

Universidad de Deusto
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Doctorado en Sociología

**URUGUAY: LA CONSTRUCCIÓN
COLECTIVA DE UNA IDENTIDAD**

Director de tesis: Demetrio Velasco Criado

Carolina González Laurino

1998

Bilbao

A Tony y Sofia

Agradecimientos:

Quisiera expresar mi agradecimiento a la Cátedra UNESCO de Formación de Recursos Humanos para América Latina, a la Secretaría General de Acción Exterior del Gobierno Vasco y al Instituto de Cooperación Iberoamericana de la Agencia Española de Cooperación Internacional, que financiaron este proyecto de tesis doctoral. Agradezco la disponibilidad y atención dispensadas por José María Etxeverría, responsable del proyecto en la Universidad de Deusto, y a Juan Carlos Duque que ha sido capaz de humanizar una larga relación institucional.

A lo largo de estos años he recibido invalores aportes académicos y personales, tanto en Uruguay como en el País Vasco. En primer lugar, deseo expresar mi reconocimiento al profesor Demetrio Velasco, director del trabajo e inestimable guía académico durante todo el proceso de elaboración, y al profesor uruguayo Gerardo Caetano, por su calificado asesoramiento en la formulación del proyecto de investigación y en la selección de la bibliografía específica para el estudio del caso uruguayo.

En la Universidad de Deusto, recibí valiosos consejos y comentarios académicos de parte de los profesores Francisco Garmendia, José Ignacio Ruiz Olabuénaga, Javier Elzo y el estímulo de Jon Leonardo, que fue mi tutor durante el programa de doctorado.

Agradezco también los sugerentes cuestionamientos de Ricardo de la Encina al borrador de primera parte de la tesis.

Para la investigación de la formación nacional en Uruguay, conté con el valioso aporte intelectual de los profesores Hugo Achugar y Alberto Methol Ferré.

En Montevideo, encontré siempre una casa amiga en el Observatorio del Sur, que estuvo presente, de diversas maneras, en todas las etapas del proceso de elaboración del trabajo.

Néstor Da Costa, Mariela Morán, Ignacio Zuasnabar y Francisca Sanguinetti, han sido auxiliares inestimables en la tarea colectiva de la recolección bibliográfica en la que también participaron: Inés Rodríguez, Coni, Teresita Reyes y Silvia Sosa.

Más allá de las colaboraciones estrictamente académicas, deseo expresar mi eterna gratitud a la familia Setién, que fue, en más de un sentido, mi propia familia en el País Vasco; a Paul Ortega, un vasco universal y uruguayo; y a las secretarías del Decanato de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Deusto Gregori y Alazne, por su entrega y generosidad. Entre las personas que apoyaron y alentaron este esfuerzo, mi madre, Berta Laurino, merece un reconocimiento especial.

Índice

Introducción	13

PRIMERA PARTE:

La construcción política de la nación moderna

Capítulo 1:

La construcción social de la identidad	31
1. La construcción ajena de la propia individualidad	31
2. Una apropiación significativa del hecho histórico	39
3. La resignificación del espacio	46
4. El grupo autóctono como modelo para la eternidad	49
5. La interpretación narrativa de la realidad	53

Capítulo 2:

La nación como forma de adhesión	57
1. Pertenencia y ser social	57
2. La regulación normativa en la estructura de significación comunitaria	64
3. El problema de la identidad en la modernidad	71
4. La identidad como búsqueda y como autocrítica	72
5. La nación: un espacio íntimo	73
6. La nación: ¿una formación comunitaria o asociativa?	82
7. La forma real-ideal del conocimiento social.	91

Capítulo 3:

El uso público de la Historia como estrategia estatal de la construcción nacional	93
1. La creación estatal de la nación	93
2. Olvidar para construir el pasado nacional	97
3. La ciencia histórica y la crítica de su empleo político como factor de integración social	99
4. La búsqueda del sentido de la historia	103
5. La invención de la tradición en la nación moderna	111
6. La narración mítica	120

Capítulo 4:

