

**Comunicación, antropología y memoria:
los estilos de creencia en la Alta Modernidad**

L. NICOLÁS GUIGOU

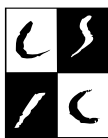
**COMUNICACIÓN,
ANTROPOLOGÍA
Y MEMORIA:
los estilos de creencia en
la Alta Modernidad**

Licenciatura en Ciencias de la Comunicación

Universidad de la República

CSIC- Universidad de la República

Montevideo, 2009



La publicación de este libro fue realizada en el marco del Programa de Apoyo a Publicaciones 2009 de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

Comité de Referato para el Programa de Publicaciones de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, UDELAR:

Lisa Blok de Behar

Jorge Rasner

Sonnica Romero Gorski

Guigou, L. Nicolás.

Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad.

1ra. Ed- Montevideo: NORDAN, LICCOM, CSIC, UDELAR.

Nro. de páginas 176; 135 x 195 cm.

ISBN 978-9974-42-155-4

© **L. Nicolás Guigou, 2010**

© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**

Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo, Uruguay

Tel: (598-2) 305 62 65

nordan@nordan.com.uy

www.nordan.com.uy

Corrección: Valentín Magnone.

Ilustración de tapa: Yamila Rovitto

Diagramación y diseño de tapa: José P. Prieto r

Armado: José P. Prieto

ISBN (Nordan) 9974-42-155-4

INDICE

Hacia una antropología de la comunicación.....	9
Sujetos, prácticas y modernidad	25
Diseño de la etnografía y etnografía del diseño	51
Etnicidad y laicismo en el Uruguay	61
Religión y política en el Uruguay	91
La religión como saber: procesos de subjetivación de las religiones Afro-brasileñas en el Uruguay	107
Religión, memoria y mitos: las artes de narrar en la construcción de identidades	121
Bibliografía.....	155

Hacia una antropología de la comunicación

La relación de la Antropología (Cultural y Social) con el conjunto de saberes que progresivamente van conformando las denominadas “Ciencias de la Comunicación” ha tenido diversos recorridos:

a)- En primer lugar, cabe destacar la preocupación concreta por parte de la Antropología en la indagación de la producción simbólica presente –y constituyente- de las diversas culturas. Es así que el concepto polisémico de cultura (central para la Antropología) adquiere diferentes matices en función de las variadas miradas que los distintos anclajes antropológicos postulan como adecuados para indagar en la citada (y singularmente humana) producción simbólica.

El ejemplo del estructuralismo puede resultar esclarecedor en el sentido que uno de sus mentores principales –Claude Lévi-Strauss- establece a la Antropología en tanto “ciencia semiológica”, siguiendo de forma creativa y peculiar el programa saussureano.

Este punto de partida le permite tempranamente proponer la creación de una disciplina intitulada “Ciencias de la Comunicación” basada a su vez en la sumatoria de tres disciplinas (ciencias económicas, lingüística y antropología social) cuyo objetivo debería ser el estudio de las reglas regulativas de la comunicación social.

Este supuesto descansa en la relevancia de los intercambios simbólicos reglados y gestores de la comunicación (de allí que puedan establecerse claras analogías entre los sistemas de parentesco y los sistemas económicos y lingüísticos).

El paradigma estructuralista conformará por tanto uno de los momentos más importantes en el pensamiento del Siglo XX, generando para el caso de la Antropología un diálogo sumamente fecundo entre ésta y las Ciencias de la Comunicación. Es de destacar que, desde este lugar, la metodología para abordar los fenómenos culturales y de la comunicación -si bien empíricamente supone la investigación sobre sujetos concretos- no toma como punto de partida el sujeto en su versión clásica, ya que desde la perspectiva estructuralista, el sujeto no es “dueño” de su discurso, sus mitos o sus prácticas. El remanente etnográfico deberá dejar lugar a las “estructuras profundas” que determinan los intercambios simbólicos, y por ende, la comunicación.

b)- Otro corpus fundamental -que propondrá una visión de la producción simbólica y de la comunicación desde el lugar de la producción y reproducción relacional de las modalidades de poder- se encuentra representado por los aportes de Pierre Bourdieu. Aquí la producción simbólica no puede verse fuera del “poder simbólico”. Este poder simbólico implica el conjunto de discursos, representaciones y prácticas que naturalizan la vida social y por tanto las relaciones de poder en cuestión. A diferencia de la semiología clásica y del estructuralismo, la corriente bourdiana considera que los intercambios simbólicos (y la producción simbólica en general) está inscripta y mediada por modalidades de poder. Esta consideración implica indagar la posición de los agentes (no sujetos) en un campo determinado. Desde este pensamiento, los fenómenos simbólicos no deben reducirse

a formas de comunicación “en sí”. Cabe aclarar que los discursos, representaciones y prácticas no constituyen un mero reflejo de las posiciones de los agentes en el campo, sino que dichos discursos, representaciones y prácticas son parte del “poder simbólico” en la medida que legitiman las posiciones dominantes/dominados y naturalizan esta relación como “eterna”. Los intercambios simbólicos y comunicacionales se muestran de este modo insertos en relaciones asimétricas (de manera que no hay comunicación “inocente” ni intercambios simbólicos que puedan abstraerse de las relaciones asimétricas en las cuales los agentes se encuentran). Por otra parte, en la doble concepción de estructuras/estructuradas y estructuras/estructurantes se establece que los así llamados “sistemas simbólicos” son al mismo tiempo comunicación y dominación.

Esta reflexión crítica resulta fundamental para comprender las nuevas (y las viejas) modalidades de dominación y, asimismo, para dar cuenta de las regularidades presentes en el espacio social (el cual es a su vez un espacio simbólico) generadas por estructuras que en Bourdieu reciben varias acepciones, pero siendo fieles a su pensamiento podríamos dividir en “estructuras objetivas” (referidas a los campos sociales) y “estructuras incorporadas” (referidas a los *habitus*).

La tríada *habitus/campo/capital* propone para la indagación concreta del fenómeno de la comunicación un conjunto de sugerencias sumamente útiles.

En primer lugar la noción de campo (como unidad de análisis, pasible de ser utilizada desde el campo político al campo artístico; desde el campo académico al campo periodístico), puede redundar en investigaciones empíricamente acotadas, capaces de aportar resultados útiles en la esfera de la comunicación.

En cuanto al concepto de habitus, “...principios generadores de prácticas distintas y distintivas” y también “esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y división”¹, el mismo rescata las estrategias (en vez de las reglas en la versión estructuralista) que los agentes desarrollan en un determinado campo.

Dichas estrategias (resultado de esa bourdianamente “inscripción social en el cuerpo”) rompen con la idea de transparencia en la comunicación, en la medida que la dimensión comunicacional ya no reposa en un sujeto de conciencia ni tampoco resulta un epifenómeno de las estructuras.

Por su parte, el concepto de capital (sea capital académico, capital político, capital social heredado, etc.), lejos de presentarse como un gesto economicista, pretende dar cuenta de la “valía” de los agentes en un campo dado. Dichos valores (y valorizaciones) llevados nuevamente al terreno del análisis comunicacional pueden colaborar a dar cuenta de las diferentes lógicas de los campos.

Entendemos que esta apuesta crítica resulta más que necesaria para dar cuenta de las distintas relaciones de poder que siguen operando en la contemporaneidad.

c) Una tercera corriente podrá sustentarse en aquella pluralidad de concepciones cuyo núcleo duro se asienta en la interacción concreta de los sujetos.

Desde esta mirada la acción simbólica y comunicativa es visible, no procurándose ni el “detrás de” del estructuralismo y del aporte bourdiano, ni tampoco la búsqueda de un conjunto de invariantes que puedan extraerse del universo social. Aquí la relación sujeto investigador/ sujeto investiga-

¹ Ver: BOURDIEU, Pierre. Espacio social y espacio simbólico. In: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997, p.20.

do será fundamental y explícita (en particular bajo el “giro hermenéutico” de Clifford Geertz).

Desde una perspectiva metodológica, se trata de la apuesta a un sujeto (no agente) cuya acción simbólica y comunicacional puede estar coyunturalmente determinada (como en el caso de Goffman y las vertientes del interaccionismo simbólico bajo la égida de los “frames” o marcos)², acentuando en el carácter móvil de dichas determinantes y considerando relevantes a la subjetividad e intersubjetividad. El ahondamiento sobre el “Self” y la constitución de las subjetividades contemporáneas, serán áreas relevantes para este enfoque.

A partir de estos tres lineamientos que suponen diferentes lugares teóricos y metodológicos, se podrán establecer las diferentes prácticas de investigación sobre las construcciones simbólicas y de la comunicación, en particular la producción de sentido que estas derivas teóricas promueven. En esa dirección cabe remitirse una vez más hacia una arqueología del estructuralismo que tendrá su fase más radical (y disolutiva del mismo) en los aportes derridianos, para comprender los desafíos contemporáneos del entramado antropológico-comunicacional.

2 Ver: GOFFMAN, Erving. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós, 1991 y GOFFMAN, Erving. *Frame Analysis*. New York: Harper&Row, 1974.

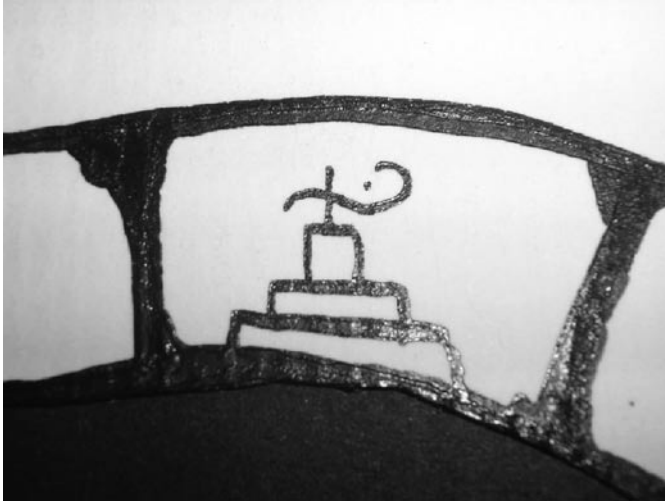
La finitud del sentido.³

Muy en serio, el fiel Brod preguntó si esto quería decir que hay esperanza fuera de nuestro cosmos. Kafka sonrió y dijo encantadoramente: “mucha esperanza, para Dios un sinfín de esperanza, pero no para nosotros”.

Harold Bloom. Kafka. En: Cábala y deconstrucción.

Cuando en la optimista década de los '50 el conocido antropólogo Claude Lévi-Strauss postulaba la necesidad de crear una Ciencia de la Comunicación –antecedente éste poco conocido en el ámbito de esa disciplina– nos encontrábamos todavía en el tiempo de la confianza en un saber acumulativo, en un canon científico cuya máxima garantía era la posesión de un lenguaje antimetafórico (y operacionalista) y cuya fe se afirmaba en la búsqueda y certeza de regularidades en los diferentes órdenes de la sociedad.

3 Una primera versión de este pasaje del artículo “Hacia una antropología de la comunicación”, fue publicada bajo el título de “Por una antropología de la comunicación”, Comunidade Virtual de Antropología, SC, Brasil.



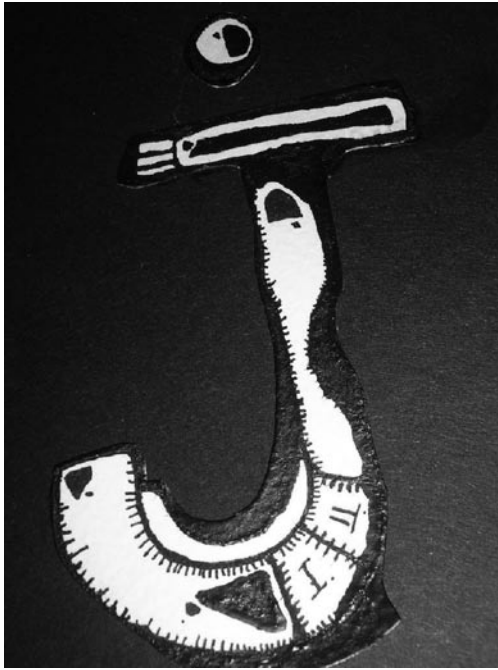
© Guigou,2007

A esta imagen de la sociedad regulada, correspondía también una cierta concepción del inconsciente, lejano ordenador de todo aquello que podía volverse socialmente visible.

Es así que la noción de inconsciente levistraussiano conformaba una suerte de garantía epistemológica de la propuesta de creación de una ciencia especializada en la comunicación.

Con esta iniciativa, el padre del estructuralismo daba el paso de objetivar la dimensión comunicativa, transformarla en objeto de estudio con independencia del sujeto en cuestión.

Ya no importaba lo que se decía ni tampoco quién lo decía, sino el mero intercambio y la circulación.

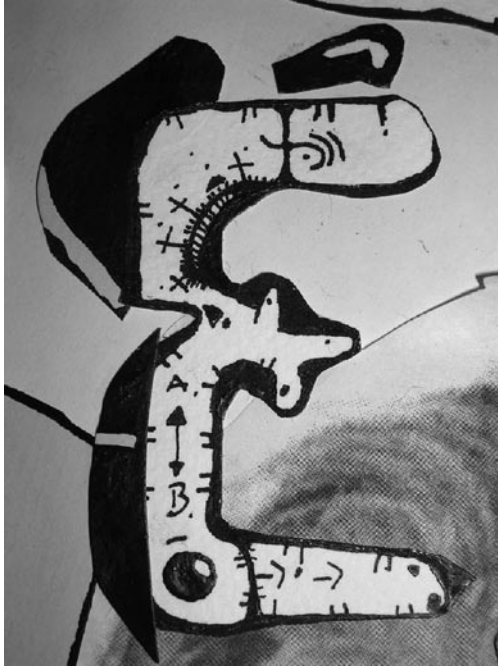


© Guigou, 2007

Bajo la figura de la Teoría del Intercambio –inaugurada descriptivamente por Malinowski y teóricamente por Marcel Mauss en su libro *Ensayo sobre el Don*– Lévi-Strauss hundía el dar, el devolver y el recibir en un inconsciente colectivo y vacío, en una función simbólica y en una estructura que eran propiedad de toda la especie, más allá (o más acá) de contingencias históricas y socio-culturales.

Esta mirada sobre el intercambio nos decía que en toda sociedad se intercambian y circulan bienes, que en las sociedades etnocéntricamente denominadas “primitivas” se intercambian mujeres, y que en cualquier parte, los humanos intercambian fonemas. A partir entonces, de la fundición de

la disciplina encargada del intercambio y circulación de los bienes (la economía), de la antropología (obsesionada con el parentesco y el intercambio de mujeres) y de la lingüística (por aquello del intercambio de fonemas), surgiría una nueva ciencia.

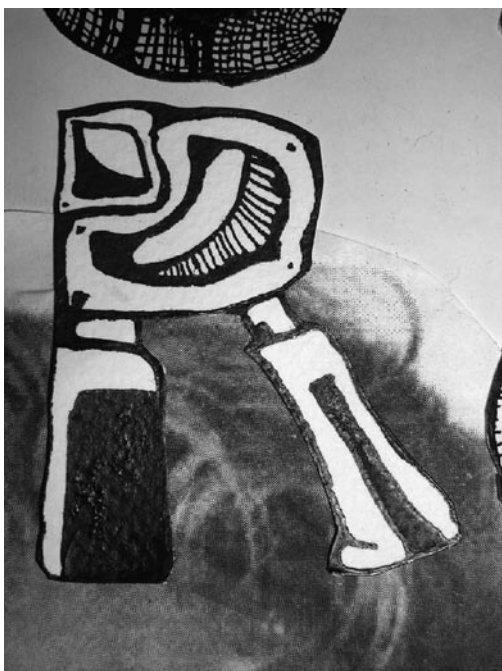


© Guigou,2007

Partiendo de la base de que todo intercambio es comunicación y que la comunicación se encuentra regulada, una ciencia orientada hacia esa temática debía de constituir pues una nueva síntesis disciplinaria en el espacio del saber, superior en todos sus términos a aquellos conocimientos económicos, antropológicos y lingüísticos de los cuales provenía. Esta peculiar mirada del estructuralista Claude

Lévi-Strauss, su forma de acercarse a la economía, la antropología y la lingüística, reflejan definiciones a esta altura –sino siempre– cuestionables.

Expresan asimismo una profunda convicción acerca de la intersección de diferentes órdenes culturales, poseídos por sendas regularidades manifestadas en el citado intercambio.



© Guigou, 2007

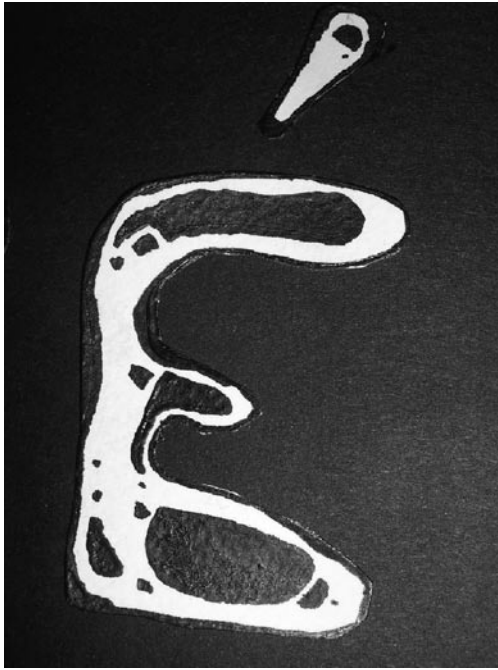
Esta concepción teórica que hoy día puede sonar tan alejada y extraña ha resultado, con todo, fecunda en los últimos ecos del denominado post-estructuralismo (otra figura del

saber que promete ‘disolverse en la nada’ para parafrasear una expresión cara a Lévi-Strauss). Parece ser éste el caso del pensamiento derridiano, sintetizado en su expresión más fecunda: la deconstrucción.



© Guigou,2007

Mediante sus anhelos deconstructivistas, Jacques Derrida no ha dejado de mostrar hasta su reciente muerte, una preocupación (casi una fijación) por las apuestas teóricas de Lévi-Strauss. La gran tarea deconstructiva, logró interrumpir –no cabe otro verbo– la voracidad del programa estructuralista en la década de los '60.



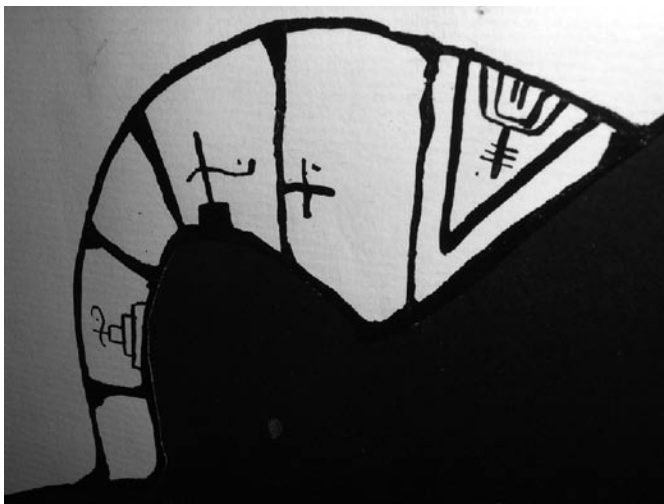
© Guigou,2007

Al radicalizar la disolución del sujeto, al dislocar la propia noción de estructura –estableciéndola como una expresión más de la metafísica occidental- las posiciones de Jacques Derrida no podían sino contaminarse, recibir la diseminación de los hasta ahora arcanos levistraussianos (no se trata pues de remitirse ni al cientificista, ni al estructuralista a cabalidad), que apenas hoy comienzan a ingresar en el juego de las interpretaciones. Tal vez sea por eso que Jacques Derrida deba retornar a la antropológica Teoría del Intercambio para escribir sobre el tiempo (que es también el tiempo de la comunicación).

Uno no podría leer *Donner le temps* de Derrida⁴, sin reconocer la seducción por el pensamiento antropológico, y a la vez caer en la cuenta de su profunda ceguera hacia las investigaciones etnográficas contemporáneas y en buena parte, como en el caso de Baudrillard, su desconocimiento -también considerable- del material etnográfico elaborado en el pasado.

A pesar de estas limitantes, de las deudas (y parentescos) entre las apuestas estructuralistas y post-estructuralistas, resulta interesante traer al recuerdo la figura de una Teoría del Intercambio, su incidencia en la elaboración de una Ciencia de la Comunicación, y especialmente, su perdurabilidad en el campo de la reflexión contemporánea bajo el signo de un espíritu de época que sin duda está llegando a su fin.

4 DERRIDA, Jacques. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris : Galilée, 1991.



© Guigou,2007

En nuestro actual horizonte de subjetividad, en el cual el sujeto, su reflexividad y sus prácticas vuelven a encontrarse en el centro de las preocupaciones de las ciencias sociales, será necesario gestar otros horizontes teóricos para establecer una disciplina orientada hacia la comunicación, que pueda narrar al sujeto (y considerar sus narrativas), sin llevarlo al punto muerto de su disolución y a un abismo de sentido imposible de sortear.

Sujetos, prácticas y modernidad⁵

“Si en el contrato hobbesiano los individuos constituyen el poder, el Commonwealth que mantiene a todos sometidos por el temor, en el esquema de Foucault el poder constituye a los individuos. A pesar de todo, del estructuralismo que posteriormente Foucault abandonó por haber reconocido lo perverso poli-amorfo, ese estructuralismo nos enseñó que los opuestos son cosas semejantes en todos los aspectos sustanciales menos en una. Cuando Foucault habla de la guerra de uno contra todos, y en el siguiente instante incluso da indicios de cierto cristianismo escindido –”Y siempre hay dentro de cada uno de nosotros algo que lucha contra algo más”–, nos sentimos tentados a creer que él y Hobbes tienen más en común que el hecho de que, a excepción de Hobbes, ambos eran calvos”.

Marshall Sahlins, “Esperando a Foucault”.

5 Primera versión de este artículo: *Gazeta de Antropología*, Granada, España: Universidad de Granada, nro.20, diciembre de 2004.

Introducción.

Establecer la relación entre sujetos, prácticas y modernidad resulta un poco cuesta arriba después de la relativización de la propia modernidad llevada a cabo por Bruno Latour en su trabajo “Nunca fuimos modernos” (LATOURE, 1991). Estas trampas teóricas, estas relativizaciones, podrían llevarnos a discusiones ya transitadas y a polémicas un tanto estériles acerca de la modernidad, la no-modernidad, la posmodernidad y la más contemporánea Alta Modernidad, colocando bajo sospecha los productos -individuo(s), sujeto(s)- y prácticas, como elementos epocales, “modernos”, olvidando la espectralidad moderna que atraviesa nuestras concepciones contemporáneas.

Sin embargo, el arte de “rehacer” prácticas y sujetos, necesariamente está del lado de la mirada: aquella mirada que se “antropologiza” en la tematización de determinados tópicos que constituyen ejes.

Tal vez sería mejor hacer referencia a la identidad de la disciplina, a un corpus o tradición que se va conformando a través de determinadas prácticas –discursivas y no discursivas- y que posee topos que trabajan en la constante “antropologización” de la antropología como tal. Dicha antropo-

logización postula la producción de un sujeto disciplinario (la antropología) que supone al mismo tiempo una traducción acumulativa (y legible) a través de una temporalidad dada.

En esa constitución de la antropología en tanto saber-sujeto sometido a la historia, los recortes deben ser necesarios tanto para establecer una singularidad disciplinaria, como para generar una especificidad. Hay mucho de trama en todo esto, de trama conformada por diferentes narrativas que en su carácter ficcional -una ficción que no trabaja en términos de verdad y falsedad-⁶ tratan de esbozar el “estar allí” de un tiempo disciplinario.

Tal vez la imaginación, la bachelardiana ‘loca de la casa’ –ahora explícitamente resituada de alguna forma en el terreno antropológico por Appadurai y otros- pueda colaborar a una imagen de la antropología conformada por varias tramas. Entonces esa textura admitiría los entrecruzamientos y recorridos plurales, con entradas y salidas varias.

Estableciéndose en el terreno de las prácticas, la justamente “antropologización” de la antropología lleva a postular una de las tramas posibles en la conjugación de lo visible y lo decible a través de estilos de pensamiento que emergen en las trazas de esta conjugación.

Si bien uno de los recorridos de este trabajo tratará de generar más un diálogo que una comparación “polémica”

6 “En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta de que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir, “ficcione”. Se “ficciona” historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.” (FOUCAULT, 1978: 162, apud GUIGOU, 2005). Ver sobre esta perspectiva foucaultiana (GUIGOU, 2005).

entre algunos estilos de pensamiento en cuestión, el común mínimo del sujeto y sus prácticas (¿pero acaso son de él, le pertenecen?), abre una selección no azarosa que replica, insistamos, sobre la construcción de diferentes miradas antropológicas.

A favor pues de estas miradas y de los “posibles antropológicos” es que el recorrido del trabajo deberá comenzar⁷ por las reflexiones dialógicas de Michel de Certeau sobre las prácticas discursivas de Pierre Bourdieu y Michel Foucault. Prácticas discursivas, prácticas de escritura, que llamarían desde su ejercicio teórico, desde la propia escena de la escritura, aquello que es su exterioridad, su afuera.

El “reenvío” de textos de Foucault y Bourdieu, hacia esa trama dialógica inaugurada por Certeau, pretende continuar en ese mismo tono de dialogicidad. Porque antes de postular antropologías diferentes, se trata de pensar de otra forma a la propia diferencia.⁸

Es por este motivo, que en el diálogo transcurre una ética implícita que conlleva el reconocimiento del otro (el otro como voz-en-el-diálogo, no como instancia de producción

7 El deber de comenzar, no es pues ni una orden, ni tampoco un deber: “El lugar cualquiera desde el que se empieza siempre está superdeterminado por estructuras históricas, políticas, 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 contingente) 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 una verdadera necesidad. Se impone, pero no cesa de componerse con el azar y por tanto se aventura: ahí está su suerte.”(BENNINGTON y DERRIDA, 1994, p.44).

8 “¿Si el pensamiento se liberase del sentido común y ya no quisiese pensar más que en la punta extrema de su singularidad? ¿Si, en vez de admitir con complacencia su ciudadanía en la doxa, practicase con maldad el sesgo de la paradoja?¿Si, en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia?” (FOUCAULT, 1999a, p.29).

de verdad, ni en tanto “presentismo metafísico” ya cuestionado por la labor deconstructiva).

El espacio que tratamos de establecer entre los tres pensamientos citados, trata de ser dialógico en varios sentidos.

