Africa señaladas como lugares de origen de parte de nuestra población actual. La propuesta fue asumida con gran entusiasmo por parte de los estudiantes que lograron reunir estudios antropológicos, ampliaron fuentes bibliográficas con textos y documentos gráficos, identificaron sitios en la red Internet.

Así también se sistematizó un material significativo sobre el estado actualizado de etnias, culturas o países de procedencia o próximos; recordemos que el comercio lejano y caravanero desde por lo menos los siglos VII u VIII mantenía una red de comunicación entre las regiones norte, subsahariana, occidental, central, oriental y austral. Este hecho tuvo importancia en el período de la trata.

Una evidencia, por si era necesario, surge del conjunto de los trabajos. El grado de complejidad y desarrollo de las culturas de las que fueron arrancados no tenía relación, en aquel momento histórico ni en la actualidad, con la imagen desvalorizada de Africa que se difundió y que persiste en el mundo occidental. La lectura del conjunto de los trabajos también abre interrogantes sobre transmisión y gestión de aspectos culturales residuales, sobre la dinámica de la conformación aquí de rasgos "nuevos", sobre selección etnográfica, localizada, de elementos constitutivos de identidad afro-uruguaya.

Los trabajos que detallamos a continuación fueron expuestos en forma de seminario en el curso y motivaron instancias importantes de socialización de conocimientos, de animados debates.

Próximamente saldrá una compilación en dos volúmenes en la serie de Fichas de Apoyo a los cursos que publica la Librería de la FHCE. El índice sería el siguiente:

Africa occidental:

LOS YORUBAS (ARTE), (Sara Alvarez; C. Del Pino; M. Peñagaricano)
LOS FON (Magela Olivera, Patricia Mislej, Patricia Flores)
CULTURAS SONGHAY E IBO, (A. Castro; F. Mombrú; R. Perciante)
PUEBLO LOBI, (E. Abin; S. Harari; A. Riet; N. Montealegre)
GRUPO AKAN, (S. Pinto; Egle Vera; Marcela Rivas)

Africa Austral:

ANGOLA, (M. Muttoni; X. Súarez; A. Arcauz)
HOTENTOTES, (E. Raymond; M. Laura Fagúndez)
LOS KIKONGO (M. Figueredo; Cecilia Serena; X. Salvo; M. Galarza)

Africa Oriental y Central:

MOZAMBIQUE, EL PROBLEMA DE LAS IDENTIDADES ETNICAS, (V. García Leites; M. Ferrer Escandell)
RUANDA, (Natalia Morales; Sebastián Tomaduz, Adda Estrán, F. Techera)

General:

INSTRUMENTOS DE ARCO (D. Galarza; Diego Hernández; Juan Maldini)
LA MÚSICA AFRO-URUGUAYA, (A. Cuenca)

ANEXO SOBRE REGIONES GEOGRAFICAS Y CULTURALES DE AFRICA. Textos seleccionados. Fuente: M. Izard y P. Bonté, Diccionario de ETNOLOGIA Y ANTROPOLOGIA, Ed. Akal, Madrid 1996).

"Generalmente se divide el continente africano en un Africa "blanca", correspondiente al litoral mediterráneo, y un Africa "negra", que ocupa el resto del continente, además de la zona montañosa del Cuerno de Africa, que a veces es denominada Africa "etíope".

Este desgloce es demasiado sumario para dar cuenta con detalle de una diversidad regional tan modelada por la historia como por la geografía. (...) Al Africa blanca corresponden Africa del norte y el Sáhara; el valle del Nilo constituye una entidad diferenciada. En Africa negra es normal diferenciar Africa Occidental, Central, Oriental y Austral, cuyos límites varían según los autores. (...) El papel desempeñado en el desarrollo del africanismo por los estudios sobre sociedades "nilóticas" (Sudán) y sobre reinos interlacustres (Uganda, Burundi, Ruanda, Tanzania), nos ha llevado a tratar por separado estos dos conjuntos culturales.

"Hoy por hoy, el testimonio más antiguo de Homo erectus tiene 1,6 millones de años; en Africa Oriental, los primeros testimonios líticos (cantos "tallados") datan de hace tres millones de años.