Etnicidad: una fundamentación <i>natural</i> de la comunidad política	125
1. El uso de la ambigüedad conceptual como estrategia política	125
2. Unidad y diversidad: una definición étnica	130
3. Nacionalismos contruidos sobre cimientos étnicos	140

Capítulo 5:

Intentando definir la nación	153
1. En torno a las definiciones primordialistas y constructivistas del fenómeno nacional	153
2. Pero en definitiva, ¿qué es la nación?	159
3. La nación: una referencia moderna y secular	160
4. Definir la nación: una demanda insatisfecha	164

En síntesis

175

SEGUNDA PARTE:**La construcción nacional del Uruguay moderno en el último cuarto del siglo diecinueve****Capítulo 6:****La difícil articulación social desde la fragmentación****del espacio público** 185

1. La construcción del Estado uruguayo 186

2. Modernización capitalista y construcción nacional 204

Capítulo 7:**La construcción moderna de la nación uruguaya** 217

1. Insuficiencia fundacional y problematización de la identidad nacional 217

1.1. El problema del origen o la vivencia del origen como problema 220

1.2. Frontera: condicionamiento y posibilidad 243

1.3. La viabilidad cuestionada 247

1.4. Inmigrantes: del rechazo a la integración social 248

2. Una construcción nacional permanentemente desafiada 253

3. La construcción nacional de la generación del 78: referencias
tradicionales y modernas 258

Capítulo 8:

La primera lectura nacional del pasado uruguayo	273
1. Francisco Bauzá y la fundación de la historia nacional	277
2. El primer relato de los orígenes: esencialismo y predestinación	243
3. El padre de la patria: una construcción polémica	307
4. La reivindicación artiguista de Carlos María Ramírez frente a Francisco Berra	308
5. Artigas: el retrato nacional	326

Anexo al Capítulo 8:

Una interpretación historiográfica contemporánea sobre el movimiento artiguista	333

Capítulo 9:

La historia en la novela: la narración de los orígenes en la trilogía histórica de Eduardo Acevedo Díaz	341
1. Ismael: la imagen de la orientalidad	341
2. Luis María Berón y el espejo patricio y civilizado de la lucha por la independencia. La mirada condescendiente de la barbarie	350
2.1. La Cisplatina: un ataque a la sociabilidad primitiva	354
2.2. La tierra: anhelo de los humildes	359
2.3. Consciente heroicidad	361
2.4. La formación étnica primitiva	365
2.5. Los matreros: la vida errante en tiempos revolucionarios	376

2.6. La etnicidad como fuente de nacionalidad	385
3. <i>Un Grito de Gloria</i>	393
3.1. El diseño de la estrategia	396
3.2. Treinta y Tres Orientales	403
3.3. Los realistas montevidianos y la independencia	412
3.4. Justificando el acta de anexión a las Provincias Unidas	420
4. " <i>El dique al torrente</i> "; las dificultades de la institucionalización en la nueva república	423

Capítulo 10:

La construcción de una leyenda: Juan Manuel Blanes y Juan Zorrilla de San Martín	431
1. El desembarco de los <i>Treinta y Tres Orientales</i> : la representación de la patria	431
2. La leyenda de la patria	438
3. La historia novelada de los <i>Treinta y Tres Orientales</i>	451
4. El desembarco de la Agraciada en la historia escolar	454
5. La percepción lúcida de un participante: Francisco Bauzá	456

Anexo al Capítulo 10:

Crónica de la rebelión de 1825 en la historiografía contemporánea	461

Capítulo 11:

Tradición y modernidad: la vivencia no conflictiva de la tensión	467
1. Nuevos actores en un nuevo escenario	467

2. La sociedad uruguaya en la década del setenta	469
3. Otra idea de la nación. Una referencia moderna y secular	476
4. La perspectiva varelana: ¿entre la orientalidad y la uruguayidad?	496
5. Uruguay: un proyecto inviable. La predicción científica de Ángel Floro Costa	498
6. Tradición y modernidad en la metáfora <i>oriental</i> de la nación	514