Uno de ellos se inscribe en la dirección que Foucault le otorga al diálogo en desmedro de la polémica, y por tanto como espacio de apertura hacia el otro y búsqueda de la verdad.⁹

Demás está reiterar que no se trata de un otro como presencia allí, transparente, ni tampoco de una verdad que se encuentre (si tal vez ese encuentro, o cualquier otro encuentro, no fuese más que otra figura del saber-poder) bajo la sumatoria de opiniones.

Es que hay cierta invulnerabilidad epistemológica en la polémica, falologocentrismo de una verdad fálica que como tal, sólo se interesa en aparecer y ganar.

Al ser inquirido por el antropólogo Rabinow¹⁰ acerca de su huida de las polémicas, Foucault elabora una respuesta (no hay otro verbo más adecuado: elaborar) de aquello que podría ser la posibilidad de una dialógica capaz de iluminar

9 Así, para Foucault, en el diálogo “...toda una moral está en juego, la de la búsqueda de la verdad y de la relación con el otro.” (RABINOW, 2002, p.17).

10 La entrevista de Rabinow a Foucault fue realizada en mayo de 1983. Esta entrevista fue parte de un conjunto de colaboraciones entre ambos que acercarán al “inclasificable” Foucault a las arenas de la antropología (de una forma particular, claro está), y, al mismo tiempo, dejarán una profunda impronta de éste en la fuga de Rabinow del interpretativismo geertziano. La importancia del diálogo Rabinow/Foucault es reconocida por ambos. La influencia de Foucault sobre Rabinow es indudable: basta pensar en la elaboración del “cosmopolitismo crítico” de Rabinow contrario a la “política de la representación” del interpretativismo de Clifford Geertz para constatar el mencionado efecto del pensador francés. Por su parte, Michel Foucault, refiriéndose a Rabinow y a Hubert, comentará lo siguiente: “Quedé sorprendido cuando dos amigos míos de Berkeley escribieron algo de mí y dijeron que Heidegger me había influido (...) Evidentemente, era bastante cierto pero nadie, en Francia, se había dado cuenta de ello.” (FOUCAULT, 1996, p.146).

toda la judicialización que opera en los términos de esta figura: “...Algún día, quien sabe, una larga historia de la polémica será escrita: de la polémica como figura parasitaria en la discusión y obstáculo en la procura de la verdad.” (RABINOW, 2002, p.18).

Polémica: la respuesta de Foucault

Desde la posición foucaultiana, la figura de la polémica jugaría el triste papel de la eliminación del diálogo y la obliteración del otro.

La guerra llevada a cabo por el polemista¹¹, en su judicialización de ese otro pronto a ser obliterado, supone la eliminación de toda modalidad de cercanía, de hospitalidad.

Hay en el otro que el polemista desea tener como objeto (nunca como sujeto) de su polémica una constitución profundamente errónea, una ausencia del punto desde donde se originan las certezas, un desvío moral inclusive de aquello que son las reglas básicas, incuestionables y evidentes (por lo menos, después de ser demostradas por el polemista en cuestión). Hay pues una vulnerabilidad en el objeto del polemista que se contrapone con todas las fortalezas que el

11 Sobre la figura del polemista: “El polemista procede basado en los privilegios que tiene de antemano y que nunca va a cuestionar. El posee, por principio, derechos que lo autorizan a guerrear y que hacen de esa lucha un emprendimiento justo; quien está delante de él no es un compañero en la búsqueda de la verdad, sino un adversario, un enemigo equivocado o nocivo cuya mera existencia constituye una amenaza. Para él entonces, el juego no consiste en reconocerlo como un sujeto con derecho a hablar, y sí en abolirlo como interlocutor de cualquier diálogo posible; su objetivo final no será llegar lo mas próximo posible de una verdad difícil, y sí obtener el triunfo de la causa justa que él manifiestamente sustenta desde el principio. El polemista asume una legitimidad que por definición es negada a su adversario.” (RABINOW, 2002, p.18).

propio polemista fue conformando para volverse una de sus estrategias (sino la estrategia) dentro de tal o cual campo.¹²

Diálogos

Pero en este intento de diálogo que estamos tratando de llevar adelante, no solamente se trata de huir de las polémicas, sino también de la figura sedentaria del autor, en tanto construcción autocentrada que interrumpe el carácter necesariamente colectivo del diálogo (y por tanto, el carácter también colectivo de la producción científica e intelectual).

En esta operativa de denegación que implica la autoproducción, el autor se genera ficcionando un “lugar propio”, tal como lo indica Certeau (2003, p.110), aislando, territorializando su temática que surge prístinamente sin antes y ni después.

Sin ancestros ni contemporáneos, el narcisismo autoral disemina ese lugar propio y acrónico, que trata de eliminar todas las matrices discursivas de las que proviene.

Esta producción del “lugar propio” (y su crítica) nos remite directamente a la temática de los sujetos y las prácticas.

Porque crear un “lugar propio” es para Certeau montar una “estrategia”, en oposición a las “tácticas”. Y montar una estrategia implica el aislamiento de un sujeto de querer (y de poder) de una exterioridad. Es así que la estrategia

12 Uno de los ámbitos que señala Foucault como lugar de producción de la polémica es el religioso. Para ello, no hay que retrotraerse a reformas y contrarreformas, a las “guerras religiosas”, a las excomuniones, a las discusiones bizantinas, a la fragilidad del espíritu ecuménico. Ver sobre “guerras religiosas” en la contemporaneidad y específicamente en el Uruguay (GUIGOU y ROVITTO, 2004) Ver también sobre polémicas en torno a la religión en el marco del proceso secularizador uruguayo: (GUIGOU, 2003).

“... postula un lugar capaz de ser circunscrito como un propio y por tanto capaz de servir de base a una gestión de sus relaciones con una exterioridad distinta” (CERTEAU, 2003, p. 46).

Lo opuesto a esta conformación de “lo propio” –monologismo ficcionalmente aislado para el caso del “autor”- tendría que ver con una escritura “táctica” y dialógica en que “lo propio” del autor se altera mediante un discurso que asume las condiciones de posibilidad en el cual fue gestado (condiciones de “intertextualidad”, entre otras).

Estas condiciones de posibilidad del discurso “táctico” hacen que el discurso autoral se disemine ya que

“...cada estudio particular es un espejo de cien faces (en este espacio los otros están siempre apareciendo) pero un espejo partido y anamórfico (los otros ahí se fragmentan y se alteran)” (CERTEAU, 2003, p.110).

Es en esa fragmentación y alteración que el espacio del sujeto y las prácticas se vuelve un encuentro: el sujeto como efecto del aislamiento se descentra y devuelve su imagen en el diálogo y la alteridad.

Michel de Certeau y el dichoso sujeto

En la labor de Michel de Certeau, el descentramiento del sujeto se da a través de su insistencia en las prácticas. Es por medio de las mismas que consigue reintroducir al sujeto “en el mundo”, con sus prácticas inclusive inesperadas y su capacidad de “invención” sorteando “panoptizaciones” y modalidades de dominación.

Esta vuelta del saber/ hacer está postulando una teoría de la práctica que supone un sujeto conceptualmente diferente al establecido por el sociologicismo bourdiano y el panoptismo foucaultiano, y que sin embargo, dialoga con estos dos pensamientos.

Este diálogo carga con toda la impronta de Pierre Bourdieu y Michel Foucault sobre Certeau, y al mismo tiempo, advierte sobre la densidad que adquieren todos los fantasmas que atrae este regreso del sujeto. Vuelven entonces al escenario las teorías tendientes a su disolución.

También el viejo temor al solapamiento individuo/ sujeto –que será una continuidad teórica en la línea de trabajo de estos tres pensadores- regresa conjuntamente con las interrogantes acerca del saber-hacer teórico que ha rondado al cuestionado sujeto (¿acaso no fue el propio Foucault el que de una manera a primera vista un poco desconcertante nos recordó que el tema de su trabajo no era el poder, sino el sujeto?).

Es en este saber-hacer teórico que habrá que hacer un desvío inicial. Porque en este saber-hacer es que se comprende el intento de Certeau de huir de las modalidades reproductivas y esterilizantes o bien de la sobrecarga de un disciplinamiento asfixiante para abordar

“...las formas subrepticias que son asumidas por la creatividad dispersa, táctica y bricoladora de los grupos o de los individuos...”(CERTEAU, 2003, p. 41).

Sin duda, que para la versión estructuralista, esta búsqueda implicaría una vuelta a la filosofía del sujeto siendo buena parte de esta matriz la que arrastra el diálogo triádico que trataremos de llevar adelante.

Habr  entonces que comenzar por all  y por dos provocaciones fértiles sin dudas para el pensamiento contemporáneo, tan fértiles que todavía no consiguen salir de su discurso, es decir no pueden ser consignadas al olvido.

La disolución del sujeto

En esa obra llena de imágenes deslumbrantes y encuentros inesperados llamada “Las palabras y las cosas” Foucault atrae la etnología (la etnología de Lévi-Strauss, claro está) para colocarla en ese universo liminal de la experiencia moderna y lo que ya se comenzaba a avizorar como nuestra contemporaneidad.

En esa dimensión liminal Foucault retoma aquella contundente afirmación levistraussiana que hacía referencia a la “disolución del hombre” en tanto tarea fundamental de la etnología, poéticamente expresada en la Obertura de las Mitológicas: “El análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres.” (LEVI-STRAUSS, 1996, p.21).

Y agrega:

“Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten.”

Desde la hermen utica de Ricoeur el tema no puede ser más escandaloso: la disolución del sujeto (su nulificación en las prácticas, los mitos, los discursos, la producción de sentido en todas sus dimensiones) queda señalada por el filósofo en un diálogo que tendrá ecos hasta el día de hoy.

En este debate entre Lévi-Strauss y Ricoeur el hermeneuta le dir  al estructuralista:

“...usted está en la desesperación del sentido; pero se salva por el pensamiento de que, si las gentes no tienen nada que decir, por lo menos lo dicen tan bien que se puede someter su discurso al estructuralismo.” (RICOEUR, 1967, p. 183)

Por su parte, desde otro lugar teórico, Pierre Bourdieu también será cuestionado por Lévi-Strauss por volver a una filosofía del sujeto, al intentar reintroducir una teoría de la acción (el agente con sus prácticas) reconstituido a través de la triada campo/habitus/agente.

La disolución del sujeto -punto de partida de la etnología estructuralista- tendrá con todo, bajo la égida del pensamiento foucaultiano, otra salida.

Entramos pues a la segunda provocación. En “Las palabras y las cosas” el sujeto como centralidad relevante del saber (la gestación de las ciencias humanas) surge en la porosidad de una y otra episteme.

En “Vigilar y Castigar” el sujeto deviene, con más ahínco, como producción de un efecto de poder, desdoblado también en ese discurso específico de las ciencias humanas.

Los dispositivos panópticos dan lugar a ese hombre “disciplinado” y “vigilado”, un hombre conocido (sujeto y objeto de saber).

La pregunta de Michel de Certeau queda flotando: ¿hasta qué punto la mirada de Foucault no cae bajo ese propio panoptismo detectado en las ciencias dedicadas al “hombre”?

El Foucault de Michel de Certeau

Llama la atención la preeminencia de diferentes regímenes de visibilidad presentes en el camino de Michel de Certeau por la apuesta teórica de Foucault. Por este camino, Certeau trata de apropiarse de las “artes de hacer teoría” de

Foucault, de manera de descentrar al sujeto a través de las prácticas del “saber-hacer”, en oposición a las de “saber-poder”.

También es incluyente de estos regímenes de visibilidad el pensamiento de Pierre Bourdieu. De allí que Certeau instale su indagación en las modalidades que tanto Foucault como Bourdieu llevan adelante para habilitar el pasaje de las prácticas no discursivas a sus propias prácticas discursivas.

Este pasaje es más que importante, en la medida que

“Foucault y Bourdieu sitúan su empresa en ese borde, articulando un discurso sobre las prácticas no discursivas.”
(CERTEAU, 2003, p.131)

La lectura que hace Certeau de Foucault lo coloca diferenciando “procedimientos” de “discursos”. Los procedimientos “disciplinarios” –nos referimos obviamente a “Vigilar y Castigar”– habrían progresivamente “dado forma” a las prácticas cotidianas mediante la elaboración de una tecnología del cuerpo (prácticas no discursivas) que a finales del Siglo XVIII e inicios del Siglo XIX habrían colonizado el lugar del corpus de doctrinas reformistas (prácticas discursivas) opuestos a los castigos y torturas propios de la “sociedad de soberanía”.

Mediante este “arte de hacer teoría”,

“Foucault detecta ahí el gesto que organizó el espacio del discurso.” (CERTEAU, 2003, p.113).

Digamos, un gesto no discursivo que organiza el espacio posible del discurso. Hay aquí la preeminencia de un régi-

men de lo visible –tecnologías del cuerpo, panoptización sobre un régimen de lo decible.

Este último habrá que encontrarlo ya no en la organización celdaria del espacio y su encierro –escuelas, manicomios, cuarteles, fábricas, prisiones, que en el doble juego de seriación e individualización remiten a la “producción” de sujetos-, sino, como decíamos, en el discurso sobre esos sujetos: las ciencias cuyo objeto resulta en esa citada figura del “hombre”.

Retomando algunas de las argumentaciones de Michel de Certeau, cabría interpelar al pensamiento foucaultiano sobre dos aspectos: “*Vigilar y Castigar*”, ¿no constituye él mismo a la vez que una continuación de esa tradición de las ciencias del hombre, con su base en las antiguas Luces, un límite sobre las determinaciones de los dispositivos panópticos sobre los discursos posibles? A su vez, si la ideología de los reformistas fue “vampirizada” por los dispositivos panópticos, ¿no estará sucediendo lo mismo con dichos dispositivos a través de la pluralidad del saber/ hacer?

Aquí hay que retomar la argumentación de Certeau sobre el panoptismo: bajo el supuesto monoteísmo de los dispositivos panópticos

“...sobreviviría un “politeísmo” de prácticas diseminadas, dominadas pero no borradas por la carrera triunfal de una entre ellas” (CERTEAU, 2003, p.115).

Estas prácticas diseminadas –aunque silenciosas- podrían indagarse tanto históricamente como en su densidad contemporánea.

El otro Foucault

Para las artes del saber/hacer sin duda que *Vigilar y Castigar* es un exponente fundamental. El ejercicio “metonímico” que ve allí Certeau parece adecuado: al detectar un conjunto de dispositivos panópticos dominantes otro conjunto de procedimientos “minoritarios” se invisibilizan.

Este arte “exorbitado” es desde luego también un procedimiento teórico.

Volvamos a la postulación foucaultiana: el sujeto se desdobra en objeto y a la vez se recupera como sujeto. Al postularse como unidad autocentrada –esto es autoconsciente, por tanto libre de sus amarras y con sendas posibilidades de elección, en fin, todos los espectros del individuo moderno– el sujeto, como el individuo, no puede ser más que un efecto de poder.

Con todo, frente a esta supuesta hiperdeterminación sería bueno recordar que en Foucault (también en Bourdieu, aunque de otra manera y bajo otras formas conceptuales) las nuevas posibilidades de sujeto (y por tanto, de subjetividad) son una cuestión de prácticas (y también de políticas).

Desde la lectura realizada por Rabinow (2002), se desprenden algunas modalidades del sujeto foucaultiano que cabe reseñar.

Se trata pues de objetivaciones del sujeto que bien pueden realizarse por asignación de identidades a los seres humanos mediante su diferenciación de una masa informe a través de sendos ejercicios de clasificación social (leprosos, internados, presidiarios, etc.).

Esta modalidad de clasificación para nada inocente, es denominada por Foucault como prácticas divisorias en el sentido que el sujeto

“...es dividido en su interior y en relación a los otros. Este proceso lo objetiva. Ejemplos: el loco y el sano, el enfermo y el sano, los criminales y los “buenos muchachos” (FOUCAULT, 1995, p.231).

También las modalidades clasificatorias o de “clasificaciones científicas” objetivarán al sujeto transformándolo en objeto de estudio e indagación (por ejemplo: sujeto del discurso en lingüística, sujeto productivo en la economía, sujeto en tanto organismo en la biología, etc.).

Una última forma de producción del sujeto está constituida por los procesos de autocuidado y autoproducción del sujeto en sí, tal como se muestra, por ejemplo, en las “Tecnologías del yo”.¹³

En cualquiera de estos casos, se trata de desencuzar al sujeto y en indagar las formas de su producción, sea mediante su cuadrícula clasificatoria, sea mediante su “auto-creación” a través de prácticas que le vienen otorgadas desde afuera, y que en su interiorización y seguimiento, el sujeto las “autoproduce”.

Ahora bien frente a este sujeto pasivo y sin esencia, con un conjunto de prácticas que no serían más que la reiteración de Lo Mismo –y por tanto la anulación de todo saber/hacer, como postula Certeau-, emerge otra concepción del sujeto realizada por el propio Foucault, que en algún pasaje afirma:

13 Foucault va a definir las tecnologías del yo de la siguiente manera: “...tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.” (FOUCAULT, 1996, p.48).

“...he intentado realmente analizar los cambios, no para encontrar causas materiales sino para mostrar todos los factores que han interactuado y las reacciones de la gente. Creo en la libertad de la gente” (FOUCAULT, 1996, p.149). De un estudio realizado por Miguel Morey (1996) se destaca el conocido pasaje de Foucault: *“Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”* (FOUCAULT apud MOREY, 1996, p. 24). Por último, en los comentarios que se esparcen en *“El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista”*, Foucault escribe lo siguiente: *“El individuo es el producto del poder. Lo que se necesita es “des-individualizar” por medio de la multiplicación y el desplazamiento, la disposición de combinaciones diferentes”* (FOUCAULT, 1994, p.89).

En cualquiera de estos ejemplos, la emergencia de las posibilidades del sujeto, del conjunto de sus subjetividades dependerá de la deconstitución de ese individuo gestado por el poder. La salida de esa recuperación del sujeto es política en un sentido amplio: necesidad de gestar prácticas diferentes, de experimentar subjetividades que rompan con la sombra del individuo autocentrado mediante operativas que terminen con esa ilusión de autoconciencia o de búsqueda de las profundidades subjetivas clásicas en las que figura el individuo moderno.

Es posible que niveles de exigencia tan altos impidan que la indagación foucaultiana se detenga en el saber/hacer cotidiano, en el conjunto de prácticas y resistencias que son movilizadas aun coexistiendo con “individualizaciones” contemporáneas.

La apuesta foucaultiana queda así instalada en el gran rechazo o bien en la necesidad de transformación radical

de lo que somos, esto es, sujetos-individuos en tanto cristalizaciones de poder. Al mismo tiempo que empíricamente las “tácticas” (para volver al lenguaje de Certeau) no son abordadas.

Si los procedimientos que analiza Foucault se caracterizan por poseer “*un lugar propio en el cual pueda funcionar la maquinaria panóptica*” (CERTEAU, 2003, p.117), la posibilidad de emergencia de otras prácticas queda supeditada a la deconstitución de estos “lugares propios” y los sujetos que los habitan.

Se trata, evidentemente, de una tarea política. Ahora bien, en la dimensión teórica y empírica, el conjunto de prácticas y procedimientos que coexisten con el panoptismo quedan diluidos. Estos otros procedimientos -que modifican los órdenes panópticos del saber-poder, invocando a un sujeto político efectivo- esbozan el camino de otras prácticas, resultando el espacio teórico (y empírico) abordado por Certeau.

El Bourdieu de Michel de Certeau

Los regímenes de visibilidad adquieren un peculiar giro en la mirada de Certeau hacia el desarrollo del pensamiento de Pierre Bourdieu.

El argumento no es aquí la mirada panóptica de Foucault sino la ambición totalizante de Pierre Bourdieu, quien decididamente va hacia el terreno de las prácticas para nulificarlas sea mediante una inconciencia “incorporada” de las mismas (la docta ignorancia) o bien por un principio totalizador que asegura una unidad en el conjunto de prácticas heterogéneas (habitus).

Esta ambición totalizante (y de ahí la importancia de los regímenes de visibilidad instaurados por Certeau) se refleja-

ría en elementos teóricos tales como estrategia, estructuras objetivas, adquisición, disposición, y, por supuesto, la noción de habitus.

Certeau establece su propia división mediante lo que se ve y aquello que permanece ajeno a la mirada. Así todo aquello adquirido mediante los procesos de socialización y aprendizaje (adquisición) lleva a la cristalización de los habitus (no visibles).

Por otra parte, las estructuras objetivas (sendas regularidades sociales invisibles) que se evidencian en determinadas situaciones y prácticas (estas últimas observables) también entran en esa dicotomía de lo invisible y lo visible.

De la invisibilidad de las estructuras objetivas pasamos a la invisibilidad del habitus y de allí a las prácticas en situaciones concretas (estas últimas visibles).

En realidad este argumento sobre la estrategia teórica de Bourdieu parece llevarnos a un punto muerto, en la medida que toda abstracción que no sea directamente observable caería bajo la misma sospecha (¿no llevó una crítica antigua y vulgar a la negación del inconsciente freudiano por no habersele encontrado una sustentabilidad material?).

Más allá de estas configuraciones de visibilidad e invisibilidad, la reflexión que lleva a cabo Certeau acerca de la labor de Bourdieu, parece adquirir mayor densidad cuando se refiere a la ejercitación teórica del habitus en tanto instancia de unificación y totalización de las prácticas. Es así que la heterogeneidad (podríamos también decir la polifonía) de las prácticas queda encerrada en aquellos juegos que dependen de las estructuras objetivas y de los habitus que direccionan, evalúan, dirigen las prácticas y montan estrategias en contextos específicos.

No hay pues un aprendizaje desde las prácticas –un saber/hacer- sino la producción de prácticas en la dimensión

de los habitus que exteriorizan las estructuras objetivas, estando y “dando forma” a los agentes que operan en los diferentes campos.

Tal vez sean éstos los costos que el esquema bourdiano deba arrastrar tanto de la Escuela Sociológica Francesa¹⁴ como del estructuralismo, considerando la ruptura integrativa que este pensador realizara con ambas corrientes.

De la impronta de la Escuela Sociológica Francesa extraemos una nueva modalidad de sociocentrismo a través del habitus. Si en la ruptura con el estructuralismo Bourdieu reintroduce el concepto de agente con sus prácticas –en lugar del “sujeto desaparecido” estructuralista- con el habitus, (ese social inscripto en los cuerpos), somete al sujeto, transformándolo en agente, mediante un proceso de hipersocialización, en el cual no hay otro espacio que esa suerte de sociedad “interiorizada”.

Así, el habitus, organizador de la acción y “...*sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y de apreciación o como principios de clasificación...*” (BOURDIEU,1997,p.26) deviene en un esquema simbólico extremadamente simple y eficaz, que podrá (bajo una formulación monista) eliminar de su análisis las variantes de desvío en las prácticas, cualquier formulación del inconsciente, y sociologizar in extremis las diferentes prácticas simbólicas. Son los costos de considerar a una sociedad en tanto “completamente simbólica” a diferencia de la incompletud de la misma ya anunciada en la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (LEVI-STRAUSS, 1991).

14 Ver sobre continuidades y rupturas del pensamiento de Pierre Bourdieu con relación a la Escuela Sociológica Francesa: (Guigou, 2005).

El otro Bourdieu

“...y los más necesarios de los llamados socio-análisis siguen siendo frecuentemente a este respecto muy limitados, ciegos a su propia inscripción, a la ley de sus performances reproductivas, a la escena de su propia herencia y de su auto-autorización, en suma a lo que llamaría su escritura.”

Jacques Derrida. *El tiempo de una tesis.*

Podría tal vez indagarse un otro Bourdieu mediante sus indagaciones sobre el socioanálisis. Podría encontrarse allí cierto remanente capaz de decirnos algo acerca de una concepción del sujeto más compleja. Pero sería difícil extraer de un pensamiento que surge del régimen diurno de las “ciencias del hombre” algo más que no fuese la búsqueda de la lucidez extrema. Lucidez y luz que pretende (de manera muy moderna, por tanto, universalista) extraer toda la oscuridad de lo social y del sujeto.

Este último conseguiría una suerte de reapropiación mediante la aplicación de ese socioanálisis. Ese gesto, casi de lucidez total reservado para unos pocos, requiere enorme reservas de capital cultural, de capital académico y además “disposiciones subversivas” para enfrentarse al propio socioanálisis.

Por medio de éste el sujeto consigue objetivarse mediante la abstracción de “su lugar” (en relación a otros, claro está), recorrer su trayectoria y dar cuenta del instrumental que utiliza a la hora de “producir” un objeto de investigación.

Un nivel de exigencia tan alto para establecer la inanidad del sujeto, apenas agente entonces en la trama de relaciones sociales que se debaten en el poder simbólico, parece darse

únicamente en las posibilidades del propio pensador: Pierre Bourdieu.

El espectro del individuo

Debemos llamar al espectro del individuo moderno para comprender en buena parte el vaciamiento simbólico del sujeto sea en el estructuralismo, en Foucault, en Bourdieu e inclusive en parte del planteo llevado a cabo por el propio Michel de Certeau.

Sabemos que el proceso de autonomización del individuo contemporáneo vino acompañado de un conjunto de planteos esbozados en torno a la problemática del sujeto. De acuerdo a Dumont, la configuración del individuo moderno exige

“...que la sociedad delegue en él una parte de su capacidad de fijar los valores. La libertad de conciencia es el ejemplo típico” (DUMONT, 1992, p.258).

Ahora bien, esta “libertad de conciencia” y asimismo la emancipación progresiva del sujeto basado en una racionalidad acumulativa, ha despertado diversas sospechas.

El estructuralismo, de manera significativa, cristaliza en parte importante la sospecha sobre esas “libertades”, solapando o subsumiendo el sujeto al individuo.

Si el sujeto puede implicar también colectivos, la sospecha puede conjugar tanto la libertad de sujetos individuales como de sujetos colectivos.

Al postular que tanto las prácticas simbólicas como las reglas sociales obtienen su regularidad a través de operativas inconscientes, el estructuralismo deconstituye la configuración ilusoria tanto del sujeto como del individuo en

tanto depositario de una racionalidad diseminada en un conjunto de libertades.

Evidentemente, que si esto constituyó un momento importante del pensamiento social (es decir, rehuirse a elaborar una antropología desde una filosofía del sujeto y continuar con la tradición de considerar al individuo como construcción arbitraria tanto como los supuestos atributos y “libertades” que lo caracterizan), por otra parte, debió de establecer a la singularidad simbólica de los sujetos en cuestión sea como resultado de conformaciones simbólicas más profundas (y por tanto, más relevantes), sea como una de las tantas posibilidades (numéricamente limitadas) de actualización de ese inconsciente sin tiempo, historia y sin prefiguraciones sociales.

A este sujeto sin prácticas, se le opone un sujeto como efecto de poder y un individuo moderno como efecto de poder (en la perspectiva foucaultiana), o bien el agente bourdieano con sus prácticas unificadas por los habitus.