"En el primer milenio, la difusión generalizada de la agricultura y la metalurgia lleva consigo profundas mutaciones, demográficas y políticas, en las sociedades africanas. La creciente apertura de estas sociedades, a lo largo de las costas septentrionales y orientales, a influencias exteriores y a los intercambios, favorece la formación de las grandes civilizaciones estatales africanas fuera del valle del Nilo: en Etiopía (Axum, siglo I de nuestra era), en el Sudán occidental (Ghana, siglo VII), en la cuenca del Chad (Kanem siglo X) y algo más tarde en la cuenca del Zambeze. La conquista musulmana de la fachada mediterránea de Africa (siglo VII), la formación de la civilización llamada "swahili" a lo largo de la costa oriental y el desarrollo de la islamización contribuyen a la apertura de Africa hacia el exterior. Las grandes exploraciones marítimas y el establecimiento de las primeras factorías europeas no hicieron más que acentuar este movimiento.

"En su última redacción (1963), la clasificación de Greenberg reduce a cuatro las grandes familias lingüísticas africanas: 1. El conjunto nigero-kordofaniense reúne dos subconjuntos de diferente importancia, las lenguas del Kordofán (Sudán) por una parte, y el subconjunto Níger-Congo por otra, incluyendo la mayoría de las lenguas del continente de poblamiento negro, desde las del oeste africano a las llamadas bantúes. 2. La familia afroasiática (o hamito-semítica) comprende los subconjuntos beréber,

egipcio (antiguo), semítico (árabe, ge'ez y amhárico), cuchita (galla y somalí) y chádico (especialmente el hausa); ocupa todo Africa del Norte, hasta la frontera con la zona sudanesa, y el Cuerno de Africa. 3. Las lenguas de la familia nilo-sahariana se hablan en el Sáhara central (kanuri), en el alto valle del Nilo (nubio, lenguas nilóticas) y en el Chad; se relaciona con ellas el songhay occidental. 4. Las lenguas khoisánidas son lenguas "click" que hablan, entre otros, los bosquimanos.

"La diversidad de las lenguas no implica la de las culturas; las sociedades africanas se agrupan en grandes conjuntos culturales relativamente homogéneos. Esta comprobación empírica ha servido como punto de partida para muchos intentos de determinación de "áreas culturales", "círculos culturales" o "áreas de civilización" que pretendían proporcionar una base rigurosa a la división del espacio cultural africano. (...) Hoy en día, el abandono de estos repartos lejos de asignar a Africa una ilusoria unidad cultural, permiten, por el contrario, en la medida en que progresan los conocimientos arqueológicos e históricos, identificar mejor los focos de civilización, locales o regionales. Todavía estamos lejos de ser capaces de comprender el juego de influencias y préstamos que han modelado un paisaje cultural extremadamente diversificado, más allá de algunos rasgos a veces considerados como verdaderos universales culturales (representaciones relacionadas con los antepasados, con la tierra, el ganado, etc.) Aquí como en otras partes, la consideración de los lugares relevantes en los que el arte plástico ha alcanzado su forma culminante parece lo más adecuado para dar testimonio de la existencia y la irradiación de estos focos de cultura.

Así por ejemplo en la llamada Africa negra se destaca la estatuaria, que "...se organiza alrededor de algunos grandes polos regionales, el área de Benin (Nok, Igbo-Ukwu, Ifé, Benin, Tsoedé), cuyas admirables creaciones se suceden desde el siglo V a.c. hasta el siglo XVI de nuestra era; y los reinos Kongo, Pende, Tshokwe, Kuba, Luba (Zaire-Angola), cuyas más bellas realizaciones datan del período que va de los siglos X al XVI."

"Las identificaciones culturales a las que durante mucho tiempo se ha dedicado la investigación africanista deben ser reconsideradas teniendo en cuenta las profundas mutaciones socioculturales que han afectado al continente africano desde hace un siglo. A condicionamientos con frecuencia muy puntuales se añaden otros, nacidos de las colonizaciones e independencias. Veamos: los repartos terrioriales coloniales y postcoloniales, la introducción de las lenguas y los patrones culturales europeos, la cristianización y el desarrollo de religiones sincréticas, la expansión espectacular del Islam, la monetarización de la economía y el auge del trabajo asalariado, la aparición de nuevos sectores agrícolas, la urbanización, la modificación profunda de las características de la etnicidad, las situaciones de inestabilidad política (guerras de independencia, guerras civiles, luchas por los derechos cívicos, etc.). La antropología, enfrentada a estos trastornos, atestigua por vocación la capacidad que tiene la "tradición" para adaptarse a la "modernidad".