Capítulo 12:

La orientalidad: vivencia tradicionalizada de un proyecto moderno	517
1. La experiencia de construir una nación	517
1.1. El origen del Estado uruguayo	521
1.2. La producción moderna de un discurso tradicional	525
1.3. El sustento ideológico de la uruguayidad	529
1.4. La deconstrucción de la Suiza de América	533
1.5. Los nuevos sentidos de la retrospectiva	536
2. La especificidad de la construcción nacional uruguaya en el siglo diecinueve	539
3. La reconstrucción del fundamento esencialista del relato de los orígenes	541

Epílogo	545

Bibliografía	553

Introducción

Tal vez sea la nación la forma moderna de la identidad colectiva que siga suscitando más adhesiones, pasiones y desencuentros en esta tardía modernidad –o posmodernidad, como algunos han decidido llamar al fenómeno de explosión de la globalidad, que se ha venido generando en este último cuarto del siglo veinte–, en un momento especialmente crítico para las fórmulas sociales que han sintetizado las adhesiones del sujeto moderno.

El magnetismo social del fenómeno del nacionalismo no deja de atraer a las ciencias sociales, cada vez más interesadas en aprehender la racionalidad típica de la ocurrencia de un hecho que había escapado completamente a sus predicciones.

Lejos se está aún del consenso teórico en el tratamiento de este tema de candente actualidad –para usar una expresión típicamente periodística–, y resulta difícil tomar la distancia del desapasionamiento para llegar a la intersubjetividad del acuerdo.

Aunque puede reconocerse una multiplicidad de planteos y perspectivas en el análisis del tema de la nación, es posible señalar dos orientaciones fundamentales en el enfoque que, de todos modos, no es conveniente tratar de manera uniforme. Recogiendo una tradición filosófica comunitarista neoaristotélica, los estudios que se sustentan en el paradigma *primordialista*, consideran a la nación como dato objetivo de la realidad social, que define un colectivo en función de un conjunto de elementos *observables* de tipo étnico, lingüístico, religioso, o cultural, al que se suma invariablemente una conciencia de

la diferenciación –reconocida como elemento subjetivo en los estudios sociales–, que conduce a la acción política del movimiento nacionalista. El Estado moderno aparece, en este tipo de explicaciones, como un producto *natural*, que otorga concreción a la capacidad política de la autodeterminación nacional de la comunidad etnocultural. El modelo *constructivista* del análisis del nacionalismo, por otra parte, reconoce una tradición neohegeliana y contractualista y considera a la nación como el producto de un proceso histórico de construcción colectiva, a través del cual se estructura la legitimación social del Estado moderno como mecanismo institucional de administración del poder político.¹

Analizando la nación como una construcción ideológica de carácter político, este trabajo busca desentrañar los supuestos ideológicos sobre los que se apoya la representación social de la nacionalidad uruguaya, que logra su primera definición política en el último cuarto del siglo diecinueve, cincuenta años después de la fundación del Estado. Con la modernización de sus estructuras productivas, cristaliza la organización moderna del Estado centralizado y se construye un discurso nacional de legitimación. Se define, así, un espacio social en el que los individuos se identifican como miembros y se refieren a sí mismos en la primera persona del plural.

¹ Cfr. Ramón Maiz, "¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos", en *Revista Internacional de Filosofía política*, 3, R.I.F.P., Madrid, mayo 1994, p. 102-121. Acerca de la tradición filosófica que sustenta ambos paradigmas Cfr. Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