En estas últimas apuestas, la recuperación (si acaso existe) del sujeto junto a las formas parciales de recuperación del individuo (en el caso de Foucault) exigen tales esfuerzos y niveles de creatividad que resultan la contracara de todo el conjunto de prisiones, ilusiones, “docta ignorancia”, etc., marcando los límites de las posibilidades simbólicas de los sujetos en cuestión. Si la visión monista de Bourdieu se sostiene sobre el reingreso del agente con sus prácticas -eminentemente social, al mismo tiempo que formulada en esquemas trans-históricos y por tanto con una clara voluntad universalista- al mismo tiempo, esta mirada universalista y monista deberá recuperar las singularidades culturales para homogeneizarlas en esquemas generales (ejem: dominados/ dominantes).

La vuelta a las particularidades culturales nos lleva una y otra vez a los habitus, agentes y campos.

En medio de esta hiperdeterminación, como decíamos más arriba, el socioanálisis puede surgir como posibilidad de lucidez (para pocos) de manera de indagar tanto las determinantes como su distribución en singularidades-agentes, de manera de “detectarnos” en esa trama de poder. En un esquema que marca un nuevo sociocentrismo, la “salida” (relativa) de las determinantes se encuentra en la objetivación del ser social.

En Foucault, el planteo será diferente. Al sujeto idealizado por la modernidad, al individuo conformado por las matrices de poder, se agregarán (como posibilidad) nuevas búsquedas de producción de subjetividad.

En ambos casos, el rechazo lúcido a una perspectiva de sujeto indeterminado y consciente de sus acciones, deja en blanco la producción creativa de prácticas (el saber/hacer) como modalidad de apropiación -también de resistencia- de los sujetos en la vida cotidiana.

El temor de reificar la figura del individuo moderno tiene mucho que ver con las perspectivas esbozadas en relación al solapamiento individuo/ sujeto.

Al desustancializar al individuo (desenmascararlo) como imagen epocal, histórica y mera producción socio-cultural, la rehabilitación del sujeto se volvió casi imposible, o bien el resultado de condiciones tan singulares y poco comunes, que la dimensión simbólicamente productiva de los propios sujetos debió desaparecer del análisis empírico, tomando solamente la vía de la reproducción o la reiteración de Lo Mismo.

Esto en buena parte resulta, como decíamos, de la subsunción o encapsamiento del sujeto en la configuración del individuo moderno.

En la situación específica de la obra de Michel de Certeau, y en el diálogo que establece con Bourdieu y Foucault, el espectro del individuo también estará presente.

Al comenzar a trazar los objetivos de su investigación, y al insistir en que su estudio se orientará principalmente hacia las prácticas, Certeau aclara que no se trata de una vuelta a los individuos (CERTEAU, 2003, p.37). También establece que su objeto de investigación refiere a “...modos de operación o esquemas de acción y no directamente al sujeto que es su autor o su vehículo” (CERTEAU, 2003, p.38).

Ahora bien, si esta postura inicial intenta “evitar” la temática del sujeto, o bien lo redefine parcialmente en función de sus prácticas, rápidamente Certeau muestra la preocupación expresa de su investigación: el estatuto del individuo y la relevancia política de la temática del sujeto. Es así que su investigación se orienta hacia una tentativa de “salvataje” del individuo en el tecno-mundo, y a la búsqueda de la ampliación del sujeto bajo el tecnocratismo. Digamos, que si no encontramos en Certeau una definición “en sí” del sujeto, la conceptualización sobre el mismo se encuentra en el terreno de las prácticas y del saber/ hacer. Si por Certeau tampoco ingresamos a la complejidad de la temática del sujeto (por lo menos en término de sus posibles y diferentes dimensiones simbólicas), el mismo vuelve a través de la heterogeneidad (e incoherencia) que las singularidades individuales asumen en la vida cotidiana y la diversidad de prácticas que estas mismas singularidades desenvuelven en un terreno de aprendizaje y apropiación.

Los “posibles” del sujeto en matrices tecno-culturales tendrán que ver con este aprendizaje capaz de resistir –tal vez vampirizar- matrices disciplinarias y modalidades de dominación.

Las diferencias con Bourdieu y Foucault son notorias en ese sentido: las prácticas “tácticas” y operativas que se van estableciendo como modalidades de resistencia van hacia el terreno empírico y se brinda particular atención a las mismas.

Sin embargo, existe una base común en referencia a una conceptualización antisustancialista del sujeto. Es este punto al que debemos volver en la medida que es en la crítica al sujeto clásico y al individuo moderno que debe corresponder una perspectiva antisustancialista del sujeto. Este antisustancialismo ha poseído diversas características por lo menos en las líneas teóricas esbozadas: disolución del sujeto, constitución del mismo a través de modalidades de poder, transformación en agente o desdoblamiento en prácticas táctiles y operativas.

El antisustancialismo se movió hasta ahora en el terreno de la elaboración de esquemas simbólicos simplificados, de manera de establecer altos niveles de abstracción que fueran capaces de ser aplicados a diferentes culturas, llegando en algunos casos a plantear modelos universales.

En su lucha contra el sujeto nacido de diferentes idealismos y de la ilusión moderna del individuo, las diferentes perspectivas de vaciamiento del sujeto generaron algo más que las necesarias sospechas sobre ciertas certezas de nuestra cosmología occidental.

Generaron también esquemas “vacíos” de sujetos y la necesaria simplificación de las diferentes dimensiones simbólicas que posiblemente constituyan a los mismos.

Tal vez sea en otras artes de saber/hacer –bajo otra perspectiva y otra mirada- que pueda postularse tranquilamente la temática del sujeto sin temer la vuelta del individuo, parte de una aventura acotada en el tiempo: la modernidad.

Diseño de la etnografía y etnografía del diseño¹⁵

15 Publicado en: *Revista de Antropología Experimental*. Sevilla: Universidad de Jaén, número 6, 2006.

Introducción

En varios sentidos, el ya clásico Seminario de Santa Fe de 1984 y su difusión masiva a través de *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (CLIFFORD y MARCUS, 1986)¹⁶, logró poner en escena a la escritura antropológica. En dicha escena, plagada de actores, imágenes y textos la pregunta de Foucault acerca de la autoría, o la voracidad derridiana de una visión de la escritura que ya no reñía con la oralidad y con la imagen, encontró sus ecos etnográficos.

En buena parte, estos ecos darán lugar a variadas experimentaciones que poblarán el quehacer antropológico de los últimos años y que tal vez tengan uno de sus puntos más fecundos en los anhelos deconstructivos que anudaron la imagen y la escritura. Pero mantengamos la oposición entre imagen y escritura para minar no únicamente una antropología visual, sino también una antropología que convenientemente deberíamos de llamar antropología escritural.

Dicha oposición puede sernos útil para arribar a la antropología –en sus diferentes producciones- en tanto matriz

16 Utilizamos en este artículo la traducción realizada al español por Ediciones Júcar: CLIFFORD, James y MARCUS, George E. (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Editorial Júcar, 1991.

productora de objetos culturales. Digamos, un objeto que es diseñado en relación a cierto canon disciplinario y cuyo fuerte sigue consistiendo en el extrañamiento, la familiarización y el relativismo (en sus diferentes calibres). Los objetos culturales de la antropología, objetos diseñados bajo los apremios del disciplinamiento antropológico, han recibido tal vez su primer nivel de objetivación al ser tratados como tales, es decir, como imagen-escritura, o en un sentido amplio, como discurso.

Este primer nivel de objetivación ha dejado al descubierto algunas tramas del diseño, sus ficciones persuasivas en el sentido de Strathern (STRATHERN, 1987), sus modalidades de verosimilitud textual, o tal vez sería mejor decir la *etnografía en tanto diseño*, la *etnografía como diseño*.

¿Pero qué implica esta etnografía como diseño, esta etnografía en tanto diseño? Podríamos aludir a ciertas reglas de construcción, a ciertos lugares comunes dando importancia a la legibilidad, la persuasión y el lectorado. Este lugar de la mirada, no debería con todo hacernos olvidar de un aspecto que continúa siendo un gran definidor de la antropología: el trabajo de campo y sus experiencias que una y otra vez devienen imagen-escritura, a la vez que imposible de ser reducidas a esa dimensión. Hay pues un silencio en esta etnografía-diseño, una marca de indecibilidad. Un silencio experimental, que tal vez pueda remitir a todos los intentos de, por ejemplo, Michael Taussig mediante sus técnicas de montaje escritural con claras improntas del dadaísmo, el cine de vanguardia soviético de las primeras décadas del Siglo XX y el surrealismo benjaminiano. Esta etnografía-diseño, en los últimos años ha tomado –como bien nos recuerda Marshall Sahlins- dos vertientes que admiten varios cruces: etnografías que podríamos llamar históricas (que tratan de recuperar las diversas temporalidades de diferen-

tes culturas) y otras más preocupadas con la ruptura del realismo-objetivismo etnográfico.

Etnografía del diseño

A esta etnografía en tanto diseño, que nos permite visionar a la propia etnografía como objeto, observar sus nervaduras, problematizar su circulación social en tanto objeto, se le agrega el diseño en la etnografía, diseño de verosimilitud, de escritura e imágenes. Coloquemos a modo de ejemplo la ceremonia O-Kee-Pa de los indios mandan descrita por George Catlin (1959) y sus peculiares apropiaciones por parte de las diferentes escrituras antropológicas. Cuando George Catlin describe la ceremonia O-Kee-Pa en tanto sangriento rito de pasaje en la cual los adolescentes mandan devienen adultos, solamente puede arribar una imagen a nuestra mente: la tortura.

No en vano éste ha sido el recorrido llevado a cabo por Pierre Clastres en *De la tortura en las sociedades primitivas* (CLASTRES, 1986). Clastres establece aquí una máquina narrativa, una máquina de traducción escritural, en la cual la tríada ley-inscripción-escritura aparece situada bajo los espectros del estado. La relación que establece Clastres entre escritura y estado resulta evidente, tanto como los ecos levistraussianos en dicha relación. Si Clastres abre el concepto de escritura, incorporando las inscripciones corporales al mismo –la ley es ese martirio inscripto e inolvidable que forja cuerpos- por otra parte, el cierre se encuentra en otorgar una teleología a dicha inscripción que deviene en negadora de esa otra ley-escritura-estado. Es de nuevo entonces que la escritura vuelve a transformarse en el registro de la escritura estatizada.

La negación se realiza por el siguiente procedimiento: si se trata de sociedades contra el estado, los ritos de iniciación y de pasaje son a su vez dispositivos contra su emergencia. Toda una teleología envuelve a esta ritualística en la cual el martirio no es aminorado de ninguna forma; los jóvenes mandan iniciados deberán recordar siempre (en el sufrimiento, en las marcas) aquella ley que les dice: “...no vales menos que otro, no vales más que otro” (CLASTRES, op.cit.:30). Dado que todos pasan por estos rituales, es la totalidad social que al inscribirse y gestar su corporeidad, destruye toda posibilidad de jerarquización, de monopolio.

La separatividad de la ley, la escritura y el suplicio queda anulada: “*La marca sobre el cuerpo, igual sobre todos los cuerpos, enuncia: ‘No tendrás deseo de poder, no tendrás deseo de sumisión’*” (CLASTRES, op.cit.:31). Camino tortuoso el de Clastres, cuya lucidez se encuentra en establecer varios registros de escrituración, al tiempo que se pierde en el ingreso teleológico de la inscripción a la escritura estatal, de la complejidad de los ritos de iniciación y de pasaje a un tormento contra el estado.

Pero volvamos a George Catlin y sus descripciones del rito de iniciación y de pasaje de los mandan. Y he aquí otra bifurcación de su escritura: Vicent Crapanzano permite otra mirada sobre el trabajo de Catlin que ya no intenta establecer conexiones y traducciones culturales al estilo de Clastres, sino que se asienta en las estrategias por las cuales el propio Catlin intenta ser verosímil. George Catlin era un gran dibujante, por lo menos era esto lo que pensaban los mandan que por su arte le dieron la mención honorífica de “Pintor de la medicina blanca”, resalta Crapanzano.

En determinado momento sus descripciones y pinturas de la ceremonia O-Kee-Pa no parecen ser verosímiles ni para sí mismo.

Después de todo, una ceremonia en la cual se somete a un joven a todo tipo de suplicios durante varios días, podría resultar no creíble en un contexto decimonónico y esquizo:

“Tomé mi cuaderno de notas (...) e hice varios dibujos de cuanto allí veíamos. También tomé notas de todo lo que me traducía el intérprete. Y al concluir aquella horrible escena ceremonial, que duró una semana o más, lo escondí todo en un agujero hecho en la tierra, al amparo de la leve luz del cielo, incluido mis pinceles, y lo cubrí con una lona para preservarlo bien... Mis compañeros estaban dispuestos a certificar con su testimonio la veracidad de aquellos dibujos y pinturas” (CATLIN, 1959, Citado por CRAPANZANO, V. 1991: 101-102).

Catlin desconfía de su propia producción etnográfica. Su objeto etnográfico parece increíble para sí mismo. Mucho más para los demás, su eventual lectorado. Pese a todas las críticas que rápidamente se formularon al informe etnográfico de Catlin sobre estos indios americanos, su objeto etnográfico –y aquí deberíamos pensar en aquella afirmación baudrillaresca acerca de que los objetos “nos piensan”- sigue siendo evocativo (y no únicamente para Clastres y Crapanzano).

Por una antropología objetual y evocativa

Hasta aquí hemos tratado de adentrarnos en la doble trama del diseño de la etnografía y la etnografía en tanto diseño para llegar a la propuesta de una antropología objetual propia de una visión que toma la etnografía en tanto objeto.

El objeto etnográfico, el objeto antropológico, diseñado disciplinariamente –un objeto pues “disciplinado”- posee

características evocativas que se encuentran más allá (o más acá) del doble vínculo entre el mundo cultural “propio” y el mundo de los otros, digamos, con el horizonte antropológico del momento para atribuir características al objeto etnográfico diseñado bajo tal o cual tradición antropológica. Este relativismo llevado al mundo de los objetos del diseño etnográfico permite evocar, por ejemplo, el trabajo de Clatin desde diversos lugares. Al cierre, con los dejes de objetividad que algunas labores etnográficas proponen, es posible atraer las múltiples miradas arqueológicas y evocativas, considerando a las etnografías en el ámbito de una objetualidad abierta y porosa. Si acaso ya habitamos un mundo objetual, de objetos, entonces esa mirada arqueológica y evocativa, podrá bifurcarse entre una escritura infinita –una escritura que lleva a otra y otra, siempre bajo la promesa de una escritura final, del final de la escritura, de ese argumento escritural que pondrá fin a toda escritura o solamente inaugurará una repetición también infinita- y la propia objetualidad de la mirada: el cyborg que mira únicamente para verse. Ese cyborg narcisista y maquínico que apaga todo visionar por exceso, multiplicidad y yuxtaposición. Por cierto: el Siglo XXI es deleuziano, como profetizó Foucault, pero en un sentido inverso.

Hay un curioso mundo de devenires congelados, hiper-virtualizados, maquinizados. La citada objetualidad abierta y porosa requiere detenerse en el cyborg como síntoma.

Ese síntoma que Zizek rastrea en Lacan y Lacan en Marx.

De pronto la bifurcación de la mirada parece volver a su unidad, al cíclope, a un ojo singular.

El cyborg único o ¿qué pasó con Occidente?

Said se preocupó por la vocación orientalista de Occidente.

Está muy bien, aunque uno no deja de pensar que su trabajo literario –que atrae tantas imágenes- olvida la constante producción de Oriente en el cine, la radio, la televisión.

Pasado un tiempo importante de la publicación de *Orientalismo*, y de la definitiva distorsión imagética de la escritura mediante la digitalización voraz del mundo, uno no deja de preguntarse: ¿dónde quedaba ese Oriente, ese Occidente? El cyborg de ojo único, ¿contempla esas diferencias?

Estas interrogantes me surgen en un ciber-café londinense con bellas computadoras que tienen teclado árabe. No se trata aquí de destacar las diferentes apropiaciones culturales de las tecnologías, la constitución de la diferencia cultural-maquinica. Hay una maquinización planetaria de los cuerpos, una interpenetración oriental-occidental maquinica que –¿por qué no?- puede encontrarse en la multiplicidad rizomática de los cuerpos culturales.

La figura del cyborg: digitalización de la vida cotidiana, clonación, hipervirtualización del espacio-tiempo, manipulación genética y más. Pero confiemos en nuestras mitologías que trazan el tiempo en línea, más que on line. En los finales de los '50 la creación del marcapasos y otras inocentes prótesis acopladas al cuerpo parecen consolidar una vez más la ilusoria oposición entre naturaleza y cultura. En 1960 surge el término “cyborg” de la mano del científico espacial Manfred Clynes para nominar a esos cuerpos intervenidos, aparatizados, *artificializados*, portadores pues de prótesis de continuidad *artificial* de la vida y por tanto, extrañeza natural del cuerpo. La muerte que “hubiera sido” es desplazada entonces por la maquinización objetual del cuerpo.

De la extrañeza del marcapasos a la llamada información viral, de la acuosidad de internet a la nanotecnología, está el cyborg como síntoma. ¿Pero síntoma de qué? Del final y la finitud del humano demasiado humano. Mirada objetual, abierta y porosa, maquinizada. Finitud también de la escritura definitivamente distorsionada, de su identidad y de los juegos de la representación. Sobre todo finitud de la representación. Ni clausura, ni crisis: finitud. Una alteridad radical adviene en la imagen digitalizada del mundo que indica por distorsión y disrupción de unas escrituras específicas, inscriptas en cuerpos humanos hipervirtualizados. Cuerpos imagéticos que el perspectivismo antisustancialista no los alcanza en sus diversas fuentes y derivas: ni la identidad como fondo virtual (Lévi-Strauss); ni la relacional, contrastiva y emblemática (Bourdieu); ni los anhelos deconstructivos (Derrida), ni tampoco la nativización del antropólogo y el fantasmático nativo. La etnografía objetual y porosa resulta así un significante vacío, una superficie de inscripción de esas imágenes-mundos, de esos cuerpos y miradas objetuales, digitalizadas. Al movilizar la costumbre de nuestro pensamiento, no hace más que decirnos que nuestra tradición de la identidad y nuestro pensamiento auto-identificado ya son parte de ese proceso de hipervirtualización de los objetos culturales.

Etnicidad y laicismo en el Uruguay

Una introducción a las perspectivas nativas

Desde una perspectiva nativa –digamos, desde un discurso nacional y nacionalizante- la República Oriental del Uruguay habría carecido de políticas étnicas, en la medida que las mismas serían innecesarias bajo la propia imagen de nación autocreada –esto es, naturalizada- en tanto espacio cultural homogéneo.

Las heterogeneidades y singularidades culturales, en su proceso de “uruguayización”, no podrían considerarse entonces como etnias, dado el éxito del proceso de asimilación de las mismas a la sociedad nacional.

Un conjunto de mitologías y perspectivas sustancialistas acerca de la identidad nacional, han colaborado en demasía a la comprensión del Uruguay como supuesta “entidad culturalmente homogénea”, al decir de Clifford Geertz (GEERTZ, 2000) en referencia a este país.

Es así que la temática sobre la etnicidad, desde una perspectiva nativa (y solamente desde ella, volvamos a insistir) parece resultar innecesaria.

De hecho, si todos los uruguayos son de igual manera pertenecientes a la Res publica, la indagación sobre las diferencias culturales podría relativizar ese igualitarismo ju-

rídico-republicano, para promover un estudio sobre modalidades culturales minoritarias, irrelevantes –salvo bajo los dejos de alguna folclorización- y que no hacen a la dinámica del Uruguay en cuestión.

Fuera de perspectiva

Evidentemente, que hasta aquí hemos tratado de reiterar el discurso totalizador y nacionalizante, basado en las mitologías del Estado-Nación uruguayo. Por demás está decir que sí han existido políticas étnicas en el Uruguay, y que su propia construcción como país, se ha alimentado de la ejecución de las mismas. Al mismo tiempo, la mera postulación de la temática de la etnicidad en el Uruguay, parece hacernos ingresar directamente en el terreno de lo impensable y lo inimaginable. ¿Qué queremos decir con esto?

Dado que el constructo cultural denominado Uruguay ha tenido su pilar fundamental en el arte de aunar igualdad con homogeneidad, el lugar otorgado al Otro cultural fue construido bajo la égida del Otro-integrado.

Así, los indígenas, los gauchos –figura rural pre-moderna que emerge dentro de la mitología nacional como noble y bárbara al mismo tiempo-, los afro descendientes y los inmigrantes europeos y de otras latitudes fueron tratados como un rico material pre-ciudadano, cuyas características culturales y elementos definitorios debían quedar resguardados en segundo lugar, siendo relevante –y prioritario- el ser uruguayo.

La construcción de uruguayos

Es así que muy tempranamente, la dimensión étnica fue tratada como aspecto secundario, cuya circulación manifiesta

en el espacio público fue en buena parte disminuida, y bajo una aparente paradoja, estimulada a mostrarse y volverse visible en fechas y ámbitos temporalmente acotados.

La política de conformar una masa ciudadana de homogeneidad relativa por parte del Estado-Nación, tuvo plena relación con la conformación de un modelo de Estado laico y de un proceso socio-cultural de laicización, que a través de sendos ejercicios institucionales de violencia no simbólica, logró integrar y conformar una sociedad nacional desestimulando las diferencias culturales.

Este modelo de laicismo radical, estuvo asentado en un conjunto de mitologías prácticas –que, siguiendo a Marshall Sahlins (SAHLINS,1985) llamamos de mito-praxis- en las cuales el igualitarismo culturalmente descaracterizante constituyó la piedra angular de la construcción de la nación.

Al subsumir las diferencias culturales a la descaracterización laica, se intentó establecer una sociedad cuya esencia estuviese marcada por la sacralidad de la polis y por la producción de ciudadanos cuyo vínculo fundamental era el de ser parte de una singularidad cultural más amplia –el Uruguay- aunque dicha singularidad se encontrase curiosamente permeada por un modelo pretendidamente universalista extraído especialmente de algunas experiencias europeas.

Con todo, la integración de las diferencias culturales a una totalidad nacional estuvo cargada –y lo está- de asimetrías. Si acaso el modelo de lo que una vez llamamos “nación laica” (GUIGOU, 2003) se encuentra en la contemporaneidad en plena transformación, la perdurabilidad de ciertos mitos puede ir más allá de las matrices socio-culturales que le dieron vida, en la medida que hagan sentido en la circulación de las praxis ciudadanas.

El doble vínculo

Tenemos entonces, para el caso uruguayo, un escenario particular signado por una parte, por aquellos “...jirones, remiendos y harapos de la vida diaria [que] deben transformarse repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, mientras que el acto mismo de la performance narrativa interpela a un círculo creciente de sujetos nacionales” (BHABHA, 2002:182). Digámoslo de otra forma: un conjunto de significaciones culturales socialmente heredadas junto a su activación práctica por parte de los sujetos que recorren el espacio de la nación. En estas incoherencias de matrices heredadas y praxis cotidianas emergen uno de los elementos fundamentales para comprender la insurgencia de la heterogeneidad cultural siempre conjurada –no reprimida, ni barrida- que hacen que los ejercicios de totalización del Estado-Nación uruguayo deban repetirse una y otra vez.

Esta modalidad ecológica de reiteración tiene su ámbito privilegiado en una compleja trama estatal, en la cual la escuela –laica, gratuita y obligatoria- posee un lugar especial y sagrado. Aun bajo los efectos de degradación contemporánea del sistema de enseñanza pública, la escuela primaria continúa manteniendo su halo de sacralidad y es sin duda uno de los dispositivos principales de los ejercicios de unificación de la nación.

Es por este motivo que en nuestro estudio sobre el laicismo en el Uruguay, nos detuvimos en la incidencia abrumadora que los aparatos escolares tuvieron en la fase de formación de la “nación laica”.

Dicha elección no fue azarosa. Dado el esfuerzo temprano por gestar una escolarización masiva a pocas décadas de la independencia nacional (1830) y las pretensiones abarca-

tivas y transformadoras que explícitamente la misma tuvo, ahondar en la matriz escolar , –cuyas características emblemáticas fueron desde la Reforma Vareliana¹⁷ la laicidad, la gratuidad y obligatoriedad- , permite comprender las interrelaciones que ese laicismo nacional tuvo en los diferentes contingentes que habitaban o iban arribando mediante la inmigración a estos lares.

Un laicismo muy particular

El laicismo *a la uruguaya* se ha presentado –hasta el día de hoy- como la garantía de habilitación de un espacio cultural común más allá de las diferencias que eventualmente pudieran poseer los sujetos habitantes de la nación. Ahora bien esta comunidad –comunidad imaginada en el sentido de Anderson (ANDERSON, 1997)- postuló y postula una suerte de neutralidad valorativa en pos del respeto de las diferencias y singularidades culturales.

En particular, durante lo que la historiografía considera la consolidación del primer modelo de identidad nacional (CAETANO, 1992) y que nosotros denominados como nación laica, esta modalidad de laicización de la sociedad, generó una doble situación que hace visible el porqué un tópico como la etnicidad solamente pueda ser tratado, desde la óptica nativa, desde el lugar de la folclorización, en tanto un conjunto de rasgos culturales diacríticos que tal o cual grupo posee (e inclusive presentar a los mismos con cierta simpatía).

Porque el proceso uruguayo de laicización estuvo acompañado de una fuerte construcción del espacio público,

17 La Reforma escolar vareliana –cuyos aportes, y de allí su nombre vinieron principalmente de José Pedro Varela (1845-1879)- fue implementada por el decreto-ley del Poder Ejecutivo un 24 de agosto del año 1877.

como espacio de la polis, de las libertades cívicas propias a los integrantes de la Res publica.

Asimismo, este modelo laicista –y por eso lo consideramos un modelo radical- tuvo la capacidad de acotar y privatizar las diferencias culturales, a cambio de promover un modelo universalista de ciudadanía.

No se trató pues de la obliteración -por otra parte imposible- de las diferencias, sino de su territorialización en tiempos y espacios acotados, y para el caso de las manifestaciones religiosas, directamente de su privatización.

El laicismo uruguayo cuyas mitologías homogeneizadoras e igualitaristas prometían la neutralidad como espacio de apertura e integración a la comunidad imaginada, estuvo cargado precisamente de mitos carentes de neutralidad alguna. Obviamente, de los mitos de la nación.

La nación laica

La construcción de la nación laica tuvo su auge –y su constitución- en el período que va desde mediados del Siglo XIX hasta las primeras tres décadas del Siglo XX (CAETANO y GEYMONAT; 1997; GUIGOU, 2003).