"Del siglo XV al XVIII, navegantes, comerciantes, exploradores de las regiones perilitorales, oficiales coloniales y misioneros, producen observaciones e informaciones –principalmente de orden económico y político – sobre las zonas de trata y su área de influencia, sin que existan obras de síntesis que hagan balance de forma regular y seria de los conocimientos sobre un continente que, a fines del siglo XVIII, todavía no ha perdido mucho de su "misterio".

"Africa Austral está constituída por una vasta meseta continental rodeada de mares al sur, este y oeste; comprende los actuales estados de República Sudafricana, Botswana, Lesotho, Swazilandia, Namibia, Zimbabwe, Mozambique, Malawi, Zambia y Angola.

“Tras la desaparición de los grandes imperios (civilización urbana de los yoruba, el reino yoruba de Oyo, Nupe, los reinos fon de Porto Novo y Abomey, varios reinos guerreros akan, estados ashanti y su confederación centrada en Kumasi, el reino de Ghana, los reinos wolof hacia el sur, zona de expansión mandé. Hacia el centro, el Malí histórico, el Futa Jalón, Africa del Oeste va a adquirir progresivamente la fisonomía étnica y política que va a prevalecer hasta fines del siglo XIX.

“A partir del siglo XVI, la penetración mandé en la zona central del oeste africano tendrá como principal apoyo el comercio caravanero de los diula, propagadores del Islam y fundadores de Estados musulmanes (oeste de Burkina Faso, noroeste de la Costa de Marfil, norte de Ghana).

“La mayor parte de la cuenca de los Volta (norte de la actual Ghana, centro y este de Burkina) está ocupada por poblaciones llamadas “gur” o voltaicas, no organizadas en Estados, como los tallensi, caso típico de sociedad “segmentaria” con linajes (Fortes, 1945), o estatalizadas. Los Estados mamprusi-dagomba-nanumba (Ghana) y moose (Burkina: Izard, 1970) tienen el mismo origen; reinos de Gurma, y de Borgou (norte del actual Benin). Aparecidos en el siglo XV los reinos moose –especialmente de Wogdgo y Yatenga – permanecieron apartados del movimiento de islamización norsudanés.

“En el bajo valle del Níger, el poblamiento songhay domina la orilla derecha del río, mientras que en la orilla izquierda cede el lugar al poblamiento zerma. Más allá del valle, desde los confines del Air (tuaregs) al territorio yoruba, hacia el sur y hasta Bornu, hacia el este, se extiende el territorio hausa, cuya unidad es ante todo lingüística.

“El espacio hausa se organiza a partir de las capitales de los “siete Estados”, a los cuales está asociada una concepción oligárquica de un poder poco sacralizado. El Islam sólo está sólidamente implantado en las grandes ciudades comerciales cuando, a comienzos del siglo XIX, surge la “revolución” peul. (...) El inicio del siglo XIX ve formarse dos grandes hegemonías teocráticas peuls. En 1810, Seku Amadu funda el “imperio” de Masina (Malí) que destruirá en 1862 el jefe militar y religioso Umaru Tall...

“Los primeros europeos en abordar el litoral occidental africano, los portugueses, aparecen hacia mediados del siglo XV con el objetivo de convertir a los paganos y buscar nuevas fuentes de aprovisionamiento de especias. En el siglo XVI, el interés de los tratantes (costa occidental, Golfo de Guinea) se vuelca en el oro. La trata de esclavos es casi tan antigua como la presencia europea y tendrá dramáticas repercusiones sobre el destino de las poblaciones del interior. Las primeras posesiones coloniales de los europeos -ingleses, franceses, portugueses, principalmente-, son factorías, lugares de negocio y de reagrupamiento de esclavos con vistas a su embarque hacia América. Con el siglo XIX, que contempla la victoria del movimiento abolicionista, las potencias europeas redefinirán el contenido económico y político de sus rivalidades y se lanzarán a una carrera de conquistas territoriales, que precederá la explotación del interior: en 1850-1855, el geógrafo alemán Heinrich Barth, desde Trípoli y por el lago Chad, llega a Tombuctú. P.39.” M. Izard.(para tener en cuenta momentos históricos, en 1852 se aprobaba la abolición de la esclavitud en Uruguay).