El texto está estructurado en dos grandes partes. Recuperando algunos de los debates contemporáneos en torno a la capacidad integradora de la comunidad política moderna, se proponen un conjunto de reflexiones conceptuales que pretenden servir de referencia instrumental en el análisis de la construcción discursiva de la primera imagen social de la nacionalidad uruguaya. Si la idea moderna de nación remite inequívocamente a la sociología política –y en este sentido sugiere un abordaje sistemático del acervo clásico del pensamiento occidental, con incluíbles alusiones a la filosofía aristotélica o hegeliana–, las demandas explicativas del presente señalan nuevos rumbos y encuentros disciplinares, en la búsqueda por comprender las originales formas de adhesión que se generan en un marco institucionalizado y políticamente consolidado, de relaciones sociales. El planteo temático del discurso nacional no puede eludir las implicaciones en los debates contemporáneos entre comunitarismo y liberalismo-procedimental, ni soslayar la controversia sobre el relativismo cultural, o las objeciones al relativismo ético. Resulta complicado evitar el diálogo con la antropología, o escapar a los argumentos que buscan administrar la tensión entre particularismo y universalismo, resignificada por la mundialización de la cultura. A modo de ensayo, esta tematización de la convivencia nacional recurre a los planteos más recientes para entender, desde sus novedosas mutaciones, la construcción social de un marco moderno de relación política.

Frente a las representaciones sociales de la *naturalidad* de la pertenencia nacional, este trabajo busca subrayar el carácter socialmente construido de la nación. La construcción nacional supone: un proceso político, donde se puede

estudiar la nación como fuente de legitimación del Estado moderno; un proceso social, que involucra la participación de grupos sociales con sus intereses específicos dentro de un orden social que se busca garantizar; y un proceso simbólico, que es posible reconstruir a través del análisis de los mecanismos de producción ideal. Esta orientación político-ideológica de la investigación asume importantes renunciaciones a la hora de abordar la dimensión social, cultural y económica del proceso de construcción nacional. Se trata de una selección pautada por la necesidad de definir el objeto de estudio, que no supone la devaluación de otros abordajes que evidentemente ayudarían a complejizar y enriquecer la conceptualización de un fenómeno social difícil de aprehender. No es posible siquiera plantear, en el marco de este trabajo, la lectura económica de la dinámica moderna de la construcción nacional, que podría poner luz sobre la funcionalidad y en la formulación de los dispositivos sociales, culturales y políticos de producción de la identidad colectiva. Tampoco se puede trabajar aquí sobre las consecuencias sociales de la propuesta nacional de integración comunitaria, ni siquiera estudiar los fenómenos culturales que se nacen en el marco de la convivencia integrada. Tan sólo se considera el proceso de configuración política de la nación moderna, como referencia y experiencia de identidad colectiva en el Estado territorial, mediante el reconocimiento de la funcionalidad de los mecanismos sociales de producción ideológica.

El primer capítulo trabaja en la idea de la construcción social de la nación como producto histórico de la modernidad, intentando recuperar los mecanismos de producción simbólica mediante los cuales se sintetiza la composición narrativa del discurso político. En el repaso analítico de los complejos instrumentos de

formación y control social, la nación moderna aparece como una construcción ideológica, cuyo objetivo político se define en torno a la fundamentación simbólica de la configuración burocrático-legal del poder del Estado territorial.

El segundo capítulo intenta recuperar la perspectiva del sujeto para analizar las expresiones sociales de la adhesión política a la idea de nación. Como espacio socialmente integrado, la nación proporciona un marco de referencias, cuya densidad simbólica permite pensar la propia individualidad como experiencia de unidad. Es que la "representación pública" de la idea nacional consigue tal grado de concreción social, política, simbólica y económica, que es capaz de funcionar como eje articulador de la biografía individual. Así, pues, con el proceso de nacionalización del Estado en Occidente, la noción moderna de continuidad temporal que se configura con las historias nacionales, estructura la autocomprensión política de la vida social. La nación pasa a ser una fuente de identificación social desde donde poder construir la imagen de sí mismo. La adhesión pública y compartida a una comunidad política y culturalmente definida, proporciona la fuente de unidad necesaria para poder superar la experiencia individual de la irreparable fragmentación del sujeto moderno.