Por este motivo, nos concentramos en nuestra investigación en la masa textual utilizada en los templos laicos –las escuelas públicas- de manera de profundizar en los mitos del espacio nacional en proceso de construcción. Si acaso el eje se encuentra entre los significados sociales y pedagógicamente heredados, y en cómo los mismos se ponen en riesgo en la acción de los sujetos –perspectiva que aúna el pensamiento de Bhabha (BHABHA, 2002) con el de Sahlins (SAHLINS, 1985)-, lo cierto es que indagar mito-praxis tan amplias como las de una sociedad nacional implica también

remitirse a un locus, a un ámbito donde las mismas circulan y se producen.

Las condiciones de la propia mito-praxis se encuentran en la permanente emergencia de la heterogeneidad cultural y los diversos conjuros totalizadores gestados por el Estado-Nación. Sin embargo, no basta con postular sujetos diferentes (y diferenciadores) y matrices estatales homogeneizadoras. En la elaboración de una religión cívica –concepto útil para cuestionar los supuestos atributos de neutralidad del laicismo uruguayo– nos encontramos con la producción de sujetos-ciudadanos en los cuales descansan –vía la inscripción de los habitus escolares “...los 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 comúnmente identidad nacional ...”(BOURDIEU, 1997:106).

Integración

Una de las paradojas de la integración es que debe necesariamente reconocer la diferencia. Ahora bien, esta práctica de reconocimiento puede asumir diferentes modalidades.

Tal como señala Bhabha:

“Nos encontramos con la nación escindida dentro de sí misma (itself), articulando la heterogeneidad de su población. La Nación barrada Ella/Misma (It/Sef), alienada de su eterna autogeneración, se vuelve un espacio significativo liminar que está internamente marcado por los discursos de minorías, las historias heterogéneas de pueblos rivales,

autoridades antagónicas y tensas localizaciones de la diferencia cultural.” (BHABHA, 2002, :184).

Las formas de clasificación social que Bourdieu (1997) asigna a la esencialización (e interiorización) de la identidad nacional se vuelven asimismo, según Bhabha (BHABHA, 2002), una dimensión liminal constantemente marcada por discursos heterogéneos.

Esta liminalidad ha sido la base de una de las operativas más significativas para el caso uruguayo de conjurar las diferencias culturales junto a la gestación de una centralidad ciudadana que reconoce a la identidad nacional y se reconoce como parte de la misma.

A través de la instalación de los mitos igualitarios, cuyo ethos democrático escenifica un núcleo esencial, la dimensión liminal de la nación trata de reconocer (y desconocer, al mismo tiempo) las singularidades uruguayas para adentrarlas en un espacio nacional mayor.

Así, el Uruguay “esencialmente democrático”, conforma un mitema fundamental de la nación laica y de este espacio nacional ampliado.

En la nación laica uruguaya, la dimensión épica de la misma se objetiva en la democracia, asumiendo ésta el carácter de representación emblemática, capaz de trascender las especificidades culturales y devenir en un elemento fundamental del arte (y el orgullo) de ser uruguayo.

Como lo manifestara Emma Catalá de Princivalle (CATA LA DE PRINCIVALLE, 1908) en su Libro quinto para cuarto año de la Escuela Pública, comparando el Uruguay con otros países a través de un diálogo textualizado:

“En la misma Europa, el continente más civilizado, tienes á Rusia y Turquía, donde el Emperador, señor de vidas y

haciendas, gobierna á su antojo, sin constitución. Esos gobiernos se llaman absolutos, y los pueblos que tienen semejante forma de gobierno son muy desgraciados, porque allí los nobles tienen todos los privilegios y el pueblo vive sumido en la ignorancia, la miseria y la esclavitud.

- Por cierto que los rusos y los turcos no han de tener tanto orgullo en llamarse así como lo tenemos nosotros en llamarnos uruguayos.

Indudablemente, porque el hombre ha nacido para ser libre, para considerar á los demás hombres como sus iguales; así que el que se ve obligado á rendir vasallaje á otro hombre debe avergonzarse de su triste condición” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908:268).

En este texto de Emma Catalá de Princivalle, en el cual el Uruguay se compara con países habitados por vasallos en vez de hombres libres, vemos como estos “rusos” y “turcos” asignados al continente europeo –el más civilizado, según reza el texto- viven sin constitución, bajo la égida de la nobleza, y sumidos “en la ignorancia, la miseria y la esclavitud” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908:268).

Está claro, por lo tanto “...que los rusos y los turcos no han de tener tanto orgullo en llamarse así como lo tenemos nosotros en llamarnos uruguayos” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908:268). En la nominación uruguaya (GUIGOU, 2005), el ethos democrático –acompañado del orgullo de poseerlo- se asienta sobre el reconocimiento que

“...el hombre ha nacido para ser libre, para considerar á los demás hombres como sus iguales; así que el que se ve obligado á rendir vasallaje á otro hombre debe avergonzarse de su triste condición.” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908:268).

Pero en estos breves ejemplos de textos escolares –tal vez los más emblemáticos que tomamos de nuestra investigación (GUIGOU, 2003)- vemos que este igualitarismo resulta parte de una religión cívica asentada en mitos, pero que a la vez, la capacidad totalizadora de los mismos, asume su espacialidad liminal y sus limitantes en el tratamiento de las especificidades culturales. Estas liminalidades (y limitaciones) se vuelven visibles en el tratamiento asimétrico de las diferencias. Si acaso la matriz de la nación laica promete desconocer estas diferencias para augurar la igualdad, por cierto que las mismas emergen mostrando todas las asimetrías guardadas bajo el manto del laicismo igualitario.

El tratamiento diferencial –y diferenciador- sobre los gauchos, los indígenas, los afro-uruguayos y los europeos escenificados en la masa textual escolar de la nación laica, evidencia las relaciones asimétricas presentes en la tentativa incompleta de aunar igualdad con homogeneidad.

Desarrollemos estos ejemplos.

El gaucho: entre la barbarie y la civilización

En las “Lecturas escogidas en prosa y verso para los años superiores de las escuelas públicas” de Julián O. Miranda, (MIRANDA, 1912), encontramos la siguiente representación del gaucho:

“Antiguamente el gaucho era un salvaje, acostumbrado á la vida nómade, al combate sin cuartel, á las correrías interminables(...)” (MIRANDA,1912:169).

Este salvajismo, fijado también en el pasado, en el texto de Emma Catalá de Princivalle (1908) asume con todo una jus-

tificación “híbrida”: el gaucho es la síntesis de las diversas cualidades de conquistadores y conquistados.

En la Lección 24 llamada “El gaucho oriental”, Princivalle ilustra el “gaucho” como “criollo puro”, descendiente de europeos aventureros e indómitos charrúas:

“Lección 24

El gaucho oriental.

Es el criollo puro, el descendiente de aquellos españoles aventureros y arrojados que lucharon largo tiempo con los indómitos charrúas.

Conserva de los españoles la audacia, la hidalguía y la lealtad; y de los indígenas la sobriedad, la impasibilidad ante el peligro, la robustez y agilidad del cuerpo, y el amor á su suelo nativo y a la absoluta independencia de su vida semi-salvaje” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908:248-249).

El gaucho, en tanto semi-salvaje, perteneciente al mundo rural, se opone al hombre de ciudad: ropas, costumbres, maneras de hablar. Todo es contrastivo entre el gaucho y el hombre de ciudad:

“El traje, á propósito para andar á caballo y para las faenas del campo, se compone de chiripá de merino negro sobre los anchos calzoncillos de fleco, aunque hoy han caído en desuso ambas prendas, siendo reemplazadas por la amplia bombacha de paño ó de algodón. Sujetando el chiripá ó la bombacha, usa un ancho tirador de cuero sobado ó curtido, donde lleva el filoso cuchillo, que no le falta nunca; camisa de color, poncho grueso de paño en invierno, y ponchillo de algodón en el verano, sombrero gacho con barbijo, pañuelo

rojo ó celeste, de golilla y alpargatas ó botas de potro hechas por él mismo..." (Id.Ibid.).

A veces semi-salvaje, bárbaro, a veces cerca de la civilización, esta ambigüedad presente en la figura del gaucho, se extiende a sus instrumentos, capaces de servir al conflicto o a la paz.

Así en la Lección 65 del libro de Vásquez Acevedo (VASQUEZ ACEVEDO,1889^a) de su Serie graduada de libros de lectura nos encontramos con la siguiente escena:

"Lección 65

-¿Ves el cinto de don Goyo?

-¡Ya lo creo! Y también el facón y las boleadoras.

Don Goyo ha traído una tropa de ganado vacuno. En el camino se le escapó un novillo negro; pero Don Goyo le echó el lazo y lo agarró.

-¿Para qué tiene el facón don Goyo? ¿Es para pelear?

No, don Goyo no es paisano peleador. El facón lo tiene para comer el asado y también para defenderse si algún matrero sale a robar" (VASQUEZ ACEVEDO, 1889a:136-137).

Resulta por demás sugestiva la comparación entre gauchos y extranjeros (inmigrantes):

"Los estancieros prefieren el gaucho para los trabajos de campo, porque es más inteligente, sobrio y desprendido que el extranjero, que nunca está contento ni con la comida ni con el salario, y que es menos resistente y no se adiestra con tanta facilidad en las faenas del campo.

En las granjas sucede lo mismo. Los mejores trabajadores son los paisanos una vez acostumbrados, y si tuvieran

constancia, serán tan buenos labradores como peones de estancia; pero nuestro gaucho no tiene paciencia para la vida sedentaria y monótona de la agricultura: él ama recorrer libremente los campos, sobre el lomo de su potro, lidiar con los animales que oponen resistencia y á quienes es preciso vencer con la habilidad y la fuerza.” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908: 250).

Este nomadismo del gaucho –virtud y defecto al mismo tiempo- conserva, con todo, un potencial a ser desarrollado:

“Raza fuerte, sensible é inteligente, cuando la educación difundida en nuestra campaña modifique sus costumbres suavizando sus gustos y tendencias, saldrán de ella hombres enérgicos, inteligencias vigorosas, ciudadanos honrados y patriotas” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908:251).

En el proceso de tratamiento de las diferencias, el gaucho debe esperar el “momento civilizatorio” a través de la educación, para transformarse, como ilustra esta Lección, en “ciudadanos honrados y patriotas”. Se trata de una materia proto-ciudadana, un material de buenas virtudes que debe ser trabajado por la vía de la educación.

Esta visión sobre el gaucho, es con todo, incluyente. Esta inclusión estriba en absorber sus mejores cualidades y transformarlas. El gaucho puede ingresar así a las mitologías de la nación laica y reafirmarlas mediante su pasaje de la barbarie a la civilización. Estas asimetrías entre un sujeto-ciudadano ideal y la figura del gaucho se amplían en extremo cuando estos textos escolares presentan y construyen la figura del indio.

El gaucho es un elemento proto-ciudadano a ser incluido a la nación mediante su absorción y negación. El indio, por el contrario, constituye una figura del pasado. Es la figura anterior a la nación y por la tanto, es una figura superada.

Su ingreso a la temporalidad de la nación constituye su propia negación.

Los indios y el Uruguay

El ingreso de la figura del indio al espacio de la nación laica es representado básicamente mediante dos espacialidades y dos temporalidades dispuestas de manera diferente

De este modo, en las “Lecturas Ejemplares” de Orestes Araújo (ARAUJO,1889), en la lección intitulada “Las razas primitivas del país”, encontramos:

“El territorio que constituye actualmente la República Oriental del Uruguay estaba poblado en parte, cuando fue descubierto por los españoles, por tribus salvajes pertenecientes á la gran familia guaraní. No es posible fijar el número de individuos que componían todas y cada una de ellas, pero sí está averiguado que la más poderosa y valiente era la de los charrúas, que defendió constantemente con desnudo el suelo originario contra la conquista española. Ocupaban estos indómitos salvajes la costa del Río de la Plata, y vivían semi-errantes en la región comprendida entre Maldonado y la embocadura del Río Uruguay, extendiéndose á lo mas, por las márgenes de los ríos y arroyos, hasta una treinta leguas hacia el interior, paralelamente á la costa” (ARAUJO,1889:97).

En este caso, “*El territorio que constituye actualmente la República Oriental del Uruguay estaba poblado*”... “*Ocupaban*

estos indómitos salvajes...”, indica un tiempo anterior del cual no queda mácula. La nación emergente instituye un pasado a partir del cual se conecta y se desconecta, conformando una doble temporalidad caracterizada de forma dicotómica: por una parte, la temporalidad fija, quieta del indio, del salvaje, que ocupaba el territorio de la República. Por otra parte, la historicidad de la propia República, lugar a partir del cual ese pasado se construye.

La construcción de un doble espacio queda también inaugurada por medio de la conformación de un ámbito semi-poblado, una especie de desierto humano: “El territorio que constituye actualmente la República Oriental del Uruguay estaba poblado en parte...”. También la figura de semi-ocupación es recurrente:

“Ocupaban estos indómitos salvajes la costa del Río de la Plata, y vivían semi-errantes en la región comprendida entre Maldonado y la embocadura del Río Uruguay, extendiéndose á lo mas, por las márgenes de los ríos y arroyos, hasta una treinta leguas hacia el interior, paralelamente á la costa” (Id.Ibid.).

En el “Libro Tercero” de Vásquez Acevedo, la caracterización de uno y otro tiempo, de uno y otro espacio es todavía más clara.

En la lección 64 de ese libro, “Los indios”, se realizan las siguientes afirmaciones:

“Los niños creen que nuestro país ha sido siempre como lo ven hoy. Es bueno, sin embargo, que sepan la verdad. Hubo un tiempo, hace muchos años, en que no había en el territorio de la República, ni ciudades, ni pueblos, ni ferrocarriles, ni telégrafos, ni puentes, ni plantaciones, ni

estancias, ni gentes civilizadas” (VASQUEZ ACEVEDO, 1888:186-187).

La caracterización del tiempo pasado se torna negación y oposición al presente. Negación, como un tiempo en el cual “no hay” ni ciudades, ni gente civilizada, ni puentes, ni ferrocarriles, etc. Oposición, en el sentido de que los habitantes de ese tiempo eran diferentes a “nosotros”:

“Existían algunos habitantes, pero no eran personas civilizadas, vestidas como nosotros, y rodeadas de todas las comodidades que disfrutamos ahora. Los habitantes de nuestro país eran indios, que andaban casi desnudos, vivían en pequeños toldos que podían llevar de un lado á otro, y se alimentaban con las aves que cazaban y los peces que sacaban de los ríos. Los indios tenían un color oscuro” (Id. Ibid.)

Tanto en los textos de Orestes Araújo (1889) como en los de Vásquez Acevedo (1888), el indio es una anterioridad temporal a la conformación de la República, anterior a su gesta civilizadora. El indio es mirado, diagnosticado, desde el altar de la civilización, constituyendo una alteridad radical, incapaz de ser incorporado a la mismidad civilizatoria. En este esquema, la temporalidad es deslocalizada. El indio, tanto su presencia como su desaparición, emerge en el contexto pre-fundacional de la nación. Su transitar es un acontecimiento –o conjunto de acontecimientos- aunque temporalmente apartados, “más antiguos”, en el sentido de más alejados de la supuesta “civilización”:

“Todas estas tribus formaban la población de la República hace 300 ó 400 años. Todavía existen algunos descen-

dientes de ellas, aunque muy pocos; pero no conservan sus costumbres, ni viven aislados” (VASQUEZ ACEVEDO, 1888:190).

El genocidio relativamente reciente, cuya etapa final se lleva a cabo en 1831, tal como señala Pi Hugarte (1993) es también obliterado, a través de la siguiente fórmula:

“Se han incorporado á la nueva población, que se compone, como todos saben, de hijos de españoles, italianos, franceses, ingleses y otros pueblos que han venido á establecerse en nuestro lindo país, después del descubrimiento y la conquista” (Id.Ibid.).

En relación al espacio : –*“Todo era un campo desierto, con extensas praderas y pequeños bosques á la orilla de los ríos y arroyos”*- al decir de Vásquez Acevedo (1888:187). Nuevamente es presentado un territorio vacío, casi natural, como ese indio salvaje.

El ingreso residual de los indígenas a una nueva historicidad abierta por el descubrimiento no deja de apuntar a la “turbulencia” de la “naturaleza salvaje” de los indios charrúas. Solís paga el descubrimiento con su vida, que le fuera arrebatada por los habitantes de este mundo incivilizado.

Y, evidentemente, se establece una continuidad semántica entre la dicotomía expresada entre descubridores y descubiertos, conquistadores y conquistados, que continuará presente en el cuadro de la nación laica.

Nación laica, nación blanca, mundo civilizado, habrán de presentarse bajo una conjunción muy bien ilustrada.

La lección “Los Charrúas”, presente en el Libro quinto de los “Ejercicios progresivos de lectura, ortología y or-

tografía” de Emma Catalá de Princivalle, no tiene, como ejemplo, ningún desperdicio:

“Los charrúas.

*La Madre – Dime Marta, ¿cómo se llama nuestro país?
Marta – La República Oriental del Uruguay.*

- ¿ Sabes por qué se llama país o nación?

- Se llama nación, porque es una reunión de habitantes que se rigen por leyes establecidas por ellos mismos, y tienen un gobierno que los dirige cuidando de su vida é intereses y obligándolos á cumplir las leyes.

- Dime, ¿ habrá sido siempre nuestro suelo, como es ahora, una nación independiente y habitada por gente blanca?

- No mamá; he oído decir que en otro tiempo los habitantes de este suelo eran unos salvajes, y desearía saber cómo eran esos salvajes y cómo han desaparecido. de nuestro suelo” (CATALA DE PRINCIVALLE, 1908: 123-124).

La conjunción de la nación y sus leyes, su independencia y su “blancura”, muestran la separación entre el universo mítico de la nación emergente, y la construcción de ese mundo indígena obliterado, oscuro, salvaje, que conforma un pasado superado.

Si para el caso del gaucho, veíamos los ejercicios mito-prácticos que en parte lo vinculaban al mundo salvaje indígena, a la vez que lo hacían trascender del mismo a través de su ascendencia española y europea, constituyéndolo en un criollo cuya noble naturaleza podía mejorar y ser transformada mediante la educación, una situación muy diferente es la del indígena. El gaucho es un proto-ciudadano. El indígena no es parte de la nación. Se trata de la presentación de una alteridad radical, fuera de la construcción mítica de la nación y, al mismo tiempo, se convoca en los textos escola-

res su existencia pasada para dar inicio al prólogo mítico de la República Oriental del Uruguay a través de la acción civilizatoria del contacto y de la conquista europea, civilización cristalizada (y mejorada) en esta nación blanca poseedora de leyes.

La mirada sobre los afro-uruguayos

Los afro-uruguayos en el proceso de consolidación de la “nación laica” serán citados en los textos escolares para garantizar la igualdad.

Así, varios textos escolares afirmarán que “blancos y negros” tienen igual acceso a la escuela, así como que son poseedores de los mismos derechos delante de la ley.

Con todo –reverso de la moneda de las mitologías igualitarias de la nación laica- los textos escolares irán a mostrar una y otra vez la creación de “espacios”, donde los afro-uruguayos ocupan un lugar de subordinación delante de los blancos civilizados.¹⁸

Esta relación asimétrica, se establece de dos maneras a saber: por una parte, mediante la expresión de una suerte de práctica paternalista en dirección a ese “inferior”. Por otra parte, objetivando ese lugar (de la inferioridad) de forma manifiesta. En uno y otro caso, la naturalización del “lugar” de inferioridad de los afro-uruguayos se manifiesta, justamente, como “natural”.

En el “Libro segundo de lectura”, de Vásquez Acevedo, estas asimetrías quedan claramente ilustradas en la lección 27:

18 Ver asimismo el análisis realizado sobre estos textos por Bralich (1990).

“Lección 27

Aquí hay un hombre que pasa un arroyo, montado á babucha de otro hombre. ¿Te gusta á ti ese modo de andar? ¿Tu papá no te ha montado así en sus hombros alguna vez?

¿Te parece que los dos hombres son blancos?

¿Cuál es negro? ¿El de arriba ó el de abajo?

¿Qué lleva el de abajo en la cabeza?

¿Te parece que el hombre blanco se caerá?

¿crees que tiene miedo?

Si el hombre negro se cayese, el blanco se caería también, y ambos se mojarían. El blanco, además, se lastimaría.

(...)

Ejercicio de significación.

¿De qué habla esta lección? - ¿qué dice el primer párrafo?(...) ¿qué dice del hombre blanco? - ¿qué dice del negro? - ¿qué le sucedería al blanco si el negro se cayese?”
(VASQUEZ ACEVEDO, 1889b: 59-60).

Continuando en la misma dirección, la lección 48 del mismo libro dice:

“Doña María ha ido á la cocina para enseñar á Josefa á hacer pasteles.

¿Sabes cuál es doña María? ¿Qué está haciendo ahora? ¿qué tiene en la mano derecha? ¿qué tiene en la mano izquierda? ¿qué está cortando con el cuchillo?

Está cortando la masa que sale fuera de la fuente.

Después pondrá el pastel en el horno.

¿De qué color es Josefa? ¿Te parece que Josefa está contenta? Me parece que sí, porque se está riendo. ¿Cuál tiene la nariz más grande? ¿Doña María o Josefa? ¿Cuál tiene los labios más gruesos? Doña María tiene la nariz delgada

y los labios finos. ¿Ves a la negrita? Si, tiene motas en la cabeza. Se llama Petrona.

¿Ves al negrito cabeza de melón? ¿Por qué tiene la boca abierta?, ¿crees que podrá ver mejor con la boca abierta? ¿Qué tiene Josefa en la cabeza?, ¿son sus brazos tan blancos como los de doña María?, ¿tiene las manos negras? Sí, pero están tan limpias como si fueran blancas. ¿Qué ves sobre la mesa? Veo una botella de cuello largo con tapón de corcho, y veo también un tarro con cuchara adentro” (VASQUEZ ACEVEDO, 1889b: 99-100).

En las dos lecciones mencionadas, las asimetrías se desarrollan sin rodeos, con total violencia, siendo los lugares ocupados por los afro-uruguayos claramente inferiores. Los afro-uruguayos son en estos textos diagnosticados, examinados.

Las manos de Josefa son negras pero como están limpias parecen blancas. En la lección 27 un negro transporta a un blanco, realizando la importancia de las vicisitudes que ocurrirían con el blanco, en el caso que el negro –transporte humano- llegase a caer.

Los europeos: singularidades culturales bien tratadas

En el marco de las mitologías igualitarias de la nación laica los europeos inmigrantes ocupan un lugar privilegiado. No se trata del gaucho proto-ciudadano, ni del indio previo al tiempo de la nación, ni tampoco del afro-uruguayo consignado a un espacio de inferioridad.

Los ejemplos abundan en los textos escolares. Expongamos, a modo de muestra, algunas de las lecciones escolares presentes en los textos de Abadie Soriano y Humberto

Zarrilli. En los libros de lectura sugestivamente llamados “Uruguay” (1932) y “Tierra Nuestra” (1931) nos es ofrecido el “abrazo” entre la nación, su territorio, sus paisajes y el inmigrante que viene a poblarla. En la Lección “El puerto de Montevideo”, aparecen estas bienvenidas al inmigrante de manera explícita:

“El puerto de Montevideo.

Entre los muchos privilegios que posee Montevideo y que harán de ella una de las ciudades más notables del Mundo, está su puerto natural que es uno de los mejores de América.(...)

Día y noche llegan enormes transatlánticos cargados de productos de todos los países y de hombres fuertes que vienen de Europa a trabajar con nosotros en paz” (ABADIE SORIANO y ZARRILLI, 1932:145,146)

Al auto-elogio, al futuro promisorio de una ciudad y de un puerto floreciente, se suma la llegada “... *de hombres fuertes que vienen de Europa a trabajar con nosotros en paz”* (ABADIE SORIANO y ZARRILLI, 1932:146).

También la Lección “Las playas del Río de la Plata” conserva el mismo contenido temático:

“Las playas del Río de la Plata.

¡Qué hermosas son las playas del Río de la Plata!

¡Qué finas son sus arenas!

Son amplias y blancas nuestras playas.

Casi todas son curvas y terminan en dos puntas.

Por eso tienen la forma de brazos tendidos.

Brazos abiertos que reciben a los que llegan.

Brazos cordiales del Río de la Plata.

Brazos que ofrecen amor.

*Brazos del Río de la Plata.
Brazos que ofrecen amor.
Brazos tendidos a todos los brazos.
¡ Qué buena impresión harán a los que llegan!
A los que llegan a estas playas donde el mar se endulza.
A los que llegan de todo el mundo.
En barcos repletos.
En busca de trabajo y paz.”*
(ABADIE SORIANO y ZARRILLI, 1931:48-49).

El auto-elogio al territorio de la nación, la geografía al servicio del ingreso de esos hombres que buscan trabajo y paz, todo en este texto tiende a mostrar a la nación como un territorio “abierto”: las playas son en curvas porque se parecen a los brazos que recibirán –y abrazarán- a los inmigrantes recién llegados.

Este tratamiento diferencial hacia los europeos muestra las aberturas y los cierres del espacio de la nación. Las mitologías igualitarias demuestran de este modo todas sus contradicciones. La tentativa de aunar igualdad con homogeneidad exhibe que algunos son más iguales que otros, y que los recorridos hacia la matriz de la nación son más favorables para unos que para otros.

Si para el caso de las singularidades culturales vemos un tratamiento diferenciado que sobre ellas intenta establecer la homogeneidad del espacio nacional, para el caso de las religiones, la nación laica promueve su exclusión del espacio público y su privatización. Dios es expulsado de los textos escolares, y la educación religiosa es –desde 1909- rigurosamente prohibida en el marco de las escuelas públicas.

La expulsión de Dios de las escuelas públicas

En este ítem preferimos incluir las características de la expulsión de Dios –esto es, la expulsión de la educación religiosa- del sistema de enseñanza pública, dado que los textos escolares apenas hacen referencia a alguna divinidad o denominación religiosa. Dicha expulsión se da de manera progresiva y comienza a partir del Decreto-Ley de Educación común del 24 de agosto de 1877 (inicio de la Reforma Vareliana) por el cual se impone en el Uruguay la educación laica, con limitaciones en extremo acotadas, tales como las presentada por el Artículo 18 de la mencionada ley, que establece la educación católica en tanto opcional:

“La enseñanza de la Religión Católica es obligatoria en las escuelas del Estado, exceptuándose á los alumnos que profesen otras religiones, y cuyos padres, tutores ó encargados se opongan á que la reciban.” (Decreto-Ley de Educación Común, apud ARAUJO, 1911:677).