S/R/G, octubre 2000.

Otras publicaciones preparadas por docentes del Departamento de Antropología Social, Area de Ciencias Antropológicas, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

SERIE FICHAS DE APOYO A LOS CURSOS
Editadas por la Librería de la Facultad (FHCE)

Se encuentran disponibles los siguientes títulos:

Teoría antropológica I y II

1- Introducción al estructuralismo.
2- Introducción al pensamiento de Pierre Bourdieu.
3- Crónicas "marxianas".
4- Belleza americana. Escritos fundamentales de C. Geertz y M. Sahlins.

Textos seleccionados por: Lic. Ruben Tani; Lic. Nicolás Guigou; 1999, 2000.

Metodología de la investigación antropológica

1- Sobre el relativismo.

Presentación y selección de textos: Lic. Susana Rostagnol, 1999.

Seminario de autores

Selección de textos de M arilyn Strathern: Lic. Susana Rostagnol, 2000.

Antropología Social

Compilación de trabajos sobre incesto presentados por estudiantes del curso, 1997.

Introducción teórica a la problemática del incesto y compilación de trabajos: Dra. Sonnia Romero. Colaboró Eduardo Alvarez Pedrosián; 1997 y 2ª. Ed. 1998.

Estudiantes: A. Ventura, E. Laborde, G.Pizzorno, D. Mary; P. Asencio, L. Mateo, D. Pigni, M. De Armas; A. Labat, G. Figueiro; Gonzalo Rodriguez; S, Bidart, V. Bonanata, V. Viglione; M. Ascué, D. Brum; A. Lesci, M. Malán, C. Ortiz; E. Alvarez Pedrosián, A. Gamas, A. Goñi, A. Guzzo, S. Lastman, D. Pereira Regiti, Agustín Rodriguez; A. Fruchter, M. Rosa, P. Parrella.

Etnología General

Investigación etnográfica sobre la medicina popular. Presentación y reseña de la Investigación etnográfica en la frontera uruguayo-brasilera, 1986: Dra. Sonnia Romero.

Texto: " La producción de sentido en la frontera Rivera-Livramento", (S. Romero y col. Wanda Cabella; Fabiana Davyt), publicado en: Ediciones del Quinto Centenario. Volumen I. Antropología. Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1992.

-Preparación: Dra. Sonnia Romero. Colaboró F. Davyt, 1999.

Fichas prontas para su publicación, año 2000:

Sistemas socio-culturales de América

Identidad y etnicidad

Presentación y selección de textos: Lic. Gabriela Campodónico.
Traducciones: Bach. Daniela Solivellas.

Técnicas de investigación en Antropología Social

Presentación y selección de textos: Prof. Beatriz Diconca.
Traducciones: Bach. Adriana Goñi.

Fichas en preparación:

Etnología general

Dos volúmenes: Aproximación a los Orígenes Africanos, compilación de trabajos de estudiantes presentados en el Curso, Primer Semestre año 2000.

Encuentro con la Antropología Social y Cultural en Uruguay

Cuando salga esta publicación se habrá realizado este Encuentro, cuyo programa reproducimos a continuación.

Dpto. de Antropología Social. FHCE-UDELAR.
Museo Nacional de Antropología MEC.
Apoya CSIC-UDELAR.

24 Y 25 DE NOVIEMBRE- De 9 a 19 hs.
Lugar: Museo Nacional de Antropología . Instrucciones 948.
INSCRIPCIONES SIN COSTO, por los teléfonos 3093353/ 3051480

PROGRAMA

VIERNES 24 DE NOVIEMBRE

8.30 – Acreditaciones.

9:30 – Acto de Apertura: Bienvenida a cargo de las Instituciones organizadoras.
Invitados especiales: Prof. Daniel Vidart, Dr. Marcelo Viñar (Asociaciòn Psicoanalítica del Uruguay), Sr. Fernando González Guyer (Coordinador de la Red Mercosur), Carlos Santos (estudiante de Ciencias Antropológicas).