Con la intención de reconstruir los mecanismos políticos institucionalizados que se ponen en juego en la construcción nacional, el tercer capítulo enfoca el tema de la instrumentalización política del discurso histórico. Respaldadas en la presunción social de su cientificidad, las historias nacionales –generalmente concebidas como narraciones de acontecimientos políticos– son herramientas insustituibles en el proceso de formación comunitaria. El acceso privilegiado al pasado, permite diseñar versiones nacionalistas de la historia que se conciben como

instrumentos eficientes en el proceso de legitimación nacional del poder del Estado. Como complemento de la abstracción que supone la mediación historiográfica, la tradición comunitaria es otra de las estrategias modernas para la reafirmación social de la identidad colectiva.

El capítulo cuatro tematiza la relación social y semántica entre nacionalidad y etnicidad. "La teoría antropológica, hasta el presente —comenta Joan Pujadas—, no ha estado en condiciones de explicar los *procesos de cohesión identitaria y de unidad grupal*, tejidos a través de la discontinuidad histórica, pero sí ha mostrado a través de qué mecanismos un grupo social se reclama heredero y continuador de cualquier grupo históricamente diferenciado".² Aparentemente desvinculadas, estas fórmulas políticas de reivindicación étnica de las particularidades distintivas de un colectivo han estado, desde el siglo diecinueve, relacionadas con el proceso de construcción nacional. La nacionalización de las diferencias étnicas supone una fundamentación esencialista de la comunidad política, que se plantea unas veces como desafío y otras como complemento a las carencias de la legitimación contractualista de la convivencia moderna.

Para concluir, el capítulo quinto plantea una reflexión sobre los presupuestos teóricos de la investigación social sobre el fenómeno de la nación moderna. Se trata de revisar los problemáticos esfuerzos por conceptualizar un fenómeno social moderno, cuya ambigüedad ideológica constitutiva no ha podido

² Joan Josep Pujadas. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Ediciones de la Universidad Complutense, Salamanca, 1993. p. 64. Subrayados en el original.

ser adecuadamente aprehendida debido a la insuficiencia explicativa de las categorías de análisis disponibles en el acervo comunitario de las ciencias sociales.

La primera parte se cierra con una síntesis conceptual que pretende servir de guía hermenéutica para la comprensión de la primera representación nacional de lo uruguayo, que se concibe a sí misma a modo de respaldo etnocultural de una lógica contractualista de construcción estatal que se ratifica en todos sus términos.

Considerando la identidad nacional uruguaya como un proceso abierto de construcción social, permanentemente desafiado y reformulado en función de demandas y urgencias históricas cambiantes, la segunda parte del trabajo se centra en el análisis discursivo de la primera creación política de la nacionalidad.

Plantear la cuestión de la identidad uruguaya, en el marco de un trabajo de tesis doctoral, implica retomar, desde la academia, un debate recurrente en el ambiente intelectual uruguayo. Implica aceptar el desafío de una demanda de abordaje sistemático del tema planteado, como necesidad, en todos los ensayos que se han acercado al problema urgidos por la propuesta siempre atractiva de un seminario, o por la interpelación de la polémica que surge en torno a presencia cuestionadora de un proyecto político como el Mercosur, donde historiadores, politólogos, sociólogos y antropólogos han intentado formular una reflexión que trascienda las obvias implicaciones económicas y jurídicas de la integración regional. Las claves interpretativas de la investigación pueden encontrarse entre las sugerencias polémicas, generadas en la cíclica y perturbadora tematización de la identidad uruguaya. Se trata, pues, de un desafío que retoma un debate y no de una propuesta que parte del vacío

Para situar el análisis en perspectiva histórica, resulta imprescindible recorrer las etapas del "itinerario" de la construcción de la identidad uruguaya, identificando los distintos productos simbólicos que han ido coagulando a lo largo de la historia del país. Al estudiar la construcción social de la identidad nacional uruguaya como proceso histórico, es posible reconocer cuatro momentos especialmente significativos, desde los cuales la experiencia colectiva de la definición, se plantea con particular intensidad. La metáfora historiográfica de un Uruguay que nace antes que los uruguayos, encuadrado en el modelo formalista del constitucionalismo liberal del siglo diecinueve, ha señalado la importancia del momento de la creación del Estado como referencia includible en la búsqueda de la identidad nacional. La idea de la inexistencia de la nación en ese entonces, ha permanecido como preocupación insuperable de todos los esfuerzos historiográficos de construcción nacional.¹ Con el nacimiento del Uruguay moderno, aparece la primera síntesis colectiva de identidad política: la *orientalidad*. La representación letrada de la nacionalidad reúne, entonces, las imágenes de un país tradicional que va siendo desplazado por la locomotora del progreso, y construye la tradición nacional mediante la sublimación de las figuras representativas de una barbarie que pretende negar, en su persistencia marginal e