Inclusive con la excepción presentada por este artículo de la ley, esta educación religiosa, paradójicamente obligatoria ya que podía ser recibida por aquellos que lo desearan, será reducida al mínimo. Tal como establece Bralich (BRALICH, 1996) con relación a los programas escolares emergentes de la reforma Vareliana:

“Otro aspecto de los nuevos programas escolares es el referido al cuestionado tema de la enseñanza religiosa. Aquí, si bien la Ley establecía su obligatoriedad, Varela y su equipo fijaron un tiempo mínimo para la asignatura ‘Moral y Religión’: un 4% del horario escolar, lo que equivalía a 15 minutos diarios. Esa limitación provocaría más adelante la

protesta ante el gobierno por parte de las mujeres católicas...” (BRALICH, 1996:68).

Ya a partir de 1909, la educación católica –o la referencia a cualquier otra denominación religiosa- pasa directamente a constituirse en delito:

“La ley del 31 de marzo de 1909 estableció: Art. 1º: Desde la promulgación de la presente ley, queda suprimida toda enseñanza religiosa en las Escuelas del Estado. Art. 2º: La Dirección General de Instrucción Pública determinará los casos en que hayan de aplicarse penas a los maestros transgresores de esta ley. Estas penas serían de suspensión, pudiendo llegarse hasta la destitución en caso de reincidencias graves y comprobadas. Art.3º: Comuníquese, etc.” (BRALICH, 1996:126).

Por otra parte, la mención a cualquier nominación religiosa estará expresamente prohibida en las escuelas, como decíamos, a partir de la Ley del 31 de marzo de 1909. Si como señalaba Bralich (1996) el tiempo de aula dedicado a la educación de la religión de Estado (catolicismo) era a partir de la reforma escolar (1877) de 15 minutos diarios (BRALICH, 1996:68) y que, de igual modo, quedaba por cuenta de los padres, tutores o encargados de los niños la asistencia a las clases de catolicismo, –Art. 18 de la ley del 24 de agosto de 1877 (BRALICH,1996:126)- desde 1909 el tiempo dedicado a la que era todavía la religión del Estado Uruguayo (la separación entre Iglesia Católica y Estado Uruguayo datará del año 1917 y será definitivamente aprobada en el año 1919), será nulo.

De esta manera, la progresiva desaparición del panteón católico de las escuelas públicas, determinó que las conjuga-

ciones de la temporalidad de la nación, quedasen a salvo de transformarse en una historia protegida por un Dios claramente identificado con alguna nominación religiosa.

Asimismo, este matriz laicizadora determinó que el espacio de la nación fuese descaracterizado en términos religiosos, habilitando la privatización de las creencias y su erradicación del ámbito público. El igualitarismo aquí se impone de la siguiente manera: la descaracterización religiosa permitió que los diferentes contingentes poblaciones que conformaban la nación laica pudiesen adscribirse a una modalidad de ciudadanía –producida en las escuelas y otros ámbitos estatales-, en la cual las creencias religiosas no fuesen una limitante para la incorporación plena al espacio nacional. En todo caso dichas creencias podían circular en otros ámbitos –ámbitos privados- sin intervenir en el proceso de gestación de una nación que prometía la integración plena, a cambio de guardar las diferencias culturales más salientes –inclusive las religiosas- para el espacio de lo privado.

Conclusiones

A partir del breve repaso propuesto sobre algunos elementos del corpus textual que promovió y constituyó a la nación laica, tratamos de dar cuenta de las peculiaridades que permitieron articular en el Uruguay matrices étnicas y matrices nacionales. Dicha articulación posee su fuerte en la elaboración de un modelo laicista e igualitarista que al mismo tiempo que promovía la igualdad ciudadana por la vía de la integración y la descaracterización cultural y religiosa –o bien su privatización- cargaba consigo un conjunto de políticas étnicas, un conjunto de estrategias hacia singularidades culturales que de manera implícita (por veces muy

explícita) seguían mostrando sendas asimetrías en el tratamiento de las diferencias.

Si bien el panorama contemporáneo uruguayo ha cambiado de manera evidente, varias de las mitologías de la nación laica parecen mantenerse.

Así, por ejemplo, la mera posibilidad de reflexionar sobre las heterogeneidades culturales y sus discursos sobre la nación –con grandes diferencias frente a los emitidos por el Estado-nación- deberá aguardar un tiempo más.

Estas modalidades de reflexión –reflexión práctica, en el sentido de intervenir en políticas de constitución de la nación- deben atravesar esa densidad mítica de la nación laica, y en buen parte, interpelarla.

Es por ello que sigue resultando relevante las indagaciones múltiples sobre los procesos de construcción de la nación uruguaya, de manera de movilizar –tal vez transformar- dimensiones culturales que por veces son vividas como naturales, cuando por cierto, debemos su elaboración a situaciones históricas y socio-culturales específicas.

Religión y política en el Uruguay.¹⁹

¹⁹ Primera versión: *Revista Cívitas*, Porto Alegre: vol. 6, nro.2., PUC-RS, julio-diciembre, 2006.

Sobre religión y política en el Uruguay (a modo de presentación)

En la división social del trabajo intelectual, existen objetos de indagación y análisis que parecen poseer un alto valor agregado, un prestigio aurético que los vuelve valiosos por sí mismos. Tal parece ser el caso tanto de los objetos que alberga la dimensión política, como de los saberes que se preocupan (y analíticamente construyen) a la misma. La fetichización de un mundo de la polis, de un mundo político, requirió para su señalización y diseño de varios ejercicios de separación. Bajo esta separatividad es que el mundo político suele presentarse en tanto autónomo, o en todo caso, limitado en su autonomía (“autonomía relativa”) por diferentes determinantes, todas ellas signadas por una preclara des-religiosidad.

Esta imagen, ilustra al menos los consensos implícitos entre aquellos investigadores uruguayos que se dedican al estudio de la política y de la religión –dos ámbitos claramente diferenciados- y que puede sintetizarse en la consigna de que “política y religión no se juntan”.

Digamos que, para el caso uruguayo y desde la academia, la política constituye un objeto noble de estudio, en

cuanto la religión conforma una dimensión interesante de la cultura, mas sin ninguna incidencia política.

Podría decirse que desde un cierto sentido común académico, aquellos investigadores que se dedican al estudio de la religión en el Uruguay, están frente a un objeto dudoso, tal vez un remanente del proceso civilizatorio uruguayo

Esta visión, sin duda, ha dificultado los estudios sobre las religiones en el Uruguay, pero sobre todo, ha presentado límites a los enfoques sobre los distintos elementos que conforman la dimensión política –particularmente en sus continuidades simbólicas, ritualísticas y performáticas- más difíciles de ser indagados desde el instrumental clásico de las propias disciplinas dedicadas a esta temática.

No en vano, varios de nosotros –me refiero a investigadores uruguayos de la religión- hemos utilizado el concepto de religión civil²⁰ para intentar establecer un espacio de suturas en el conjunto de significaciones y prácticas religioso-políticas que permiten en buena parte comprender el porqué en Uruguay son sagrados el Parlamento, la democracia y hasta los períodos presidenciables.

Desde las diferentes miradas teóricas que convoca esta religión civil, no resulta extraño comprender que el Uruguay se encuentre en primer lugar dentro de Latinoamérica en relación a la adhesión democrática de sus habitantes, tal como lo advierte el informe “La Democracia en América Latina: hacia una democracia de Ciudadanas y Ciudadanos”, realizado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

20 Me refiero principalmente a los aportes de Caetano, Da Costa, Geymonat y Guigou. Ver: GUIGOU, L. Nicolás. *La nación laica: religión civil y mitopraxis en el Uruguay*. Montevideo: Ed La Gotera, 2003. Edición en internet: www.antropologiasocial.org.uy.

Asimismo, la perdurabilidad temporal de esta religión civil uruguaya –digamos, la absorción mitopráctica del acontecimiento- pudo visibilizarse con claridad en tanto sociología situacional del significado (SAHLINS, 1985) durante el conjunto de crisis socio-económicas que vivió este país bajo el gobierno del Presidente de la República, Dr. Jorge Batlle (marzo de 2000 a marzo de 2005) y que se radicalizaran en el año 2002.

La mera posibilidad planteada por algunos opositores políticos de remover al Presidente frente a la gravedad de la situación, cayó en un vacío cercano al horror. Es que si la democracia era y es sagrada –digamos, la cristalización máxima de la racionalidad ciudadana- la misma debe ser cuidada desde esa racionalidad.

La posibilidad, insistamos, de remover a un Presidente electo democráticamente sin que finalizara el período fijado por la Constitución, habría implicado quebrar con el consensualismo, expresión también de esa racionalidad ciudadana. Este quiebre –continuemos con la mirada nativa- hubiera llevado a un caos, a una situación imprevisible, y, principalmente, a renunciar a “las reglas” de la convivencia democrática.

Una perspectiva nativa que repitió pues esquemas de orientación y acción política, construidos históricamente y que son parte de las mitologías de la nación (el Uruguay “esencialmente democrático”).

Ese esencialismo democrático –mitologías de la nación que conforman al sujeto-ciudadano- se nutre entre otros elementos de un conjunto de recreaciones historiográficas, del discurso y las prácticas políticas, y de por supuesto, los textos escolares (GUIGOU, 2003). La actualización de la escritura-inscripción de estas mitologías, colaboró en buena parte a generar las condiciones para que en el marco de una

gran crisis fueran mayoritariamente rechazados tanto los incipientes desbordes sociales como los intentos represivos desde esferas gubernamentales.

Los (leves) movimientos hacia un proceso de radicalización y choque social fueron rápidamente neutralizados y los discursos tanto como las prácticas políticas tendieron a estrategias de hiperintegración (simbólicas y materiales) cuya cristalización redundó en el triunfo de una amplia alianza de izquierda que ganó cómodamente las elecciones nacionales de 2004, con más de la mitad de los votos y en la primera vuelta sin necesidad de balotaje electoral.

Y dado que el tiempo pos-político no es el tiempo uruguayo -por lo menos por ahora- las modalidades que podríamos llamar de ciudadanía directa, principalmente de corte plebiscitario, no dejan de poseer también su manto de sacralidad.

Más allá de la religión civil

Pero debemos reflexionar más allá –también más acá- de los esencialismos propios a la religión civil uruguaya. Si acaso la palabra-clave –“religión civil”- puede establecer una articulación semántica entre religión y política –la política en tanto expresión de esa religión civil uruguaya no sería entonces la cristalización de una supuesta (y mítica) racionalidad social, ni la religión sería un objeto antiguo, más allá de la racionalidad- la misma no agota el conjunto de relaciones posibles entre una y otra. En primer lugar, la religión civil -los mitos, las representaciones emblemáticas y los valores que la sustentan- constituyen los posibles socio-históricos que se han establecido en Uruguay en esa trama conformada por la relación entre religión y política.

Pero como toda relación histórica, la misma cambia y se transforma.

Así, la privatización de lo religioso en Uruguay –parte de los efectos de un radical proceso de secularización y laicización ocurrido desde mediados y finales del Siglo XIX hasta aproximadamente la década de los '30 del Siglo XX²¹- y la elaboración de una religión civil “jacobina”, sustitutoria y homogeneizadora, matrizó sin duda la conformación de la nación en cuestión.

Esta situación histórica, que devino en matriz cultural y que resulta tan importante para abreviar en la configuración cultural uruguaya, puede ser comparable con el trasfondo religioso brasileño, o bien con el “catolicismo de estado” argentino, de particular incidencia en la arena política de este país desde la década de los '30 del siglo pasado.

El trazado diferente de las conexiones entre religión y política para cada una de estas naciones, no debe hacernos olvidar que estas matrices culturales no solamente se actualizan, sino que cambian en el marco de profundas transformaciones.

Así, el laicismo privatizador de corte anticlerical, que llevó inclusive –y no hace mucho tiempo- a discutir en el Parlamento la presencia de una cruz en el espacio público -nos referimos a la popularmente conocida “Cruz del Papa”, emplazada en homenaje a la primera visita oficial de Juan Pablo II al Uruguay²², puede resultar extraña fuera de la comprensión cultural de esta dinámica jacobina. Este deba-

21 Ver sobre este corte temporal: GUIGOU, L. Nicolás. *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: Ed La Gotera, 2003 y CAETANO, Gerardo; GEYMONAT, Roger. *La secularización uruguaya (1859-1919)* Montevideo: Taurus, 1997.

22 Ver sobre este punto: CAETANO, Gerardo. *La instalación pública de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto*. Montevideo, OBSUR, 1994.

te –procesado a finales de los `80- y el mantenimiento de la citada Cruz en el espacio público, mostró a su vez la última gestualidad de una religión civil sustitutoria que había tratado de aunar igualdad con homogeneidad.

Al mismo tiempo dejar fuera de consideración las discusiones que desde esferas gubernamentales y no gubernamentales transcurren en torno a las peculiaridades del caro laicismo uruguayo (un modelo aun más radical que el francés)²³, u obviar que actualmente nos encontramos con un laicismo mucho más atento a las diferencias, nos llevaría a desconocer los cambios transcurridos en por lo menos los últimos quince años.

Existen otros aspectos para reflexionar sobre el diálogo entre religión y política. Si la incidencia de nuestra religión civil sustitutoria significó históricamente la privatización de las singularidades religiosas, esto no quiere decir que lo religioso desapareciera del espacio público, ni que en la contemporaneidad uruguayana (bastaría pensar en la populosa fiesta en honor a Yemanjá el dos de febrero de cada año) las diferentes manifestaciones religiosas no tengan su presencia importante en el espacio del ágora.

Asimismo, los conceptos de público y privado pueden situarse únicamente desde su transversalidad -cuando no desde su producción real en tanto derivas de la citada reli-

23 El tema del laicismo en la educación puede ser un buen indicador. Tal como lo indica Da Silveira, los países europeos como Bélgica, Holanda, Alemania, poseen diferentes formas de promover la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, o subvencionan la enseñanza religiosa privada. Inclusive en Francia (paradigma del laicismo) el Estado francés subvenciona el 90% de las escuelas privadas (la mayoría católicas) o permite la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas de Estrasburgo y en los departamentos de Ultramar. En el Uruguay, las subvenciones no existen, y la enseñanza en las escuelas públicas es rigurosamente prohibida desde 1909. Ver: DA SILVEIRA, Pablo. Laicidad, esa rareza. *Revista Prisma*, nro.4. Montevideo: UCUDAL, 1995.

gión civil- ya que se tratan de alusiones teóricas a espacios de influencia mutua, y no de dimensiones desconectadas.

En general –y para el caso uruguayo- estamos más dispuestos a aceptar el jacobinismo de Estado, que por ejemplo, la influencia de diferentes concepciones religiosas en las elites políticas, la importancia de partidos políticos con una relevante impronta religiosa dentro de la escena nacional, la influencia de diferentes corrientes de fe en la constitución de movimientos sociales, o en fin, algunas correlaciones cuantitativas entre opciones religiosas y políticas.

Muchas veces escapa al análisis el papel que algunas instituciones religiosas –especialmente la Iglesia Católica- tienen en la arena política a través de un complejo proceso de elaboración de una suprapoliticidad que bien podríamos llamar de “suprapoliticidad trascendente”, que interviene fuertemente en los actuales debates sobre políticas económicas, orientación sexual, legalización del aborto, etc.

Este conjunto de elementos –y la lista podría continuar- intentan ilustrar que las relaciones entre religión y política son en Uruguay mucho más complejas y menos extrañas de lo que puede mostrar un análisis inicial.

Però existe un elemento que parece estar por encima de todos los mencionados: la inscripción que la religión ha dejado en la política (y la política en la religión) en tanto universos separados, en tanto conjunto de significaciones no comparables y contrarias, que deben luchar permanentemente por su diferenciación. De este modo, establecer que los partidos políticos que tuvieron -y todavía tienen- anhelos vanguardistas, que construyeron una visión del mundo totalizadora –y un estilo militante- pueden ser llamados de verdaderos portadores de “religiones políticas”, o decir que la naturalización de la democracia en Uruguay tiene una estrecha relación con su sacralidad, nos coloca en esa sutura

entre dos regiones de significaciones, llamadas de religión y de política.

Otras miradas

Ahora bien esta sutura entre religión y política parece resultar un tanto molesta. La episteme liberal –siguiendo aquí una expresión cara a Buruty (BURUTY, 2000)- constituye parte de nuestra episteme moderna, aquella que el perspectivismo foucaultiano coloca como lugar privilegiado de emergencia de la figura del hombre en tanto objeto y sujeto del saber.

Esta figura del saber es también la figura del sujeto-ciudadano: un sujeto autónomo, independizado de todo orden trascendental, racional y dueño de su destino aquí en la tierra.

Esta ilusión de autonomía, este compleja operativa que transforma al humano en objeto, desacralizándolo, extra-yéndolo de cualquier orden trascendental al mismo tiempo que transformándolo en lugar del discurso y del saber de las ciencias humanas –en definitiva, de nuestra mirada- acompaña también ese otro ejercicio de resacralización racional-ciudadana.

Es justamente desde ese ver/decir que resulta complejo establecer el locus, el lugar del discurso teológico-político que (ecos de Spinoza) vuelve a ser planteado por algunos investigadores –se trate de Laclau o Corten- en tanto horizonte posible de sentido de nuestra contemporaneidad.

Tal vez el ingreso del neopentecostalismo al Uruguay, su reformulación del campo religioso, y por supuesto del evangélico, pueda ser de utilidad para seguir esa sutura, ese discurso teológico-político al menos en algunos niveles.

Neopentecostales

Desde la década de los '80 y los '90 asistimos en Uruguay al arribo y localización de corrientes neopentecostales –principalmente de origen brasileño- que han modificado profundamente la escena pública de la polis. En la larga marcha hacia la desprivatización de lo religioso en el Uruguay, el neopentecostalismo brasileño –representado inicialmente por la Iglesia Dios es Amor y posteriormente, con peculiar énfasis, por la Iglesia Universal del Reino de Dios- ha tenido un lugar definitivo, en tanto transformador de la lengua política. El neopentecostalismo, en tanto fuerza que permite atraer un devenir de aceptabilidad y enunciabilidad de aquello que era inaceptable (y no enunciable) se vuelve una fuerza de transformación, una fuerza de transformación de la lengua política, al decir de Corten (CORTEN, 1996).

Ahora bien, esta transformación de la lengua política, desborda el discurso religioso y en ese sentido “neopentecostaliza” la lengua política, generando diversos efectos.

Veamos: la “efectología” de la religión civil uruguaya consistió –todavía consiste- en la obliteración (entiéndase bien) de las identidades religiosas en el ágora en tanto identidades políticas. Dentro de las formas de clasificación que augura una “religión cívica” como le llama Bourdieu (BOURDIEU, 1997), la imposibilidad de asunción de una continuidad teológico-política aun supone para el caso uruguayo el anhelo de una abstracción democrática totalizadora por encima de las singularidades o particularidades culturales.

Es por esto que cualquier discusión sobre el laicismo en Uruguay deberá basarse en la lucha de un universal general positivo –el sujeto ciudadano- contra los particularismos culturales, que en todo caso, bien pueden circular por lo privado y asomarse (de manera acotada) al espacio del ágora.

El neopentecostalismo transformó esta dinámica, mostrando algunas de las aristas del “malestar en la democracia formal”, para parafrasear a Zizek (ZIZEK, 2000).

La constitución de una máquina narrativa (CORTEN, 1996) retomó el mal –el mal elaborado por los creyentes de la polis- que, como significante vacío, ha podido alimentarse de improntas varias.

Este mal ya estaba en las proyecciones de la polis, en la lengua política, en esa eterna escenificación de la expulsión social de lo social irrealizado.

En pleno terreno de la inmanencia -y después de cierta modalidad aurética y trascendental que lo político supo poseer- el neopentecostalismo advino como máquina narrativa, como máquina interpretante, que logró dar cuenta de la inmanencia del sufrimiento, adentrarse en sus nevaduras a través de la emoción, expresar sus límites en ese no-lugar del discurso glosolálico y configurar una totalidad, con efectos en identidades sociales varias.

En Uruguay, las paradojas de la religión civil, muestran aquel límite constituyente que Zizek observa entre la democracia antisustancialista, basada en una pretensión imposible de la ciudadanía abstracta que supone el olvido (también imposible) de los lazos “primarios”, y la singularidad cultural de la “cosa nacional”, del Estado-Nación, que lejos de conformar un “resto” de esta abstracción, la habilita. (ZIZEK, 2000).

Si acaso en Uruguay el mapa coincide con el territorio es por el largo trabajo histórico-mitopráctico de hacer coincidir la “cosa nacional” con la democracia (y de ahí su esencialización).

Frente a una cartografía política-religiosa tan densa, el neopentecostalismo –y particularmente la presencia de la

Iglesia Universal del Reino de Dios- vino a alterar el espejo, el nodo de esta conexión.

Al establecer su performance mediática y sus formas de apropiarse de la ciudad (y de los espacios céntricos), al producir sus discursos polifónicos desde la emoción postulando el sufrimiento como eje discursivo de entrada y de salida, al representar, en fin, el mal desde la inmanencia como una totalidad, los “Pare de sufrir”- como peyorativamente los denominan algunos líderes umbandistas- lograron anidar en esa autonomización del sujeto-ciudadano, aunque bajo otras características. No pues mediante las promesas de un progreso indeclinable producto de un mítico ethos democrático, sino desde el establecimiento de diferentes identidades en la polis a través de la interpretación y sobreinterpretación del sufrimiento, de las pistas de sentido que hacen que el mal se llene de imágenes y contenidos. Y claro, de la victoria.

La victoria –corolario de la desvictimización de los sufrientes- recupera esa autonomía y la revierte extrayéndola de la pura negatividad alimentada por exclusiones de todo orden, pulverización de tradiciones culturales y desintegración de lazos sociales.

Densidad de la religión civil uruguaya, las elegías a la victoria en el recorrido político y religioso tendrán su especificidad y sus propias modalidades de continuidad.

Ahondemos en un ejemplo: en Uruguay, la relación entre Iglesias neopentecostales y frente políticos-electores resulta puntual y acotada. Para el caso del mundo fragmentado de iglesias neopentecostales y pentecostales, encontramos algunas participaciones en movimientos sociales. Pero estas continuidades religioso-políticas no se encontrarán al estilo brasileño. No hay pues bancadas evangélicas, ni tampoco

diferentes nominaciones del universo pentecostal disputando posiciones en la arena política.

El mal a la uruguay

Es en la inmanencia del mal que logra su expresión en un corpus polimórfico (y mutante) de demonios a expulsar, es en la conflictiva “guerra religiosa”, que encontramos las derivas típicas que puede asumir una confrontación de este tipo en Uruguay: la interpelación del espacio público y la invocación de las mitologías igualitarias de la religión civil (que en su discurso, atrae las diferencias de las singularidades religiosas, para concebirlas o bien en el ámbito privado, o bien bajo la modalidad democrática de la aceptabilidad de la diferencia).

Tal vez para encontrar ecos históricos de algo similar a una guerra religiosa “a la uruguay”, debemos retrotraernos a finales del Siglo XIX y principios del Siglo XX, a la lucha entre católicos y protestantes “históricos” (GEYMONAT, 2004), considerando la afiliación de estos últimos al proyecto anticlerical del Estado-Nación.

Pero la actual guerra religiosa –centrada particularmente entre la Iglesia Universal del Reino de Dios y corrientes afro-brasileñas- corre bajo otros signos: se trata del conflicto entre singularidades religiosa que no buscan “ecumenizar” sus diferencias, y mucho menos, colaborar a la generación de un ámbito público abstracto como garantía de alguna dialogicidad.

Desde esta singularidad, la Iglesia Universal particularmente ha colaborado a “neopentecostalizar” el discurso político, no únicamente en el sentido más amplio de participar de una estética emocional y una “razón populista”(LACLAU, 2005) a través de la cual toda la gestualidad de una supuesta

racionalidad política se desarma, sino en el lugar más terrenal de alineamientos confrontacionales de corrientes afro-brasileñas, que aúnan un discurso múltiple religioso-político, bajo las letanías (e invocaciones varias) de la religión civil uruguaya en tanto expresión de derechos –y pensemos en la palabra que sigue- “consagrados”.

Si la Iglesia Universal del Reino de Dios no ha tenido en Uruguay choques con el Estado, su instalación con todo no ha sido tan fácil y continúa siendo acompañada por diferentes críticas provenientes del propio campo religioso, periodístico e intelectual (digamos, que desde este último lugar, el termino “alienación” cada tanto tiempo aparece, o el más foucaultiano de “disciplinamiento”, para tratar de dar cuenta de esta especificidad neopentecostal).

En esa espacialidad del conflicto, en esas inscripciones múltiples del discurso político-religioso es que encontramos a las letanías de la religión civil uruguaya, como un espectro que ha de ser invocado en la trama confrontacional (y relacional) de la disputa neopentecostal/afro-brasileña.

Esta trama, esta intersección muestra que la “guerra religiosa” sigue transcurriendo sobre el suelo firme de las mitologías de la religión civil.

En esta movilización mitológica, la mediatización ampliada de la Iglesia Universal del Reino de Dios y su tematización en el campo periodístico e intelectual posee su lugar de actualización mediante las reflexiones acerca del lugar de lo religioso en lo público, su supuesto desborde, la alteración que conlleva esta ruptura de límites de un deber-ser público desprovisto de esa traza indeleble que marca ahora a las singularidades religiosas desde el extraño lugar de la confrontación.

Guerras religiosas y religión civil

La guerra religiosa se vuelve así debate público, debate de la polis, interpelando las mitologías de la igualdad -tan caras a la religión civil- y problematizando el lugar de las especificidades religiosas en sus recorridos ciudadanos.

La religión civil uruguaya había optado por la privatización de las opciones religiosas, con lo cual los enfrentamientos entre unas y otras no trascendían la esfera de lo privado. A diferencia de la religión civil norteamericana, cuya secularización y desdogmatización de los contenidos de fe permitieron la elaboración de una continuidad entre las 'regiones fundacionales' y los valores que permearon (y permean) a la nación norteamericana, la religión civil uruguaya intentó ser substitutiva de las diferentes manifestaciones religiosas, particularmente en lo que se refiere al espacio público.

La paradoja de esta religión civil parece estar conformada en la contemporaneidad por la aceptación de singularidades religiosas, cuya conflictividad no es azarosa sino estructural, y cuyo ingreso y redefinición de lo público pasan por la propia confrontación. En esos límites, en ese espacio liminal es que también parece jugarse uno de los lugares constitutivos de los novedosos discursos teológicos-políticos uruguayos.

La religión como saber: procesos de subjetivación de las religiones Afro-brasileñas en el Uruguay²⁴

24 Primera versión publicada en: *Debates do Ner*, Núcleo de Estudios de la Religión (NER), UFRGS, 2008.

La escena

Éramos cuatro integrantes de la comunidad antropológica y una socióloga frente a un reconocido Pai de Santo.