CAFE

10:30 – 12:00 hs. Mesas de Comunicaciones
Antropología y salud
Coordinan Sonnia Romero y Marcelo Rossal

Celia Arbón: *"Las promotoras de salud del barrio La Boyada"*
Silvia Silva: *"¿La muerte está de moda? Estudio sobre bulimia y anorexia"*
Eduardo Álvarez: *"Antropología y Salud: El uso del conocimiento"*
Juan Ludzcanoff: *"Trabajo etnográfico en una institución de salud"*
Selene Cheroni *"Cuerpo de mujer. El modelo estético y su significado."*
Andrea Bielli *"Antropología y dolencias mentales: Una mirada sobre la depresión."*
Silvia Pose *"Aproximación antropológica al maltrato infantil. Estudios de caso."*
Adriana Alpini *"Cuestión alimentaria. Encuentro entre la Antropología y la Nutrición"*

Espacio de discusión

PAUSA PARA EL ALMUERZO
Habrá servicio de cafetería .

Género y familia 14:00 – 15:30

Coordinan Leticia Folgar y Ana Buti

Blanca Emeric	*"Trabajo antropológico en la "cárcel de mujeres y niños"*
Susana Rostagnol	*"Entre el trabajo y el deseo: prostitución callejera en Mdeo."*
Wanda Cabella	*"Estudios sociodemográficos sobre divorcio"*
Lucía Terra	*"Medios masivos de comunicación, género e interculturalidad"*
Patricia Artía	*"Género, etnicidad y poder: movimientos sociales y mujeres indígenas en Oaxaca"*
Arbón, Rodríguez, Emeric	*"Barrio cuarenta semanas. Identidad familiar."*

Espacio de discusión

Café.

16:00 a 18:00 – Identidades culturales.

Coordinan Leticia Cannella y Valeria Grabino.

Begoña Ojeda	*"Exilio e identidad"*
Renzo Pi	*"Los libaneses y sus descendientes"*
Carolina Dibueno y Ana Catellanos	*"Inmigración italiana"*
Anabella Loy	*"Estudio comparativo de inmigrantes españoles y judíos arribados entre 1920 y 1960"*
Alvaro de Giorgi	*"La fiesta de la Patria Gaucha: multiplicidad, identidad cultural, diversión, disciplinamiento y etnicidad"*
Nicolás Guigou	*"Mitopraxis: Escuela pública y Estado- nación en Uruguay."*
Carolina Dibueno	"Los mbyá"
Gonzalo Rodríguez	*"Relaciones de poder y conflicto en las religiones de Umbanda"*
Yenny Piñeiro	*"Garibaldi: Aporte a la conformación política-ideológica uruguaya."*
Daiana Pereira	*"Golondrinas de invierno. Inmigrantes otavalos"*
Florencia Faccio	*"Antropología del deporte. Perspectivas de investigación."*

Espacio de discusión

Jóvenes: Lugares sociales, espacios culturales 18.30 - 19:30

Coordinan Javier Taks y Mariana Viera

Adriana Goñi	*"Construcción de la identidad de los jóvenes carmelitanos"*
Guillermo Butler	*"Jóvenes: Redes sociales fracturadas y nuevos hilvanes de presencia"*
Javier Eiris	*"Una subcultura punk: el caso del Kardo negro"*
Leticia Folgar	*"Uso de drogas y construcción de identidades."*
Luis Vidal	*"El teatro: un medio para la expresión juvenil"*

Espacio de discusión

20.00 Brindis.

SABADO 25 DE NOVIEMBRE

10:00 hs - 11:00 hs – Integración, fronteras y región.

Coordinan Beatriz Diconca y Selene Cheroni.

Enrique Figueroa	*"Reforma del Estado e Integración regional"*

Sonnia Romero *"Cuestión de identidad en la región coloniense"*
Ana Buti *"Movilidad de científicos en los países de la región"*
José Basini *"Las estrategias de los Mbyá-Guaraníes de Uruguay y Sur de Brasil."*

Espacio de discusión

Viejas y nuevas estrategias ocupacionales. 11:30 - 13:00

Coordinan Nelly Salinas y Andrea Bielli.

Estrella Yaffé y Stella Zucolini *"Desarrollo local. Promoción de la quesería artesanal en el Suroeste"*
Gabriela Campodónico *"Frigorífico Anglo: memoria urbana y memoria social en Fray Bentos"*.
Javier Taks *"Antropología ambiental en la producción rural"*
Carlos Santos, Alvaro Adib "*Estrategias laborales: los carreros - areneros de Florida"*

Espacio de discusión.