¹ "Los nacimientos, en todos los planos, deciden. Y bien, a tono con la moda, es forzoso comenzar por el trauma de nacimiento uruguayo. No hay uruguayo que no sepa, en el fondo de su corazón, que el Uruguay nació a la historia como "Estado tapón". Es un fantasma persistente, no eliminable por las empecinadas acrobacias para censurarlo de nuestra vieja historiografía. Es el saber de todos más intensamente reprimido, abismado en el inconsciente, por ser el más perturbador". Alberto Methol Ferré, *Uruguay como problema, en la cuenca del Plata, entre Argentina y Brasil*. Diálogo, Montevideo, 1967, p. 10.

incómoda, a la experiencia de la modernidad. La consolidación económica y la reforma social del Estado en las tres primeras décadas del siglo veinte, condujeron al replanteo del modelo de identidad sobre el que se había inaugurado la primera imagen pública de la nacionalidad. El pequeño país del Cono Sur que se percibía como la "Suiza de América" creó, entonces, un nuevo espejo donde reconocerse como sociedad moderna e "hiperintegrada", moldeada por un Estado social modélico, y construida de espaldas a un continente "bárbaro" al que no reconocía como espacio propio. Fundada en el espejo narcisista de la autocomplacencia histórica, la *uruguayidad* es una propuesta culturalmente integradora, políticamente democrática, estatalmente laica y continentadora de las desigualdades sociales. La crisis de un modelo sustentado en la correlación favorable del contexto económico y político internacional condujo, también, a la crisis de identidad de la imagen pública de lo uruguayo, composición simbólica de una nueva representación colectiva de la nacionalidad, no definida por la intelectualidad uruguaya más que en el reconocimiento de los signos del desencantamiento onettiano del país modelo,⁴ y en la constatación de la desconsoladora *latinoamericanización* del "Uruguay de las vacas gordas".

⁴ Irremediablemente escéptico, Juan Carlos Onetti es la imagen paradigmática de ese Uruguay que se conoce demasiado a sí mismo como para caer en la tentación de la esperanza. "¿Qué se puede hacer en este país? Nada, ni dejarse engañar. Si uno fuera bestia rubia, acaso comprendiera a Hitler. Hay posibilidades de una fe en Alemania; existe un antiguo pasado y un futuro, cualquiera sea. Si uno fuera un voluntarioso imbecil se dejaría ganar sin esfuerzos por la nueva mística germana. ¿Pero aquí? *Detrás de nosotros no hay nada. Un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos*". Juan Carlos Onetti. *El pozo*. Seix Barral, Barcelona, 1982, p. 53. Subrayados nuestros.

En una sociedad que se relaciona intensa y "obsesivamente" con su pasado, las instancias donde se plantea la oficialización de ciertos recuerdos colectivos resultan espacios para la reflexión y la polémica. En el siglo diecinueve se destaca el debate generado en torno a la reivindicación política de la figura histórica de Artigas como héroe nacional pero, sobre todo, la polémica en torno a la significación histórica de las declaraciones del 25 de agosto de 1825 en la Florida, que se desarrolla en el marco de la inauguración del *Monumento a la Independencia*. La significación social del acontecimiento enmarca una polémica que, discutiendo el pasado, cuestiona la viabilidad futura del Uruguay como Estado independiente. La necesidad de festejar oficialmente el Centenario de la independencia nacional genera un nuevo debate –parlamentario aunque con importantes derivaciones periodísticas– que, centrado nuevamente en las actas del 25 de agosto y el problema de la construcción del Estado, replantea nuevamente el relato de los orígenes –sobre todo la representatividad partidaria en la narración oficial de la historia nacional–, aunque, esta vez, la existencia del Estado no sea tema de discusión.