Una antropóloga francesa, una italiana, una uruguaya, la citada socióloga (también uruguaya) y el que escribe este artículo -también uruguayo- se encontraban en calidad de invitados en la terrera dirigida por el Pai Milton R. Acosta (OSÉFÛNMI), en un tiempo previo a la clase de doctrina que dicho Pai iba a dictar.

Estas clases de doctrina constituyen la espacialidad pedagógica en la cual el de aquí en adelante Pai Milton, enseña los fundamentos a sus hijos de religión. Allí, en esa espacialidad, en esa escena, ingresamos los cinco investigadores.

El Pai Milton había diseñado la escena magistralmente (y nuestra introducción a ella): él se encontraba sentado detrás de un escritorio. A una distancia prudente, que bien podría hacer recordar la espacialidad docente/alumno en el aula, los cinco investigadores nos encontrábamos sentados todos juntos en un banco largo.

A nuestra derecha, en un banco también largo y perpendicular al nuestro, se encontraban sentados los hijos de religión del Pai.

En esa escena, signada por una distancia pedagógica, transcurría nuestro diálogo.

El Pai Milton respondía con total solvencia a todas nuestras preguntas. La antropóloga francesa y la italiana –hasta inclusive nosotros- hablábamos un cultivado español con el Pai, que en ese escritorio, y bajo esa distancia pedagógica, también respondía en un español refinado.

La invitación del Pai Milton R. Acosta fue pues a ingresar a la temporalidad inmediatamente anterior a esa otra temporalidad anunciada –el tiempo de la transmisión de la doctrina- ya que apenas nos retiráramos iba a comenzar la clase en cuestión.

Nuestro encuentro etnográfico se conformó en un tiempo inmediatamente anterior al tiempo de la doctrina, al tiempo esotérico. Esa temporalidad era conocida por nosotros a través de los contactos previos que llevamos adelante con el Pai Milton para acordar la entrevista y plenamente confirmada por esa espacialidad pedagógica, esa escena, en la cual ingresábamos en calidad de investigadores y neófitos al mismo tiempo. Ese tiempo de la doctrina era un tiempo anunciado, un acontecimiento que sabíamos que iba a suceder pero del cual explícitamente nos encontrábamos excluidos, en tanto se trataba de un tiempo esotérico (en el sentido estricto del término, esotérikos, que está en el interior), en el cual los saberes soterrados de una tradición religiosa iban a ser transmitidos en el marco de un linaje del cual nosotros no hacíamos parte. El linaje del Pai Milton R. Acosta continúa en sus hijos de religión, y ese conjunto de saberes son transmitidos en ese linaje que marca el límite entre una interioridad –la del propio linaje- y una exterioridad, ocupada en este caso por nosotros, los investigadores convidados.

Los saberes esotéricos son saberes también de linaje, y por su propia naturaleza, llevan la prohibición: nosotros como pura exterioridad e invitados, en tanto ajenos al linaje, no tendríamos acceso a la clase de doctrina.

Religión y saber

Milton R. Acosta es un Pai muy particular. Cuando uno de nosotros le preguntó sobre su familia, y sobre la posibilidad acerca de que su inspiración religiosa tuviese algo que ver con ella, respondió:

“Mi familia...una familia típicamente uruguaya. Mi padre ateo y socialista, mi madre católica”.

Al remitirse a los orígenes de su fe, señala. ‘Me interesa todo lo que tenga que ver con Dios’. El Pai Milton nos remite a los libros que ha publicado, y nos da de presente su último trabajo intitulado *Contribución al estudio de Eshu* (ACOSTA, 1999).²⁵ El Pai Milton es un investigador de su propia religión, aunque no únicamente de ésta: en sus reflexiones sobre el estudio de Eshu, recorre desde la Macumba Carioca hasta la Cábalá, los rituales mesopotámicos y los misterios de Eleusis.

Un capítulo singular del libro *Contribución al estudio de Eshu* intitulado “Trabajo de campo: los protagonistas” (ACOSTA, 1999, pp75-100) nos lleva a varias entrevistas que el propio Pai Milton llevó a cabo con Pais y Mães de Santo, acerca de la figura de Eshu y los diferentes tratamientos que

25 El Pai Milton R. Acosta también ha publicado los siguientes libros: *Contribución al estudio de las religiones afrobrasileñas. El candomblé de Ketu* (ACOSTA, 1984) y *Contribución al estudio del Batuque. Una religión natural: ni locos, ni raros* (ACOSTA, 1996).

esta entidad recibía a través de reconocidos representantes de la religión en el Uruguay. El Pai Milton hace trabajo de campo, realiza entrevistas a otros colegas religiosos, y nos deja un ‘estado de arte’ de las características que asume Eshu en las diferentes casas de religión o terreras presentes en el Uruguay.

Saber y religión

Es interesante el tratamiento académico que han recibido aquellos antropólogos y antropólogas integrantes (de una manera u otra) de la religión.

Uno de los trabajos particularmente enriquecedores que hace referencia a las modalidades de representación etnográfica de las religiones afro-brasileñas (GONÇALVES DA SILVA, 2000) nos habla de la magia del antropólogo en las artes de producir esas representaciones, y, entre otros aspectos, la incidencia que en dichas modalidades de representación tiene el hecho de ser antropólogo y fiel religioso al mismo tiempo.

Este cruzamiento entre saberes religiosos –particularmente los que atañen a las tradiciones afro-brasileñas- y saberes antropológicos ha dado lugar a innumerables reflexiones. Lo que nos interesa aquí es destacar la coexistencia de saberes antropológicos y saberes integrantes de las religiones afro-brasileñas dentro del propio sujeto investigador y la posibilidad de que dicha conjunción genere modalidades heurísticas y epistemológicas capaces de atraer nuevas formas de representación etnográfica y de gestación de pensamiento antropológico, exigiendo por tanto nuevos estilos de objetivación y reflexividad del propio antropólogo sobre la antropología que está llevando a cabo.

La discusión acerca de este tópico seguirá, sin duda, a través de los diferentes ritos académicos –la escritura, uno de ellos- dentro del propio saber disciplinario (también esotérico y en buena parte determinado por diferentes linajes) bajo la custodia de las variadas regulaciones de la comunidad de investigadores en cuestión.

Hay con todo otro aspecto que hace a la temática de la reflexividad, que irrumpe en tanto nueva forma de producción de conocimiento en la cual los sujetos investigados asumen en buena parte el formato y las estrategias canónicas académicas, particularmente mediante la escritura. Ya no se trata de postular que los sujetos investigados saben –que poseen reflexividad sobre sus saberes prácticos y que ya tienen un sentido de segundo o tercer orden sobre los sentidos que habitan su mundo- sino de la incidencia del formato y el estilo canónico académico en los propios investigados.

No solamente habría que remitirse a la atenta lectura que muchos integrantes de las religiones afro-brasileñas hacen de la producción antropológica sobre las mismas, sino también a la propia producción escrita que los sujetos investigados llevan adelante.

Evidentemente, que ese acto de escritura no debe verse aisladamente.

Existe, como en el campo académico, la autorización de la escritura. De los integrantes de la religión, ¿quién puede escribir? Evidentemente, un Pai o una Mãe de trayectoria reconocida en el propio universo de la religión. Para el caso uruguayo, tenemos varios ejemplos de los que cabe destacar los esfuerzos ingentes del Pai Armando Ayala, ya fallecido, y la actividad permanente de la Mãe Susana Andrade y Julio Kronberg, particularmente sostenida a través de la publicación del periódico Atabaque.

El estilo del Pai Milton, integrante también de la I.F.A.²⁶ –como los ya mencionados Mãe Susana de Andrade y Julio Kronberg- posee con todo, una impronta particular.

Se trata –nos referimos a su último trabajo- de la difusión de parte de lo que puede ser escrito sobre los fundamentos de la religión. Resulta, pues, un trabajo de investigación sobre la evolución de la entidad Eshu en el Uruguay, y para ello nos reenvía a su trabajo de campo –las entrevistas realizadas a sus iguales- y, asimismo, nos orienta hacia otras religiones que de una manera u otra aportarían a la constitución contemporánea de las diferentes modalidades de cultivar la entidad de Eshu. Se trata pues de un ejercicio de reflexividad objetivado en una escritura que posee sus capítulos teóricos, su capítulo etnográfico, sus orientaciones para cultivar a Eshu, conclusiones, glosario y bibliografía.

En esta última cabe consignar la presencia de relevantes antropólogos, entre otros, Eliade, Frazer, Mauss, Hubert, Métraux y Verger. Un estilo de producción de conocimiento religioso que vuelve a apropiarse de estilos del pensamiento antropológico, y los dirige al conjunto de sentidos que despierta la entidad de Eshu y su entorno.

Redes conceptuales

Anteriormente, hacíamos referencia a conceptos tales como ‘la religión’, ‘la doctrina’, ‘los fundamentos’ o el ‘fundamento’, ‘hijos de religión’, Mães y Pais, como si acaso se trataran de términos comunes. Y de hecho los son, pero en el universo de las religiones afro-brasileñas asumen otras características. ‘La religión’ abarca un número importante de religiones afro-brasileñas diferenciadas, que, sin embargo,

26 I.F.A- Instituciones Federadas Afroumbandistas

son ancladas conceptualmente por los fieles en términos de una unidad. Muchos de los fieles de las religiones afro-brasileñas suelen decir: ‘ Todos somos de la religión’.

Ahora bien, bajo esta suerte de unidad de creencias, emergen un conjunto de conflictos propios a diferentes corrientes que poseen niveles de cercanía y alejamiento en sus respectivas cosmologías. Volver al ‘fundamento’ o a ‘los fundamentos’ es tratar también de llegar al núcleo puro de creencias, siempre puesto en riesgo en las prácticas empíricas de los diferentes agentes religiosos que integran esta comunidad. La ‘doctrina’ es pues un corpus que conlleva la idea de reflexividad: no hay una práctica religiosa que no requiera de fundamento. Sin fundamento, el riesgo empírico aumenta, y por otra parte, el fiel, reitera prácticas sin saber las motivaciones religiosas profundas que inspiran a las mismas. Integrar un linaje (ser Pai, Mãe o hijo de religión) implica adherir a determinadas corrientes religiosas afro-brasileñas (inclusive a más de una), y también ser parte de una casa de religión, jerarquizada, y cuyas jerarquías también son puestas en juego en las diferentes disputas, alianzas y niveles de consenso que los líderes religiosos puedan tener entre sí.

Instituciones federativas como las integradas por el Pai Milton, han permitido

“...reunir una centena larga de grupos, la oportunidad de volver a ponernos en contacto con sacerdotes y sacerdotisas a quienes conocíamos de tiempo, pero que, por esas cosas de la vida, no veíamos sino muy de cuando en cuando”
(ACOSTA, 1999, p.5).

Al mismo tiempo, estas instancias institucionales, permitieron, siguiendo nuevamente al Pai Milton, desarrollar su

investigación y obtener los diferentes pareceres acerca del culto a Eshu, desde perspectivas encarnadas en otros líderes religiosos (pares e iguales). En su investigación, agrupa las posiciones de sus entrevistados, realiza tipologías, las clasifica y aclara, adentrándonos inclusive en otro nivel de reflexividad, otros motivos que lo llevaron a escoger determinados líderes religiosos:

“Los entrevistamos porque precisamente son religiosos que despiertan odios o amores irracionales, muchas veces infundados, otras estimulados por ellos mismos a propósito, que también es un llamado de atención” (ACOSTA, 1999, p.75).

Más y más redes conceptuales se suman a los saberes religiosos-investigativos que dirigen las preocupaciones teológicas del Pai Milton. Como sujeto investigador, trata de remitirse a una tradición, y en su escenificación escritural, nos recuerda aquel valor que Danièle Hervieu-Léger le daba a la tradición

“...désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.121).

El Pai Milton no busca una tradición inventada en el sentido de Hobsbawm (HOBSBAWM; RANGER, 1983), y sí las variadas derivas religiosas que ha asumido en el Uruguay el culto a Eshu, a sabiendas que las religiones afro-brasileñas van recreándose constantemente. Pero esa recreación, al mismo tiempo que necesaria y teológicamente admitida –las entidades, en este caso Eshu, van enseñando paulatinamente a sus adeptos la (o las) maneras de relacionarse con

ellas- tiene sus límites y su campo de discusión, en una tradición densa que debe ser respetada. Así, la recreación de las tradiciones, queda también sometida al propio peso de la tradición, tanto como las propias tradiciones religiosas son sometidas al trabajo que los diferentes practicantes realizan sobre ellas. Como en cualquier producción de saber, el saber religioso se encuentra también poblado de continuidades y discontinuidades que tratan en parte de ser conjuradas mediante procesos de objetivación y reflexividad escritos, tales como los generados por el Pai Milton.

Procesos de subjetivación y saberes religiosos: a modo de conclusión

Los diversos procesos de subjetivación han sido señalados por Michel Foucault (FOUCAULT, 1999, 1996, 1995, 1976) y polemizados (entre otras) por la comunidad antropológica.

Resulta por demás sugerente, –sin caer en la ‘sujetología’ tan cuestionada por Marshall Sahlins (SAHLINS, 2000)- comprender que uno de los procesos de subjetivación más relevante estriba en transformarse en sujeto de saber. Sujeto pues de conocimiento, que se encuentra justamente sujeto a un saber que lo constituye como tal. En la episteme antropológica, hemos insistido mucho en las ficciones persuasivas, en las estrategias de verosimilitud textual, en objetivar al sujeto objetivante, en las representaciones que los investigados construyen sobre los investigadores, en la tentativa de gestar una antropología dialógica que avale que el saber antropológico sea conformado tanto por investigadores como por investigados.

Al tratar de traer a escena nuestro encuentro etnográfico con el Pai Milton, al tratar de convocar su producción textual, estamos intentando reforzar las imágenes que mues-

tran las modificaciones que hemos sufridos los investigadores, asumiendo que se pueden poseer varias identidades no problemáticas (en el sentido de superar ciertos dispositivos epistemológicos de salvaguarda) que otrora eran negadas bajo la supuesta asepsia del investigador, garantía de un saber científico.

Hoy sabemos que esa asepsia nunca tuvo lugar (bastaría para ello solamente recordar por un momento los Diarios de Campo de Malinowski).

Dado que en la contemporaneidad ya podemos arribar a ese saber desde su finitud –es decir, diagnosticándolo como parte de una episteme también finita- es que se ha vuelto mucho más público el entrecruzamiento de saberes antropológicos y religiosos y la discusión pública de los resultados de dichos entrecruzamientos.

Tal vez lo más dificultoso sea admitir, no que los sujetos investigados ya poseen su propia antropología –cuestión que geertzianamente sabemos hace tiempo- sino reconocer que la producción de saber de los sujetos religiosos intervenida por la producción del saber académico, es bastante más que un mero proceso de objetivación en un acto de escritura (que así lo podemos clasificar) como parte de las actividades del ‘nativo’ en cuestión. Se trata de un proceso de reflexividad en la cual los sujetos investigados exigen mucho más que esto: exigen también ser reconocidos como investigadores, como productores de saber. Un horizonte de producción de sentido antropológico –y sin abandonar nuestras propias tradiciones académicas- estribará, sin duda, en reconocer a los saberes soterrados no en tanto saberes menores, sino como saberes que apelan al diálogo, que requieren de ser integrados a un saber antropológico que solamente podrá seguir haciendo referencia a nativos o informantes, bajo una gestualidad que en poco tiempo correrá el riesgo

de ser diagnosticada como etnocéntrica y colonialista, productora de asimetrías a partir de los propios intereses del sujeto investigador.

Reconocer la reflexividad del Otro, no significa negar su otredad, ni igualar saberes. Implica reconocer que hay articulaciones en esos diferentes saberes, y que la diferencia, no remite a la jerarquización de unos sobre otros, sino a la elaboración de un necesario espacio de dialogicidad.

Religión, memoria y mitos: las artes de narrar en la construcción de identidades²⁷

27 Este artículo constituye un resultado parcial de la siguiente Tesis de Doctorado en Antropología Social: GUIGOU, L. Nicolás. *Religião e produção do outro : mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias russas no Uruguai*. Porto Alegre: Tesis de Doctorado en Antropología Social, Programa de Posgraduación en Antropología Social, UFRGS, Brasil, 2008. On line: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14948>. Es resultado también del Proyecto I+D- Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) “Memorias y mitos. El proceso de la construcción de la identidad y sus narrativas en el caso de la Colonia San Javier (Dpto. de Río Negro, Uruguay)”. Sede: Dpto. de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Primera versión de este capítulo: GUIGOU, L. Nicolás. Religión, memoria y mitos: las artes de narrar en la construcción de identidades. In: ROMERO, Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural*. Montevideo: Dpto. de Antropología Social y Cultural- NORDAN, 2008.

Religión y tradición

La tentativa etnográfica de orientar una investigación se encuentra siempre sometida a entrecruzamientos inesperados, golpes de azar, y especialmente, a diferentes ejercicios de poder por veces eufemizados. Orientar, orientación, postula una línea que debe ser continuada por los pasos del peregrino y que marca su lugar (el Oriente) en relación a otros y a otros lugares. He aquí que nuestro Oriente etnográfico trata más de un entramado que de un topos específico.

O bien requiere de un conjunto de topos para ingresar a diferentes dimensiones que se solapan unas a otras. Haremos así referencia a las memorias, religiones y mitos de una comunidad que imagina por estos recorridos su identidad.

El énfasis acerca de los elementos temáticos indicados, no agota las posibilidades múltiples y cambiantes propias de las construcciones identitarias. Se trata pues de un lugar horadado- como toda experiencia cultural- por mito-praxis varias, es decir, por producciones de sentido que intentan generar la continuidad de los significados socialmente heredados sobre la discontinuidad de la experiencia práctica de utilización de los mismos.

Recordemos que toda modalidad de conformación de identidades posee lagunas simbólicas inevitables que habilitan multiplicidad de posibilidades, o bien abren un espacio a la multiplicidad en tanto posibilidad. Lo indecible y lo irrepresentable acompañan los blasones, las señales emblemáticas, las inscripciones, que vuelven efectiva la demarcación de una comunidad dada. Hace unas décadas atrás, un sabio antropólogo nos recordaba que la identidad debía ser indagada en tanto fondo virtual, negándole cualquier posibilidad de existencia real. Esa propia virtualidad permite un campo de experimentación etnográfico en el cual certezas y abismos se conjugan: la producción de sentido, de sentido social, muestra que los sujetos constructores del mismo, se encuentran lejos de agotar sus posibilidades simbólicas bajo tal o cual moldura socio-cultural.

Con todo, los énfasis temáticos colocados no son azarosos. Nos encontramos pues, con una colonia de origen ruso, fundada por una corriente religiosa llamada “Comunidad Nueva Israel”, movimiento que emerge como escisión de la Iglesia Ortodoxa Rusa y cuyo origen se remonta al Siglo XVIII (PI HUGARTE; VIDART, 1969).

Dicho movimiento religioso llega al Uruguay en el año 1913 y funda, como decíamos, una Colonia (la Colonia San Javier, Dpto. de Río Negro) ese mismo año²⁸. La profundi-

28 Los motivos que llevaron a los integrantes de la Comunidad Nueva Israel a su salida de la Rusia zarista, estaban plenamente relacionados con las persecuciones de índole religiosa y política que venían sufriendo. Sus concepciones eran opuestas tanto a la Iglesia Ortodoxa Rusa como al zarismo imperante. La corriente religiosa Nueva Israel tuvo su mayor difusión en el Cáucaso, entre los ríos Don y Kubar, en Krasnodar. Siguiendo las indagaciones de Vidart y Pi Hugarte (VIDART; PI HUGARTE, 1969, p.45), la situación de Nueva Israel bajo el Imperio zarista pasó por varias etapas a inicios del Siglo XX. Las diferentes revueltas que albergó el período revolucionario de 1905 a 1907, la frustrada Guerra de Manchuria, obligaron al régimen zarista a liberalizar diversas áreas, entre ellas la religiosa. La pluralidad religiosa rusa posee una larga historia, marcada también por continuas persecuciones

dad temporal exige justamente que pensemos la temporalidad como uno de los ejes para situarnos antropológicamente en la construcción de una identidad específica, que posee una larga tradición, y que construye su continuidad identitaria creando y recreando un estilo de hacer el tiempo, alimentado por una memoria colectiva y social conflictiva, fragmentada y recreada en la pluralidad de las narrativas que los habitantes de la Colonia San Javier construyen.

El segundo recorrido de este trabajo, de índole más teórico, se encuentra en relación con un conjunto de articulaciones pasibles de ser establecidas bajo el eje religión y memoria.

Surge de esta manera la necesidad de indagar en el concepto de tradición, –y sin olvidar la tan cuestionada “tradición inventada” de Hobsbawm (HOBSBAWN; RANGER, 1983)-, intentar trascender la mera arbitrariedad cultural (perspectiva aunada a la benjaminiana crítica a la “teoría burguesa de la arbitrariedad del signo”) para de este modo ahondar en la gestación de tradiciones que hacen sentido para sus eternos recreadores, considerando el lugar de lo religioso y la creencia en la espacialidad etnográfica de las identidades sanjavierinas.

religiosas por parte de la teocracia zarista. Con todo, ya en 1911 la persecución religiosa recomienza (VIDART; PI HUGARTE, 1969, p.45). También el sueño “de América” ya estaba presente entre los fieles de Nueva Israel. Ese territorio donde todo era posible, inclusive practicar tranquilamente su religión y estilo de vida. Después de varias peripecias llegan, por fin, al Uruguay, “tierra de libertad”, como hasta ahora muchos de ellos repiten. La llegada de los integrantes de Nueva Israel tuvo a varios representantes del gobierno uruguayo como protagonistas, inclusive en el viaje de alguno de ellos al propio Cáucaso. (PI HUGARTE, 1996). En búsqueda de una inmigración blanca y calificada, en procura de una inmigración alternativa a la española e italiana, en la transformación “danesa” del medio rural uruguayo mediante estos contingentes migratorios, se encuentran varias ensoñaciones del primer batllismo. De hecho, el culto a la figura del Presidente uruguayo José Batlle y Ordóñez continúa hasta el día de hoy entre los sanjavierinos.

La Colonia San Javier, colonia originariamente religiosa, ha sido atravesada por profundas transformaciones desde su fundación. Pero esta religión de origen –la Nueva Israel, que hoy parece en proceso de extinción- constituye parte fundamental de la memoria de los sanjavierinos. De esta manera, tradición y memoria mantienen un diálogo permanente.

Este diálogo entre memoria y tradición ha sido particularmente subrayado por Halbwachs (HALBWACHS, 2006) en su categórica afirmación de la hoy tan citada memoria histórica en tanto concepción poco feliz. La memoria que se comparte y experimenta colectivamente resultaría en todos sus aspectos contraria a una memoria histórica, producto esta última del trabajo reificante de los especialistas y señal clara de la desagregación de la memoria social y colectiva.

De esta forma, continuando con el recorrido halbwachiano, la memoria histórica constituiría la cristalización de la pérdida de la tradición. La tradición deviene desde esta perspectiva en ilegible; y el intento de rescatarla por la vía de su historización, mostraría en todo caso la muerte de la misma.

Esta tensión entre tradición, memoria e historia, va a adquirir otro espacio teórico bajo el análisis hermenéutico-antropológico de Ricoeur. Ricoeur (2004) va a colocar las especificidades culturales en plena relación con los diferentes tratamientos que activan una tradición. La distanciamiento y la objetivación histórica no necesariamente ilustran el fin de la tradición.

Dicha distanciamiento puede operar en tanto dispositivo de corrección, desplazamiento, irrupción, destrucción o consolidación de las tradiciones socialmente heredadas, de acuerdo a la dinámica de las especificidades culturales en cuestión.

En la especificidad cultural de la Colonia San Javier, las memorias expresadas en las diversas artes de narrar, hacen que la relación entre tradición y memoria sea colocada en el espacio de la pluralidad. Una pluralidad y polifonía conformada en y desde el conflicto.

Retomando a Bajtín, James Clifford se refiere al género polifónico, recordando que éste tiene la condición fundamental de representar “*sujetos hablantes en un campo discursivo múltiple*” (CLIFFORD, 1995, p.279).

Ahora bien, este campo discursivo múltiple requiere de sujetos que narran y elaboran diferentes lugares del discurso, diferentes énfasis sobre determinados acontecimientos.

Pero el hecho que la tradición reconstruida e reinventada constantemente en San Javier tenga como espacio de fundación la dimensión religiosa, hace que la propia identidad, en tanto tentativa de continuidad, tenga que llamar a lo religioso (y a la religión fundadora) como ámbito constituyente de la misma. Y, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (HERVIEU-LÉGER, 1993), la aceptabilidad de la continuidad entre pasado y presente que conforma la tradición –y su demostración práctica- consiste en que la misma sea capaz de integrar los cambios y representaciones que habitan el presente (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.127).

Surge por lo tanto, la problemática de estudiar una religión que se encuentra en proceso de extinción, casi moribunda, en tanto un

“...dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.119).

En tanto religión fundadora, la corriente religiosa Nueva Israel, creadora de la Colonia San Javier, no puede ser obliterada o privatizada.

El linaje de creyentes- los todavía escasos practicantes de Nueva Israel- invocan una tradición para legitimarse, mostrando una de las tantas posibilidades de organización de la creencia. En esta forma específica de creencia, habitaría lo religioso, en el sentido de “...*désigner comme religieuse cette modalité particulière du croire qui a en propre d'en appeler à l'autorité légitimatrice d'une tradition*” (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.121).

Por otra parte, el linaje de creyentes se puede ampliar, aunque en otra dirección a la referida por la citada socióloga. Sea que entendamos la identidad en tanto fondo virtual como Lévi-Strauss (1981), o bajo su dinámica relacional y contrastiva (BOURDIEU, 1998), lo cierto es que la misma requiere de una legitimidad temporal, que sedimente su continuidad y que haga sentido para los habitantes de la Colonia San Javier en cuestión.

La creencia se puede así desacoplar de una religión específica, habitando de este modo otros núcleos de sentidos (también de creencias) para reconstituir modalidades identitarias.

Así, la memoria no resulta solamente un dispositivo legitimador. Ella es profundamente cuestionadora, dinámica y creativa en las dificultades de establecer lo continuo desde lo discontinuo, y, al mismo tiempo, permanecer fiel a este último. En este sentido, las artes de narrar de los sanjavierinos, descansan en fuertes núcleos de creencias, cuya alteridad interna, recuerda no solamente la polifonía bajtiniana, sino también el hecho que la creencia puede desacoplarse de la religión, y conformar núcleos de sentido que no nece-

sariamente remiten –en un plano de fidelidad- a la religión fundante.