PAUSA PARA EL ALMUERZO

Espacio visual: fotografías y videos 14.00 - 15.30

Coordinan Nicolás Guigou y Daiana Pereira
Aldo Barreto *"En el boliche"*. Video
Proyecto CSIC. *"Relocalización urbana y descompensación social"*. Video

Presenta Virginia Rial

Alvaro de Giorgi *" Fiestas criollas del Centro Norte"*. Muestra fotográfica
Leticia Cannella, Arturo Toscano. *"Carbonero"* Video

Educación, patrimonio cultural. 15.30 - 18.00

Gabriela Campodónico y Eduardo Álvarez
Leticia Cannella*: "La Antropología Social en el cuidado del patrimonio cultural"*
Beatriz Diconca. *"Socialización familiar y escolar en niños en riesgo social."*
Gustavo Genta. *"Observación participante de entrenamiento grupal de escolares en Japón"*
Marcelo Rossal. *"Interdisciplinariedad y educación".*
Silvia Aguiar. *"Cultura local y patrimonio"*
Aurelio Gómez. *"Una etnografía del liceo".*
Fernando Acevedo. *"La importancia de la antropología social y cultural en la educación formal."*
Selene Cheroni y Alejandra Camejo: *Acceso, consumo y difusión del arte: Centro Municipal de Exposiciones en Montevideo.*
Ruben Tani. *"Intertextualidad: pensamientos del borde, estudios postcoloniales."*

Espacio de discusión.

CAFE

18:30 SÍNTESIS y PLENARIO.

"Perspectivas de investigación y aplicación de la Antropología Social y Cultural. Inserción laboral e intervención."
Coordinado por Renzo Pi Hugarte, Blanca Emeric, Florencia Faccio, Virginia Pacheco.

Entrega de certificados

CIERRE DEL ENCUENTRO
Dpto. de Antropología Social
Area de Ciencias Antropológicas
FHCE-UDELAR
Magallanes 1577. Tel. (02) 4089247 Mdeo.

Museo Nacional de Antropología
Ministerio de Educación y Cultura
Instrucciones 948. Tel. (02) 3093353/3051480. Mdeo.

Apoya Comisión Sectorial de Investigación Científica. (CSIC- UDELAR).

Organización:

Sonnia Romero
Leticia Cannella
Virginia Pacheco
Valeria Grabino
Beatriz Diconca
Ana Buti
Selene Cheroni
Andrea Bielli
Leticia Folgar

Colaboraron:

Docentes del Dpto. de Antropología Social FHCE.

Egresados y estudiantes de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas FHCE

Becarias del Museo Nacional de Antropología. Coordinación general: Dra. Sonnia Romero y Lic. Leticia. S. Cannella.

Producido en forma cooperativa en los talleres gráficos de Comunidad del Sur. Avda. Millán 4113, Tel. 305 5609, 12900 Montevideo. Diciembre del 2000. D.L. 310.257/00. Edición amparada al decreto 218/96. Comisión del Papel.

OTROS TITULOS DE ESTA EDITORIAL

Filosofía latinoamericana, globalización y democracia
Alvaro Rico y Yamandú Acosta

Perfil ambiental del Uruguay / 2000
Ana Domínguez y Ruben Prieto

Los fármacos malditos
Juan E. Fernández Romar

La migración de cada año
Adriana Frechero y Martha Sylburski

Salud - Trabajo
Alma Carrasco y Rosa Espejo de Viñas

Esta publicación propone un lugar donde sea posible reunir y sistematizar conocimiento sobre nosotros mismos, esclarecer la complejidad de los hechos socio-culturales, de prácticas, actitudes y discursos constituyentes y transformadores. En otras palabras, un lugar desde donde hacer un seguimiento de nuestra realidad nacional, como tarea colectiva de la antropología social y cultural.

Ya en este primer Anuario figuran esfuerzos en esa dirección. Los trabajos, articulados en torno a claves antropológicas de diferentes marcas identitarias o de procesos de identificación, son complementarios e ilustrativos de diferentes formas de exploración y constitución de terrenos: algunos se internan en la espesura de los textos, mientras que otros hacen su búsqueda en el mundo cotidiano. De maneras diferentes dan cuenta de realidades, de la existencia materialmente concreta de lo imaginario-simbólico.

ISSN: 1510-3846