Imagen social de la controversia política, la historia no se genera en el Uruguay del siglo diecinueve como narración consensuada de identidad, aunque resulte evidente la funcionalidad social del relato hegemónico de la historiografía *nacionalista*, que concibe la independencia nacional como la expresión política de

una diferenciación naturalmente predestinada al autogobierno,⁴ cuya expresión política puede rastrearse en los planteos reivindicativos del Montevideo colonial frente a Buenos Aires, en la experiencia autonómica del artiguismo o en la voluntad "independentista" de la *Cruzada Libertadora* de 1825. La postura *disidente*, por su parte, rescata la experiencia de la integración rioplatense del virreinato durante la época colonial y la propuesta federal del artiguismo durante la primera etapa de la revolución, señalando las incongruencias de las actas del 25 de agosto de 1825, y la evidencia de la inmadurez y artificialidad diplomática de la creación argentino-brasileña del Estado uruguayo de 1828.

Aunque la construcción de la identidad nacional se perciba con la fluidez de un proceso discursivo, es posible establecer una secuencia que reconoce cuatro momentos fuertes: la creación del Estado, la modernización, la reforma del Estado, y el fracaso económico del modelo social. Si la *orientalidad* y la *uruguayidad* representan las síntesis culturales más claramente diferenciables y conocidas de la nacionalidad uruguaya, la crisis del "Uruguay feliz" ha generado un nuevo modelo nacional de identidad que se reconoce, entre la nostalgia y el escepticismo, como "el país gris". La disidencia y la crítica resultan expresiones naturales en un marco de referencias caracterizado por la apertura y la revisión; y, en este contexto, los

⁴ El 12 de octubre de 1919, Juan Zorrilla de San Martín exponía, en el discurso de inauguración de la estatua al líber de la *Cruzada Libertadora* en Minas, los elementos centrales de la interpretación predestinada de la independencia uruguaya. "[Artigas] fue el primero que sintió la ley providencial que decretaba la existencia de una patria independiente en este territorio que bañan el Uruguay, el Plata y el Atlántico [...] El comprendió, o más bien dicho, sintió en el fondo de su ser, como, por una ley, no sólo sociológica sino también geológica y etnológica, este pedazo de suelo americano tenía que ser el territorio de una patria independiente. [...]". Citado por Juan Pivel Devoto, "Cómo se consolidó nuestra nacionalidad", en *Marcha*, Montevideo, s.f.

debates temáticos que involucraron a los intelectuales comprometidos con la construcción nacional pueden ser interpretados como constantes específicas del itinerario uruguayo. La experiencia uruguaya de la crítica, asociada a la imagen social de apertura del proceso de construcción de la identidad colectiva, insinúa la posibilidad de la crisis, de la revisión, y del cambio, aunque también enseña la lección del desencantamiento, produciendo una sensación colectiva de la inseguridad que demanda permanentemente el acuerdo racional para fundamentar, en el marco legal de la asociación política, una convivencia de referencia nacional.

El capítulo seis, primero de esta segunda parte, pretende situar la construcción colectiva de la identidad nacional en perspectiva histórica, exponiendo brevemente el proceso de creación del Estado uruguayo con el fin de presentar, en el capítulo siete, los elementos centrales sobre los que se sustenta el relato de los orígenes, y los motivos que originan el debate histórico de los supuestos nacionalistas. Al tratar el tema de la modernización, se busca trazar el perfil político de los actores sociales productores de la *orientalidad*, para explicar por qué asumen la demanda de la construcción simbólica de la nación. Demanda política del momento histórico, la creación de la nación uruguaya en el último cuarto del siglo diecinueve es el reconocimiento de la insuficiencia fundacional del formalismo constitucionalista de 1830, y de la apuesta por la consolidación de la independencia política, en un momento especialmente crítico para el planteo del prospecto. El capítulo siete está concebido como un eje sobre el que gira el planteamiento de la interpretación de la construcción nacional en Uruguay.