Pasar de una antropología de las religiones a una antropología de lo religioso -o como quiere Hervieu- Léger para el caso de la sociología, pasar de una sociología de las religiones a una sociología de lo religioso (HERVIEU-LÉGER, 1993, p.173) lleva también a evaluar el propio concepto de creencia. Particularmente, cuando la creencia está basada en una tradición específica.

Religión, memoria e identidad narrativa

Para el caso de la Colonia San Javier, el linaje de los creyentes se pluraliza, en la medida que la propia tradición es la que entra en conflicto. Tal vez sea mejor decir que la tradición en San Javier es el conflicto, en un estilo particular de hacer el tiempo. Las configuraciones temporales, la “...refiguración efectiva del tiempo, convertido así en tiempo humano” como poéticamente señala Ricoeur (RICOEUR, 1996, p.901) se encuentran moldeadas por discontinuidades espacio-temporales, que marcan una memoria fragmentaria, constituida a partir justamente de fragmentos dispersos. La memoria, en tanto dimensión temporal de la identidad, mostraría de acuerdo a Ricoeur (RICOEUR, 2004) la dificultosa relación entre la propia constitución identitaria y el trabajo del tiempo.

Esto es, dado que la propia temporalidad está trabajada por multiplicidades, establecer que la identidad continúa idéntica a sí misma a través del tiempo, requiere hacer abstracción de todas las modificaciones que la misma ha sufrido a través de éste.

Diferente de una concepción abstracta de la identidad que se mantiene a través de la reiteración de lo Mismo (idem), la

ipseidad de una comunidad (RICOEUR, 1996, p.998) evoca la idea de identidad narrativa:

“A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida” (RICOEUR, 1996, p.998).

Esta identidad narrativa acepta reelaboraciones varias, en tanto reconfiguraciones del tiempo, y así mismo posee sus límites en lo inenarrable, ya que los sujetos no son dueños de su discurso: *“No se dirá que el elogio de la narración de nuevo ha dado vida solapadamente a la pretensión del sujeto constituyente de dominar el sentido”* (RICOEUR, 1996, p. 1036), así como tampoco la temporalidad se agota en la propia identidad narrativa. La construcción de sentido sería imposible sin un conjunto de tramas relacionales que conforman esa identidad narrativa bajo la relación memoria-olvido. Pero, como recuerda Ricoeur (2004), los abusos de la memoria, son también abusos del olvido. No solamente porque las narrativas implican inevitablemente una selección de acontecimientos que serán narrados sino también que esta selección –por eso se puede postular para el caso de San Javier una memoria polifónica- es conformada según los lugares donde se ubican esos sujetos que narran.

La corriente religiosa Nueva Israel, en tanto religión fundante, ingresa en un conjunto de conflictos más amplios, en la cual la identidad parece dar espacio a la explosión en una multiplicidad identitaria sin fin, aunque las mismas puedan coexistir e imbricarse unas con las otras.

Ficcionalando lugares: mitos, creencias, narrativas

La corriente Nueva Israel posee su propia topografía religiosa. Ya Maurice Halbwachs (2006) hacía referencia a la importancia de los lugares de la memoria. La memoria requiere así de imágenes espaciales, de geografías y de topos.

Al hacer referencia al caso específico de la memoria religiosa, Halbwachs hace alusión a esa necesaria geografía y topografía religiosa para la afirmación de la misma.

“Qualquer religião tem também sua história, ou melhor, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não pensássemos no lugar, que, em geral não conhecemos porque vimos, mas porque sabemos que existe, que poderíamos vê-lo e que, de qualquer maneira, testemunhas garantem sua existência. Por isso existe uma geografia ou topografia religiosa” (HALBWACHS, 2006, p. 186).

Pero, ¿qué sucede cuando esos ámbitos espacio-temporales deben confrontarse con procesos de fragmentación? ¿Qué ocurre cuando la huella documentaria es al mismo tiempo considerada, pero compite con otras? ¿Cuáles son las consecuencias de la pérdida (relativa) de la huella?

Si tal vez esa memoria religiosa tiene como base una geografía o topografía religiosa imaginaria –imaginaria no porque necesariamente los lugares no existan y sí porque son evocados imaginariamente- en el caso de la Colonia San Javier nos deparamos con una topografía trabajada por la

discontinuidad y la continuidad. La identidad en tanto ipseidad es elaborada en ese doble juego.

Tenemos pues, una topografía religiosa presente en la propia Colonia San Javier: "La Sabraña" es el templo central de Nueva Israel. Y es también el archivo: las fotos de los fundadores, de las primeras familias que habitaron en San Javier, los libros escritos con los cánticos religiosos, el canon religioso inscripto en antiguas publicaciones.

También las narrativas de los sanjavierinos evocan "La Sabraña", evocan a la Nueva Israel. Las calles que llevan el nombre del máximo dirigente de Nueva Israel (Basilio Lubkov), los emblemas presentes en las mismas, recordándolo y homenajeándolo, hablan de esa topografía religiosa evidentemente visible en San Javier. Pero esa topografía inevitable, es también evaluada una y otra vez, idolatrada o rechazada.

Los procesos de fragmentación espacio-temporales, han sido una constante en la temporalidad sanjavierina. Incluso la fundación de la Colonia, responde a una primera instancia de fragmentación: el viaje, la llegada de este grupo de inmigrantes, la instalación en otro país.

Ese recorrido, ese viaje, construye una primera fragmentación: esa Rusia mítica, el lugar de partida, la historia de Nueva Israel, deberán ser transmitidas por la narración, remitiéndose a una tradición cuyo sentido pleno se encuentra en la propia práctica religiosa.

Mas esa colonia religiosa, cuyo sentido estaba basado en aquel ethos religioso ruso de construir "*el Reino de Dios en la Tierra*" (DESROCHE, 1985), rápidamente comienza a sufrir un doble proceso de fragmentación interna y externa. Las disidencias religiosas comienzan a emerger rápidamente, llevando a la construcción de una multiplicidad de narrativas que anidan en el conflicto que podría-

mos llamar de los orígenes. Estas narrativas múltiples son complejas: creencias y versiones se mezclan. La figura de Basilio Lubkov –líder religioso de Nueva Israel- cristalizan esa conflictividad. Para unos casi un santo, para otros, un ladrón y manipulador, Basilio Lubkov ingresa como uno de los semantemas principales de las construcciones míticas sanjavierinas. Un lugar y un dador de sentido. Pero no un semantema en tanto locus semiotizable, sino como dador de la “...significación global que un sujeto individual o colectivo puede dar a su praxis, su discurso o su situación” (CERTEAU, 2006, p.192). La conflictividad interna, se expresó en la voluntad de muchos colonos de abandonar “el estilo comunitario” de producción que caracterizaba la Colonia, para intentar organizarse económicamente de forma autónoma, fuera de la tutela de Lubkov y sus “apóstoles” (figuras fundamentales en la estructura organizativa de esta corriente religiosa).

En tanto construcción del “Reino de Dios en la Tierra”, la regulación económica de la Colonia ingresaba en el terreno pleno de la práctica religiosa de Nueva Israel. En esta forma peculiar de “comunismo religioso”, no existía el dinero, la propiedad privada de la tierra y de los productos elaborados por los colonos. La mediación entre el mundo de la Colonia y el mundo “de afuera” era llevada adelante por las autoridades religiosas.

Las sospechas sobre los manejos dudosos de dinero y sobre las cuentas de la Colonia, monopolizadas por los líderes religiosos; las prácticas supuestamente abusivas que Lubkov llevó adelante sobre parte de los colonos –dando lugar también a algunos supuestos “escándalos sexuales” que lo tuvieron como figura central- hicieron que el propio conflicto fuese constructor de sentido. Por otra parte, las relaciones que los grupos de colonos disidentes comenzaron a tener

directamente con las autoridades nacionales, el ingreso de instituciones estatales (sean en tanto gestualidad educativa y nacionalizante, como la escuela pública, sean en su carácter fiscalizador sobre los rendimientos y la contabilidad económica de la Colonia), colaboraron a que la elaboración de nuevas síntesis espacio-temporales surgidas aquí en Uruguay, cargaran no solamente con la fragmentación primera –la salida de Rusia, y la llegada e instalación en un país inicialmente desconocido- sino también con aquellas nacidas de un conflicto ya instalado.

La comunidad dejaba de ser tal, y la corriente Nueva Israel comenzaba a decaer en tanto núcleo central productora de sentido y de prácticas. La topografía de creencias se iba a aglutinar en otras dimensiones institucionales y Basilio Lubkov se transformaba –por lo menos en parte- en un sujeto des-divinizado.

Otras fragmentaciones

En relación a los procesos que podríamos llamar de “externos” –aunque no lo sean ya que fueron fuertes constructores de sentido y creencias para los habitantes de la Colonia San Javier- tenemos los acontecimientos que se iban dando en la propia Rusia. El impacto de la Revolución de Octubre sobre San Javier fue en extremo importante, manifestado en fervorosos alineamientos a favor o en contra de la misma.

Surgían pues otros núcleos de creencias que competían y que en parte también se apoyaban en la religión fundante.

Hervieu-Léger afirma que

“..être religieux, en modernité ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré. Ce remaniement

fundamental du rapport à la tradition qui caractérise le croire religieux moderne ouvre, de façon en principe illimitée, les possibilités d'invention, de bricolage et de manipulation des dispositifs du sens susceptible de faire tradition". (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 245).

Estos dispositivos de construir tradición estuvieron –y están- presentes en San Javier, tal vez porque tempranamente (y traumáticamente) sufrieron la situación que caracteriza la modernidad religiosa: el reino de la pluralidad. No se trató pues de una pluralidad compartimentada y sí de los entrelazamientos que habilitaron esa invención, ese bricolage. Y de una pluralidad surgida de y por el conflicto.

A los conflictos entre los así llamados “lubkovistas” y “anti-lubkovistas”, se sumaron los ya citados alineamientos en pro y contra la Revolución del '17.

Al mismo tiempo, Basilio Lubkov, parte de la dirigencia de Nueva Israel y 260 habitantes de la Colonia (SAPIELKIN, 2003) deciden volver a la Rusia soviética.

Parten en el año 1926, constituyendo una otra –y profunda- fragmentación espacio- temporal. Una parte de los que todavía seguían siendo fieles de Nueva Israel quedó en Uruguay. La otra, con el máximo líder religioso, decide volver a su patria de origen, con un destino trágico para algunos de ellos.

Los dirigentes de Nueva Israel sufren la persecución del estalinismo, y las comunicaciones con los integrantes de esta religión que quedan en San Javier, disminuyen casi llegando a la clandestinidad.

Por otra parte, otros núcleos de creencias comienzan a exigir su propia topografía.

Considerando que toda actividad humana constituye y apela a la creencia (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 147), las

propias creencias derivadas de la Revolución de Octubre, iban a generar diferentes dimensiones institucionales. Así, surge el Instituto Máximo Gorki –nombre que hace referencia a uno de los intelectuales claramente vinculados a la Revolución Rusa- y el Club Juventud Unida (fundado con anterioridad) que por veces, ejemplificaron adhesiones favorables o contrarias a la Revolución (PI HUGARTE,1996).

Más y más fragmentaciones

De esta manera, las narrativas en San Javier circulan por diferentes dimensiones institucionales, confrontando –también mezclando- diferentes núcleos de creencias.

Las variadas identidades narrativas pueden retomar tradiciones, reinventarlas, mezclarlas: un conjunto de núcleos de creencias que van a definir, apelando a varios sentidos, “lo que es ser ruso”. Pero ese “ser ruso” debe recorrer varios niveles de ficcionalidad. El mirar cronotópico (BAJTÍN, 1999,2002; CLIFFORD, 1995,1999) exige de la ficcionalidad: colocar detalles históricos (y narrarlos) supone la construcción de escenas espacio-temporales.

Y cuando nos deparamos con narrativas en conflicto, que tratan de establecerse como verdad histórica y memoria legítima, los cronotopos pueden construir escenarios varios, así como el mito puede tener varias versiones. Una memoria en plural que debe remitirse a una topografía incompleta.

De esta manera, de cada acontecimiento pueden surgir varias versiones.

La muerte de Lubkov puede ser un buen ejemplo de esta situación: no se conoce el lugar de su muerte (aunque existe una foto que supuestamente ilustra el lugar de Siberia donde viviera sus últimos días).

La fecha y el lugar de su muerte son dudosos.

Dentro de las versiones posibles Lubkov murió de viejo, en una república interior de la URSS donde fuera enviado para sanar de alguna enfermedad. Otras versiones indican que fue fusilado o bien asesinado de alguna forma. Incluso hay versiones que la Nueva Israel nunca fue perseguida en la URSS, en tanto que otros hablan de su virtual desaparición bajo el estalinismo.

También las escenificaciones de la URSS: una segunda (o primera) patria, una patria rechazada, un espacio geográfico cuyas relaciones se mezclan con el miedo. Por veces, miedo al régimen de la ex-URSS, por veces, miedo a ser clasificado como comunista por las autoridades locales (con consecuencias trágicas, en el período de la última dictadura militar uruguaya). Por último la “Gran Rusia” la “Madre Rusia”, que atraviesa todas las narrativas.

Memorias que coexisten “se contaminan”, y que adquieren en los sujetos que las narran toda la expresión de la conflictividad. Porque el arte de narrar en San Javier es el arte de narrar el conflicto.

Creencias

Las creencias van a tener su lugar como productoras de sentido en la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (HERVIEU-LÉGER, 1993, pp. 105-106). Y la religión fundante va a ingresar a ese campo de creencias, muchas de ellas cargadas de una fuerte emotividad religiosa.

La memoria en ese campo ampliado de creencias, será el hilo, el frágil hilo, por la cual la aparente fragmentación ilimitada tendrá su sustentación y también su límite.

Sustentación en el sentido de trabajar y ser producida en esa fragmentación, y límite en tanto pasaje de esa multipli-

cidad a la unidad (lo cual no quiere decir homogeneidad) de la identidad de los sanjavierinos.

Pero al final, ¿qué era Nueva Israel?

En este estudio, que trata de establecer las diferentes relaciones que se pueden construir entre religión y memoria, el propio núcleo religioso parece, por momentos, estar poblado de olvidos. “La Sabraña” está allí, como si fuera un museo de una religión en extinción. Las posibilidades de actualizar una tradición religiosa se pierden y se encuentran en un conjunto de dimensiones superpuestas, en la cuales, lo propiamente religioso, la memoria religiosa, es subsumida a las memorias fundantes.

Los pocos practicantes de Nueva Israel parecen estar fascinados por sus creencias, en un estilo casi patrimonial. Pero este patrimonio es también una caja de sorpresas. Si los seguidores de Nueva Israel reclaman ser los herederos de una tradición religiosa, la misma es pues fragmentaria –como todo en San Javier- y el propio linaje religioso es también colocado en cuestión. El problema del conocimiento sobre la propia Nueva Israel, muestra también el arte de trabajar en términos de fragmentos. Evocar esta religión en agonía es también, en cierta forma, inventarla. Las narrativas de los integrantes que todavía pertenecen a la Nueva Israel, o que han abandonado La Sabraña por diferentes motivos, pero que continúan creyendo en la religión que hizo posible la fundación de la Colonia, tratan de aumentar su saber en relación a la propia religión mediante los estudios de diferentes investigadores y especialistas.

Por lo menos resulta el caso de aquellos seguidores que intentan demostrar con mayor énfasis su relación con el linaje de creyentes “de los orígenes de San Javier”, y que se

constituyen en presentadores “públicos” de esta religión frente a las autoridades del cuerpo diplomático ruso –cuando éstos visitan San Javier- o en relación a los investigadores, curiosos y turistas que persiguen con afán una suerte de “Uruguay multicultural”.

La pregunta que intitula este ítem. “¿Qué era Nueva Israel?” fue realizada por quien escribe este trabajo innumerales veces. Pero, ¿por qué al final?

Porque justamente, las variadas respuestas siempre venían acompañadas por un inicio épico, en el cual la dimensión religiosa no podía ser abstraída del conjunto heroico de persecuciones, resistencias, la llegada al Uruguay, la figura de Basilio Lubkov, el regreso a Rusia. Todo enmarcado en conflictos y más conflictos. Cada vez que indagaba e intentaba profundizar acerca de Nueva Israel, las narrativas tenían que recapitular el tiempo, volver a las fuentes, recordar una y otra vez prácticas religiosas que ya no existían o estaban cerca de desaparecer.

En uno de los encuentros etnográficos con M.V.G.²⁹ –vinculado directamente al linaje religioso en cuestión- él habla de las fiestas en “La Sabraña”:

“Y cuando hay fiesta, vamos todos... No vamos todos los domingos.... Toda esa gente que iba a la Sabraña a la pos-tre fallecía y los familiares traían la foto y la dejaban allá. Cada vez había casamiento, y lo bien que hablaban en los casamientos...”

Tal vez a usted ya le contaron que se abusaba de las mu-jeres... Eso es bruta mentira. La gente se podía divorciar.

Mi abuelo los casaba también, hizo varios casamientos y les decía cómo comportarse...”

29 De aquí en adelante, cuando sea necesario, utilizaremos iniciales en vez de nombres para proteger la identidad de los sujetos investigados.

M. V. G. posee un cuaderno con escritos de Andrés Poiarkov , el último sucesor nominado por Basilio Lubkov antes de su partida. Me muestra el cuaderno con cierto aire de desconfianza y dice:

“Aquí está todo explicado lo de nuestra religión...Lo escribió Don Andrés Poiarkov...Está en ruso...Lo leo, yo no entiendo mucho porque me olvidé...pero acá está todo.”

Pero, ¿qué es ese todo? “La Sabraña” cuenta con una biblioteca con innumerables documentos y también fotografías. Los documentos son guardados –y no fácilmente compartidos- por N.L., quien por cierto es la responsable de “La Sabraña”, y quien tiene en su poder la llave del lugar. De Lubkov a N.L. , ¿qué fue lo que pasó?

En “La Sabraña” eran frecuentes las reuniones los miércoles y los domingos, comenta N.L. Ella me da algunos artículos publicados por la hija de Andrés Poiarkov para que yo tenga un mejor conocimiento de Nueva Israel y de San Javier y habla del fin de la religión.

Según N.L. , Andrés Poiarkov ya suponía el fin de Nueva Israel y señala:

“No somos guías espirituales. Esos guías espirituales de la religión, no se enseña en la Facultad...Y mismo nosotros los que vamos, aprendimos con la familia. No había centros especiales. Poiarkov en una carta preveía el final de esta religión. Porque esta religión juntaba lo material y lo espiritual, tiene que ser nivelado. Porque si te dedicás solamente a lo material, vas abandonando la otra parte”.

Siguiendo las artes de la memoria de N.L., Andrés Poiarkov había anunciado el fin de Nueva Israel confrontada con

las exigencias de este mundo materialista. El pesimismo del sucesor de Basilio Lubkov es aceptado por N.L. como un destino prácticamente inevitable de su religión. Así, la caída de la participación de los sanjavierinos en las festividades de “La Sabraña” es vivida por los propios (y pocos) integrantes de Nueva Israel como parte de ese fin. Una muerte anunciada, sin ningún reavivamiento ni preocupación por aumentar el número de fieles.

Un cierto linaje

M.V.G trata de reconstruir los liderazgos religiosos de La Sabraña después de Lubkov:

“Primero estuvo Lubkov, después Poiarkov, después Gayvoronski y después siguió Sinchenko.

Estaba Sabelín que era el secretario de él. Krausov... Gayvoronski... Poiarkov. Nos terminamos nosotros porque somos todos mortales. Se va a terminar con nosotros. Va a quedar para la historia. Ya vemos que la gente no quiere. Se dedica más a la política que a La Sabraña. Y como ahí no se habla de política. Puede ser que nos equivoquemos pero difícil. Muchas veces hablamos, nos terminamos, se termina, qué le vas a hacer, quedan los recuerdos... Se llevaron toda la historia, es una lástima.”

M.G.V. agrega que todos estos líderes eran personas muy bien preparadas y no campesinos ignorantes como dicen por ahí. También N.L. hace referencia a algunos trabajos periodísticos que afirman que ellos son ignorantes y, por lo tanto, ignorantes de su religión.

La temática de la ignorancia surge una y otra vez en mis conversaciones con los sanjavierinos, sean ellos integrantes

o no de Nueva Israel. Ponen como ejemplo de su sabiduría –en contraposición a la acusación de ignorancia- el galpón de piedra, hoy estudiado por la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República; las construcciones que dan testimonio del procesamiento de harina de trigo y aceite de girasol; las instituciones culturales y, en fin, todo aquello que pueda eventualmente ser de utilidad para ir en contra de la imagen de una pretendida “ignorancia campesina”.

Más allá de reflexionar sobre versiones periodísticas que, por momentos, son ciegas a los saberes de una comunidad singular, me quedo pensando en el tema de la ignorancia en un sentido más amplio. Evidentemente, las deslocalizaciones espacio-temporales sufridas por los integrantes de Nueva Israel y que afectan a los sanjavierinos hasta el día de hoy, dificultan cualquier investigación que procure trabajar en términos de continuidad. La discontinuidad no es aquí solamente un elemento de discusión epistemológica. Se trata de una realidad experimentada y arraigada. De hecho, Lubkov volvió para la URSS, “con lo mejor de la Colonia”, cita común en las narrativas de los sanjavierinos.

“Lo mejor” –entiéndase bien- hace referencia a los liderazgos religiosos-administrativos de confianza de Basilio Lubkov. No se refiere a los mejores moralmente hablando (no, al menos, entre aquellos que eran anti-lubkovistas).

Pero, para los seguidores de Nueva Israel que quedaron aquí, la partida de parte de la comunidad, la salida de su máximo líder religioso, contribuyó a la pérdida de claves fundamentales para la comprensión cabal y la orientación de las prácticas religiosas.

El hecho de que Andrés Poiarkov -quien recibiera el don por parte de Basilio Lubkov- hubiese quedado en el Uruguay, habría sido un elemento que ya anunciaba la decadencia de esta religión. Aunque la figura de Andrés Poiarkov

estuviera claramente dentro de un linaje religioso fuera de discusión, la sacralidad de su figura está plenamente relacionada con el hecho que hubiese sido Basilio Lubkov quien determinara que él sería el guía espiritual de Nueva Israel para esta parte del mundo. El pasaje del don fue llevado a cabo públicamente, delante de los seguidores de Nueva Israel que quedaron en San Javier.

Las opiniones sobre Andrés Poiarkov expresan, en general, mucho respeto hacia su persona. Poiarkov dejó salmos escritos y dirigió La Sabraña hasta la década de los '50. Terminó muriendo de un infarto en Montevideo. La historia de Andrés Poiarkov es muy interesante ya que él no vino al Uruguay con el grupo inicial de fundadores de la Colona San Javier. Esa diferencia es fundamental: los colonos fundadores de San Javier fueron fuertemente interpelados por la Revolución de Octubre. No olvidemos, que parte de estos colonos volvieron a la ya oficialmente denominada URSS pensando que iban a poder desarrollar su religión con total libertad. Pero el recorrido de Andrés Poiarkov es bien diferente. Las narrativas de M.G.V. y N.L. son muy respetuosas de la versión dejada por la hija de Andrés Poiarkov, Valentina Poiarkov de Diéguez. Andrés Poiarkov era un soldado –por cierto, un capitán- del ejército zarista (“un ruso blanco”). Su relación con el gobierno soviético era de franca oposición:

“Cuando empezó la revolución lo sorprende en el servicio militar. Poiarkov vino escapándose. Vino después que Lubkov. Él era de la religión en Rusia. Valentina Poiarkov de Diéguez vino más o menos a los 15 años. Era hija de Poiarkov y vino con otra familia. Eran rusos blancos... Poiarkov y señora se escaparon por la frontera. Valentina salió después y vino legalmente”, señala N. L.

La narrativa de N.L. recoge en parte los artículos y entrevistas que dejó Valentina Poiarkov de Diéguez, hoy ya fallecida. En el año 1989, la hija de Poiarkov fue entrevistada por el historiador Tomás Sansón (SANSÓN, 1989). En esa entrevista, Valentina declara que su padre ya pertenecía en la tierra de los zares a la Comunidad Nueva Israel y que era asesor de Lubkov. Poiarkov y su familia vivían en una Colonia fundada por Lubkov.

La última imagen de Valentina de su padre en Rusia es la siguiente:

“Recuerdo cuando él salió por última vez que lo vi porque ya comenzó la revolución y lógicamente él tuvo que salir del lado donde vivíamos nosotros con mis abuelos. Yo tenía entonces 4 años y lo que recuerdo, el tren en el que partió, entre la nieve como una cinta negra y me lo llevó a mi padre para después de 10 años lo volví a ver en el Uruguay” (SANSÓN, 1989, p.1).

Siendo parte del ejército zarista, las simpatías de Andrés Poiarkov no se volcaban precisamente a favor de los nuevos dirigentes de la Revolución de Octubre.

Evidentemente, esta situación iría a colaborar a la fragmentación interna de los habitantes de San Javier. Lubkov y parte de los colonos, regresaban a la Rusia Soviética.

Al mismo tiempo, el nuevo guía espiritual –Andrés Poiarkov- tenía un alineamiento claro con relación al bando zarista. Los sanjavierinos que apoyaban el proceso revolucionario iban en parte a distanciarse cada vez más de la Nueva Israel.

Según N.L., después de Andrés Poiarkov

“...no había nadie, como ser, Gayvoronski, casaba parejas, les hablaba. El padre de Adela –Gregorio Sinchenko- se encargó de abrir y cerrar. Más o menos después de Gayvoronski, y después del padre de Adela, D. –mi hermana- queda con la llave de La Sabraña. Iban mucho Claudia Nikitin, Juan Litinov y K.. Y K. sacó tantas cosas de ahí...A mi hermana, le pasa la llave L”.

Pero ese “no había nadie” puede relativizarse. Después de Poiarkov, el linaje religioso comienza a problematizarse. Ya no existe una ceremonia pública de pasaje del don.

La des-divinización de los guías espirituales de Nueva Israel es con todo relativizada, ya que Sinchenko o Gayvoronski eran apóstoles. De cualquier forma, N.L. no reconoce en ellos la relevancia de Poiarkov, para no hablar del propio Lubkov.

Aquí se comienza a construir una suerte de derecho de posesión de La Sabraña, cuya legitimidad (relativa) tiene su materialidad en la posesión de la llave del Templo.

La llave permite justamente abrir y cerrar La Sabraña. N.L., guardiana de La Sabraña, no es una guía espiritual para nadie. Apenas toma cuenta de La Sabraña, la abre para hacer las reuniones, o mostrar el interior del Templo al público interesado. También intenta –aunque en un plano de igualdad con los otros- continuar con las ceremonias principales, y particularmente, ser la portavoz autorizada del grupo religioso, principalmente los 27 de julio, fecha del aniversario de la fundación de San Javier, y los 31 de mayo, fecha de la liberación de Basilio Lubkov de su prisión en Siberia –época del zarismo- en el año 1911.

El liderazgo de N.L. es obviamente cuestionado. Ella es una persona conflictiva. C. y N.- dos firmes y viejas integrantes de Nueva Israel- dejaron de asistir a La Sabraña

después de sus declaraciones en relación a la muerte de Vladimir (Valodia o Volodia) Roslik. N.L. no es solamente profundamente anticomunista (en un sentido amplio del término). Ella –como tantos civiles uruguayos, hoy reciclados políticamente- colaboró con la última dictadura uruguaya, por lo menos en algunos capítulos que fueron extremadamente relevantes (y traumáticos) en la constitución de la temporalidad sanjavierina.

Para N.L., los militares nunca incomodaron a los integrantes de La Sabraña:

“Al contrario, con los militares vivimos mejor, protegidos. Cuando me preguntaban sobre los militares, yo digo: acá no molestaron a nadie. Si molestaron a alguien por algo sería”.

N.L. recuerda la militarización de la población y habla de su participación en el cierre del Instituto Máximo Gorki.

El Instituto Máximo Gorki fue cerrado e invadido por el ejército en el año 1980. Los militares quemaron libros, ropas típicas que los rusos utilizaban para sus danzas. Destruyeron casi todo.

“Yo que iba a la UTU (Universidad del Trabajo del Uruguay), nos obligaban a marcar el paso. El Comisario nos militarizaba. Esa gente, que iba de noche a estudiar, y a ciertas horas nos mandaban a marcar el paso. Cuando tomaron el Máximo Gorki, ahí comenzó a funcionar la UTU. Llamaron a una muchacha,...¿cómo era el nombre? y a mí, nos llamaron de la autoridad –la policía creo-, y allí estábamos nosotras, en la cancela esperando. Nosotros éramos de la Comisión de la UTU, y por eso nos llamaron para pedir el local. Estaba el General Hontou y otros”.

A N.L le gustaba esa militarización y sobre todo, marcar el paso. Ella siente también que fue una actividad cívica ejemplar legitimar con su presencia la invasión del Instituto Máximo Gorki por parte de los militares.

Pese a estos acontecimientos, varios sanjavierinos circulaban todavía entre el Instituto Máximo Gorki y La Sabraña. Las declaraciones que N.L. hiciera hace pocos años para la televisión en relación a la muerte de Vladimir Roslik fueron, sin duda, uno de los elementos prácticamente definitivos para arruinar la comunidad de participantes de La Sabraña.

M.V.G., por ejemplo, para quien “el comunismo” y la política en general siempre fueron un freno para el buen desarrollo de la religión Nueva Israel desde los propios orígenes de San Javier, quedó profundamente disgustado por las últimas declaraciones de N.L.

Estas declaraciones han colaborado a profundizar la progresiva deslegitimación de su liderazgo.

Así, M.V.G. señala:

“N.L. es nueva en La Sabraña... Siempre le preguntamos: mostranos fotos de antes. Y ella, mira para otro lado. Lo que pasa que N.L. no hace tanto que está en La Sabraña. Ella habla bien... tiene la llave, pero no sabe nada. Hasta pensé varias veces en reclamar la llave. Después de todo, también soy G. tengo más derecho...”

También Katia Kastarnov es contraria al liderazgo de N.L. Katia critica a N.L.

“Esas mujeres, como M., y otras mujeres dejamos de ir porque la que tiene la llave de La Sabraña es N.L. Y cuando vino el periodista de Montevideo y le preguntó qué opinaba

de Vladimir Roslik, y tuvo el atrevimiento que dentro de “La Sabraña” habló de Roslik dijo que “si lo habían matado, por algo había sido”.

Mientras, N.L. trata de sustentar el derecho de posesión de la llave de La Sabraña. Ahora, N.L. está tratando de recomponer las relaciones con las personas ofendidas por sus declaraciones.

Esta situación es extremadamente compleja. Su actual aislamiento parece preanunciar el fin de su liderazgo. Con todo, reclamar el derecho a la posesión de la llave de La Sabraña resulta también complicado, ya que no existen herederos religiosos legítimos y públicamente legitimados- para dar cuenta de La Sabraña.

Por otra parte, La Sabraña no es apenas un templo religioso. Es también un archivo. Y, en San Javier, hay problemas con los archivos.

El don, el tiempo y la transmisión

El don en la Nueva Israel era –y todavía es, en las narrativas de los seguidores de esta corriente religiosa- la transmisión espiritual.

Indistintamente hacen referencia al don, al poder espiritual y a la transmisión del poder espiritual. Esa transmisión espiritual era llevada a cabo por la figura principal de Nueva Israel –el líder máximo- que designaba su sucesor.

Mokschin, por ejemplo, según las narrativas de los integrantes de Nueva Israel, habría visto las cualidades de Basilio Lubkov, transmitiéndole así el don, así como Basilio Lubkov habría visto en Andrés Poiarkov las características para que la transmisión espiritual tuviese lugar en su figura y continuase el linaje de Nueva Israel.

Es de destacar que la transmisión en uno y otro caso poseen diferencias importantes. Mokschin, remitiéndonos a las narrativas de los integrantes de Nueva Israel vio en Lubkov un predestinado, un iluminado que podría continuar la dura tarea de conducir este grupo religioso. La transmisión era evidentemente masculina y, por lo menos, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov y de Lubkov para Andrés Poiarkov, de carácter público.

Por cierto, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov, tenemos hasta el testimonio silencioso de Maximin Laurentivich, apóstol que habría presenciado la transmisión espiritual de uno para otro, como indica el cartel cerca de la tumba de Laurentivich, colocado por los seguidores de Nueva Israel en la propia Colonia San Javier. La transmisión de Lubkov para Andrés Poiarkov, fue también llevada a cabo públicamente según cuenta N.L. y otros integrantes de Nueva Israel. Sin embargo, las diferencias se vuelven evidentes. Mokschin transmitió efectivamente el don para Basilio Lubkov. Esto significa que el carisma pasa de Mokschin a Lubkov, anunciando así un nuevo tiempo.

El don que recibe Lubkov también en otro tiempo –un tiempo diferido- tendrá que ser pasado a su sucesor. Evoca así una temporalidad diferida propia del don y contra-don, si pensamos la ya citada visión maussiana del don (MAUSS, 1950) desde el perspectivismo deconstructivo (DERRIDA, 1995).

Pero quedémonos mientras tanto con la imagen de esas dos transmisiones. Hay entre una y otra, como decíamos, varios elementos que las diferencian. El don –el carisma- se concentra en una persona y solamente es transmitido para otra (el caso de Mokschin y Lubkov). Ahora bien, en el caso del pasaje del don o carisma de Lubkov a Andrés Poiarkov,

el mismo carisma se duplica porque él ya está en situación de riesgo. Recordemos que, según Weber (WEBER, 1983)

“El carisma conoce solamente determinantes internas y límites propios. El portador del carisma abraza el cometido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión. El éxito decide sobre ello. Si las personas entre las cuales se siente enviado no reconocen su misión, su exigencia se malogra” (WEBER, 1983, p.848).

Lubkov deja la Colonia San Javier en el año 1926 para volver a la URSS.

Las motivaciones ingresan en las múltiples y conflictivas narrativas de los sanjavierinos. Y, por cierto, ellas tienen como telón de fondo –o producen– un conjunto de fragmentaciones que afectan justamente al sujeto carismático: Basilio Lubkov.

Si “... la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza inestable” (WEBER, 1983, p.850), ese carisma debe ser probado en el sentido que los sujetos que dan crédito a la autoridad carismática sean favorecidos (WEBER, 1983, p.850). Esa situación favorable, que marca el acierto en confiar en el carisma, en el sujeto portador del mismo, esa suerte, se encontraría lejos de la fragmentación.

En la transmisión espiritual de Basilio Lubkov a Poiarkov, tenemos una situación crítica y una ambivalencia: el carisma se duplica, ya que por una parte, Basilio Lubkov continúa siendo el portador del mismo y se va con él, y por otra, Andrés Poiarkov queda en San Javier, en Uruguay, siendo él también portador del carisma.

La temporalidad del carisma se pluraliza y, potencialmente, el linaje también. Basilio Lubkov vuelve a la URSS con una parte de sus fieles, y espera encontrarse con aquellos san-

javierinos que todavía lo siguen, quedando éstos de forma temporal en la Colonia.

Nuevamente de acuerdo con Weber, debemos considerar que una de las formas de objetivación del carisma se constituye a través de su transferencia (WEBER, 1983, p.869).

Dicha transferencia no está en relación a una libre elección y sí al reconocimiento:

“Por lo pronto, como se trata del carisma no puede hablarse de una libre “elección” del sucesor, sino sólo de un “reconocimiento” de que existe el carisma en el pretendiente a la sucesión. Consiguientemente, debe guardarse la epifanía de un sucesor que se muestre personalmente cualificado para ello o de un profeta o representante sobre la tierra” (WEBER, 1983, p.858).

En el caso de Lubkov, existe el reconocimiento del sucesor que recae sobre Andrés Poiarkov. Entre tanto, la espera del reencuentro con el grupo de adeptos que viajaría más tarde para la URSS, el hecho de aguardar la llegada de éstos después de haberse instalado en aquel país, impide la transferencia completa de carisma. Lubkov continúa siendo la autoridad carismática, el detentor del don. La temporalidad que exige la sucesión no es continuada de forma clásica, ya que la mera posibilidad del reencuentro disminuye el carisma de Andrés Poiarkov.

La temporalidad del don

La relación entre la temporalidad y el don, constituye por sí misma un elemento fundamental, dado que esa propia temporalidad, ese dar el tiempo, está ligado a una tradición.

Esa tradición es transformada cuando se produce la fragmentación espacial y temporal de la salida de Lubkov de San Javier, el regreso a la URSS y la aceptación de Poiarkov del carisma.

La propia escisión de la Comunidad Nueva Israel habría afectado, habría fragmentado, esta tradición.

El fracaso de Lubkov en la URSS, su muerte aparentemente trágica en ese lugar del mundo, hizo que el linaje religioso de la Nueva Israel comenzase a cambiar radicalmente.

De hecho, Andrés Poiarkov no transmitió el carisma a nadie, y éste quedó esparcido de forma frágil entre algunos apóstoles, perdiendo finalmente todas sus características. Así, las guardianas actuales de La Sabraña –templo principal de la Comunidad Nueva Israel en San Javier- son mujeres y no reclaman para sí nada parecido a una autoridad carismática, así como nadie reconoce ningún carisma en ellas, y menos todavía la capacidad de transmitirlo.

Tal como señala Hervieu-Léger:

“En el origen de toda creencia religiosa existe –como hemos visto- la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (anamnesis) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro” (HERVIEU-LÉGER, 2005, p.204).

Pero la continuidad del linaje de creyentes, para el caso de la Nueva Israel, se encuentra problematizada una vez que la sucesión del carisma finalizó. La temporalidad del don, también. Los integrantes de Nueva Israel pueden ciertamente recordar los orígenes del linaje religioso y traer esas

memorias para el presente. Sus narrativas muestran esas actualizaciones constantemente. Ellas están inscriptas en un linaje religioso que tiene un límite fundamental en la salida de Basilio Lubkov de San Javier. El tiempo posterior a la salida de Lubkov –inclusive la sucesión de Andrés Poiarkov– toma siempre la figura de la decadencia de esta religión.

Una religión que no cree en la continuidad y en el futuro de su propio linaje, pero que, al mismo tiempo, no quiere morir. No hay posibilidad ni autoridad para transmitir el carisma. No va a existir –dicen ellos– transmisión espiritual.

Inclusive diciendo esto y teniendo presente la muerte de su religión, los integrantes de la Nueva Israel continúan reuniéndose y esperan que las nuevas generaciones se interesen en seguir esta tradición. Porque, evidentemente, un linaje religioso no depende solamente de las autoridades religiosas en cuestión. Los integrantes de Nueva Israel reclaman ser parte del linaje religioso de Nueva Israel que dio orígenes a San Javier, y tratan de llevar adelante sus reuniones y continuar con sus creencias.

Tal vez sea una religión en agonía, sin duda, pero al mismo tiempo y en la temporalidad de dar el tiempo, ella es uno de los lugares más importantes de producción de sentido y de memorias en esta Colonia de inmigrantes.

Bibliografía

- ABADIE SORIANO, Roberto; ZARRILLI, Humberto. *Uruguay. Tercer libro de lectura*. Montevideo, Barreiro y Ramos, 1932.
- *Tierra nuestra*. Montevideo: Segundo libro de lectura. Ed. Consejo Nacional de Educación Primaria y Normal, 1931.
- ACHUGAR, Hugo (Comp.) *La fundación por la palabra*. FHCE, Montevideo, 1998.
- ACOSTA, Milton R. *Contribución al estudio de Eshu*. Montevideo: Impresora Cordón, 1999.
- *Contribución al estudio del Batuque. Una religión natural: ni locos, ni raros*. Montevideo: Impresora Cordón, 1996.
- *Contribución al estudio de las religiones afrobrasileñas. El candomblé de Ketu*. Montevideo: Impresora Cordón, 1984.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ARAUJO, Orestes. *Historia de la escuela uruguaya*. Montevideo: El Siglo ilustrado, 1911.

- *Lecturas ejemplares*. Montevideo: Imprenta de El Laurak Bat, 1889.
- BAJTÍN, Mijaíl M. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989
- BARTHES, Roland. *Mitologías*. México D. F.: SXXI, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994.
- BENJAMIN, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid, Akal: 2007.
- *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Tesis de filosofía de la historia. In: *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- *El narrador*. Madrid: Taurus, 1991.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. New York & London: Routledge, 1994. [BHABHA, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.]
- Dissemination: time, narrative and the margind of the modern nation. In: Bhabha, Homi (Eds) *Nation and narration*. New York & London: Routledge, 1990.
- BORGES, Jorge Luis. *Cuentos breves y extraordinarios*. Buenos Aires: Losada, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região.

- In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- Espíritu de estado. Génesis y estructura del campo burocrático. In: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- A ilusão biográfica. In: de MORAES FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1996.
- *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- Espacio social y espacio simbólico. In: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- *A economia das trocas simbólicas*. San Pablo: Perspectivas, 1992.
- BRALICH, Jorge. *Una historia de la educación en Uruguay*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria, 1996.
- *Los textos escolares como instrumento ideológico*. Montevideo: Universidad de la República, 1990.
- BURUTY, Joanildo. “Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica”. Ponencia presentada al VII Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, Padua: Italia, 2000.
- CAETANO, Gerardo; RILLA, José. *Historia contemporánea del Uruguay. De la colonia al MERCOSUR*. Montevideo: CLAEH/Fin de siglo, 1994.

- CAETANO, Gerardo; GEYMONAT, Roger. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus, 1997.
- CAETANO, Gerardo. *La instalación pública de la llamada "Cruz del Papa" y los perfiles de un debate distinto*. Montevideo, OBSUR, 1994.
- Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario. In: ACHUGAR, Hugo; CAETANO, Gerardo (Comps.). *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?* Montevideo, Trilce, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp, 2000.
- *Os diários e suas margens*. Brasília: UNB, 2002.
- CARVALHO DA ROCHA, Ana Luiza; ECKERT, Cornelia. A memória como espaço fantástico. In: GUIGOU, L. Nicolás. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.
- Antropología das formas sensíveis: entre o visível e o invisível: a floração de símbolos. Porto Alegre: *Horizontes antropológicos*, ano 1, n.2, 1995
- CASSIRER, Ernest. *El mito del estado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CATALA de PRINCIVALLE, Emma. *Ejercicios progresivos de lectura, ortología ortografía*. Libro quinto, cuarto año. Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1ra. edición, 1908.
- CATLIN, G. *Les indiens de la Prairie*. Paris : Club des Libraires de France, 1959.
- CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

- *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CLASTRES, Pierre. De la tortura en las sociedades primitivas. *El hombre*. Manantial, Buenos Aires, pp. 26-32, 1986 [Clastres, Pierre. De la Torture dans les sociétés primitives. *L'Homme*, Revue Française d'anthropologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, XIII (3), pp. 114-120, 1973.]
- CLIFFORD, James. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986. Clifford, James y Marcus, George E. (Eds.) *Retóricas de la antropología*. Madrid: Editorial Júcar, 1991.
- CORTEN, André. *Os pobres e o espírito santo*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CRAPANZANO, Vincent. El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas. En: Clifford, James y MARCUS, George E. (Eds.) *Retóricas de la Antropología*. Madrid: Editorial Júcar, 1991.
- CULLER, Jonathan. *Sobre la deconstrucción*. Madrid: Cátedra, 1992.
- DA SILVEIRA, Pablo. Laicidad, esa rareza. Montevideo: *Revista Prisma*, nro.4., UCUDAL, 1995.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1996.

- Tratado de nomadología: la máquina de guerra. In: *Mil Mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- DERRIDA, Jacques. *El tiempo de una tesis*. Barcelona: Ediciones Proyecto, 1997.
- *Dar (el) tiempo. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós, 1995. Derrida, Jacques. *Donner le temps. I. La fausse monnaie*. Paris : Galilée, 1991.
- DESROCHE, Henri. *Sociologia da esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- DURAND, Gilbert. *A fe do sapateiro*. Brasília: Editora da UNB, 1995.
- ECKERT, Cornelia. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2005.
- *Memória e identidade. Ritmos e ressonâncias da duração de uma comunidade de trabalho: mineiros de carvão (La Grand-Combe, França)*. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, IFCH, UFRGS, 1993.
- FERNANDEZ BRAVO, Alvaro. *La invención de la nación*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. In: FOUCAULT, Michel; DELEUZE Gilles. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 1999a.
- *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martin Fontes, 1999b.

- *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Verdad, individuo y poder. In: *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996.
- O sujeito e o poder. In: Paul Rabinow e Hubert Dreyfus. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- El antedipo: una introducción a la vida no fascista. Barcelona: *Revista Archipiélago*, nro.17, 1994.
- *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- GEERTZ, Clifford. *Available Light*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford Univ. Press, 1988.
- GEYMONAT, Roger. El elemento religioso como factor identitario. El caso de los valdenses en Uruguay. In: GEYMONAT, Roger. *Las religiones en el Uruguay*. Montevideo: Ediciones La Gotera, 2004.
- GINGRICH, Andre; OCHS, Elinor; SWEDLUND, Alan. Repertoires of Timekeeping in Anthropology. Chicago: *Current Anthropology*, vol.43, Supplement, August-October 2002.
- GOFFMAN, Erving. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona Paidós, 1991.
- *Frame Análisis*. New York: Harper&Row, 1974.

GONÇALVES DA Silva, Vagner. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

GUIGOU, L. Nicolás. *Religião e produção do outro : mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias russas no Uruguai*. Porto Alegre: Tesis de Doctorado en Antropología Social, Programa de Posgraduación en Antropología Social, UFRGS, Brasil, 2008.

On line: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14948>

— Religião, memoria y mitos: las artes de narrar en la construcción de identidades. In: Romero, Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural*. Montevideo: Dpto. de Antropología Social y Cultural-NORDAN, 2008.

— “Acerca de fronteras, nominaciones y efectos teóricos”. In: BASINI, José; Guigou, L. Nicolás. *Fronteras, diálogos e intervención social en el contexto Pan-amazónico*. Montevideo: Nordan, Universidad de la República, Universidad de Guadalajara, Universidade Federal do Amazonas, 2008.

— Haciendo la memoria: un artista en San Javier y la bisnieta del fundador. In: Guigou, L. Nicolás. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordan, 2007.

— Religião y política en el Uruguay. Porto Alegre: *Civitas*, vol. 6, nro.2., PUC-RS, julio-diciembre, 2006.

— Religião e política no Uruguai. In: Oro, Ari Pedro. *Religião e política no MERCOSUL*. São Paulo: CNPq/PRO-NEX-ATTAR, 2006.

- ¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria? In: ROMERO, Sonia. (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural*, Montevideo: Nordan, 2006.
 - Diseño de la etnografía y etnografía del diseño. Sevilla: *Revista de Antropología Experimental*, número 6, 2006.
 - *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Hermes Criollo, 2005.
 - *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. La Gotera: Montevideo, 2003.
Publicación on line: www.antropologiasocial.org.uy
 - La narrativa de Paul Ricoeur. In: *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Hermes Criollo, 2005.
 - Rehaciendo miradas antropológicas: acerca de prácticas y sujetos. Granada: *Gazeta de Antropología*, n.20, dic.2004.
 - *Por una antropología de la comunicación*. Montevideo: UDELAR, 2004.
- GUIGOU, L. Nicolás; ROVITTO, Yamila. Más allá del bien y del mal: la Iglesia Universal del Reino de Dios en el Uruguay. In: GEYMONAT, Roger. (Comp.) *Las religiones en el Uruguay*. Montevideo: Ed. La Gotera, 2004.
- GUIGOU, L. Nicolás. El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la antropología visual. In: Romero, Sonia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan, 2001.
- HALBWACHS, MAURICE. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

- *La topographie légendaire des Évangiles in Terre Sainte. Étude de mémoire collective.* Paris: PUF, 1941.
- HERVIEU- LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de la memoria.* Barcelona: Herder, 2005.
- *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement.* Paris: Flammarion, 1999.
- Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. In : PATRICK, Michel. *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches.* Paris: Albin Michel, 1997.
- *La religion pour mémoire.* Paris: Éd. du Cerf, 1993.
- HOBSBAWM, E. *Historia del siglo XX.* Buenos Aires: Crítica, 1998.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. *The invention of tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista.* Buenos Aires: FCE, 2005.
- LATOURE, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes.* Paris: La Découverte, 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: 1. lo crudo y lo cocido.* México: SXXI, 1996.
- Introducción a la obra de Marcel Mauss. In: *Sociología y antropología.* Madrid: Tecnos, 1991.
- Conclusiones. In: Lévi-Strauss, Claude. *La identidad.* Barcelona: Pretil, 1981.
- La eficacia simbólica. In: *Antropología estructural.* Barcelona: Paidós, 1987.

- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini, 1985.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: P.U.F, 1950.
- MIRANDA, Julián O. *Lecturas escogidas*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1ra. Edición, 1912.
- MOREY, Miguel. Introducción. La cuestión del método. In: *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996.
- ORO, Ari Pedro; DOS ANJOS, José Carlos; Cunha, Mateus. *A tradição do Bará do Mercado*. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.
- ORO, Ari Pedro; BRANDALISE, Carla. Secularização: considerações históricas e antropológicas. In: GUIGOU, L. Nicolas. *Trayectos antropológicos*. Montevideo: Nordand, 2007.
- ORO, Ari Pedro. Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países. Porto Alegre: *Horizontes Antropológicos*, ano 13, n.27, jan./jun. 2007.
- (Org.) *Religião e política no Cone Sul*. São Paulo: ATTAR, 2006.
- Religião e política no Brasil. In: Oro, Ari Pedro. *Religião e política no MERCOSUL*. São Paulo: CNPq/PRONEX-ATTAR, 2006.
- Religião e política nos países do Cone-Sul. In: Oro, Ari Pedro, STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PI HUGARTE, Renzo (Org.). *Los cultos de posesión en Uruguay*. Montevideo: Banda Oriental, 1998.

- PI HUGARTE, Renzo. *Trasnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguay*. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- “La secta rusa Nova Israiliskaia Obchina”. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR, 1996. Presentado en la RBA, Bahía, 1996.
- *Los indios de Uruguay*. Madrid: Mapfre, 1993.
- RABINOW, Paul. Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología. In: Palti, Elías José (Ed.) *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1998.
- Política da verdade: Paul Rabinow entrevista Michel Foucault. In: Rabinow, Paul. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- *Tiempo y narración. Tomo III*. México D.F.: SXXI, 1996.
- *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México D.F.: SXXI, 1995^a.
- *Tempo e narrativa. Tomo II*. Campinas: Papyrus, 1995b.
- *Tempo e narrativa. Tomo I*. Campinas: Papyrus, 1994.
- *Du texte à l’action, essais d’herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- Lévi-Strauss: respuestas a algunas preguntas. In: *Problemas del estructuralismo*. Córdoba: Ed. Universitaria de Córdoba, 1967.

- SAHLINS, Marshall. *História e cultura. Apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- Esperando a Foucault. México D.F: *Revista Fractal*, volumen 5, ano 4, n. 16, enero-marzo, 2000.
- *Islands of History*. Chicago: University of Chicago, 1985.
- SAID, Edward W. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Editorial Debate, España.
- SANSON, Tomas. *Entrevista a Valentina Poiarkov de Diéguez*. San Javier: Inédito, 1989.
- SAPIELKIN, Nikolai. *Los uruguayos-rusos*. San Javier: 2003.
- SCHULZE, José. *San Javier. Ayer y hoy*. Montevideo: Nuestra Tierra, 1970.
- STRATHERN, Marilyn. Out of context, The Persuasive Fictions of Anthropology. Chicago: *Current Anthropology*, University of Chicago Press, Vol.28, No.3, 1987.
- TAUSSIG, Michael. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- *Xamaismo, colonialismo e homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. London: Routledge, 1993.
- TURNER, Víctor. *A floresta de símbolos*. Niterói, ED UFF, 2005.
- *The Anthropology of performance*. New York: PAJ, 1987.

- *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.
- VASQUEZ Acevedo, A. *Serie graduada de libros de lectura. Libro tercero de lectura*. Galli y Cía, tercera edición, Montevideo, 1888.
- *Serie graduada de libros de lectura. Libro primero de lectura*. Montevideo: Galli y Cía. 1ra. edición 1884, Cuarta edición, 1889^a.
- *Serie graduada de libros de lectura. Libro segundo de lectura*. Montevideo: Galli y Cía., cuarta edición, 1889b.
- VIDART, Daniel; PI HUGARTE, Renzo. *El legado de los inmigrantes. Tomo II*. Montevideo: Nuestra Tierra, 1969.
- VIÑAR, Marcelo. *Fracturas de la memoria*. Montevideo: Trilce, 1995^a.
- La memoria y el porvenir. El impacto del terror político en la mente y la memoria colectiva. In: Rico, Alvaro. *Uruguay cuentas pendientes*. Montevideo: Trilce, 1995b.
- UDAQUIOLA, Luis. *Valodia : la vida del doctor Vladimir Roslik*. Montevideo: Banda Oriental, 1996.
- VOROBIEFF, Alexandre. *Identidade e memória da comunidade russa na cidade de São Paulo*. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Geografia Humana)- Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, Brasil, 2006.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México D.F: FCE, 1983.
- *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pionera, 1967.

ZIZEK, Slavoj. *Mirando al sesgo*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

La publicación de este libro fue realizada con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República, Uruguay.