Usando las herramientas conceptuales del paradigma constructivista para el análisis de los nacionalismos, los siguientes capítulos analizan la producción

discursiva de los creadores de la *orientalidad* y el planteo argumental de sus impugnadores, rescatando sus polémicas más importantes sobre la cuestión nacional.

Mediante el análisis de la representación social del pasado que los nacionalistas del 78 quisieron legar a las futuras generaciones, el capítulo ocho intenta penetrar en el proceso intelectual de una creación polémica. En primer lugar, se revisa la primera versión nacionalista de la historiografía uruguaya a través de la lectura crítica de la *Historia de la dominación española en el Uruguay* de Francisco Bauzá. La segunda parte de este capítulo está dedicada a la construcción ética, estética y política de la figura de Artigas como héroe nacional. Especialmente controvertida, la figura de Artigas transitó a través de leyendas negras y doradas, conoció revisiones y reivindicaciones, por lo que interesa rescatar las dificultades y cuestionamientos que enfrentara la primera construcción nacionalista de la heroicidad. La rehabilitación política e historiográfica de la figura de Artigas se presenta a través de la polémica entre Carlos María Ramírez y Francisco Berra, un historiador antiartiguista autor del libro de texto que usaron las escuelas uruguayas hasta la reforma escolar impulsada por Varela. Se incluye un anexo que, a modo de síntesis narrativa, pretende acercar al lector algunos elementos de la interpretación historiográfica contemporánea sobre el período artiguista, cuya única intención es la de servir de apoyo a la lectura del debate historiográfico del siglo diecinueve sobre la valoración ideológica y política del artiguismo.

El capítulo nueve analiza la construcción estética de la *orientalidad* como imagen constituyente de la nacionalidad uruguaya, reconstruyendo la propuesta

pedagógica en la novela histórica de Eduardo Acevedo Díaz. El recorrido por las cuatro novelas que componen el cielo histórico a través del que Acevedo pretendió formar el sentimiento colectivo de la pertenencia autoreferida a la comunidad, permiten repasar los elementos centrales de la autocomprensión nacional que propone la *orientalidad*.

El capítulo diez trata de la construcción colectiva del mito de *los Treinta y Tres Orientales* y la *Cruzada Libertadora* de 1825. La representación pictórica de Juan Manuel Blanes, junto a la composición poética de Juan Zorrilla de San Martín, son los pilares fundacionales de la apropiación nacionalista de la anécdota histórica, sintetizada en el plano de la leyenda heroica. Cambiando el tono desinteresado de la exposición fría de los hechos del pasado Berra se pliega a la aclamación, mientras que la sobriedad de Bauzá le impide sumarse a aquel acto de euforia colectiva en que se pierde la distancia de la objetividad histórica. Simples muestras o expresiones personales de un proceso social abierto, y siempre sorprendente, en el que la oficialización de los discursos no es el resultado de un proceso monolítico y lineal, sino una síntesis política controversial y abierta. Este capítulo también incluye un anexo temático que, de forma simple y descriptiva, intenta exponer los hechos históricos que son objeto tanto de mitificación como de controversia historiográfica, desde la perspectiva de la historiografía uruguaya contemporánea.

En el capítulo once se cambia el tono de la exposición tras la nueva mirada de José Pedro Varela a la realidad nacional de finales de siglo. La conciencia de una sociedad cada vez más abierta y plural plantea la necesidad de la secularización de la vida social, desde una perspectiva nacional de tono contractualista, que se

separa del tono etnocultural del discurso de la *orientalidad*, anticipando su reformulación "battlista" de principios del siglo veinte. El cuestionamiento "científico" a la viabilidad del país, planteado por la certidumbre positivista de los análisis de Ángel Floro Costa, cierran una reflexión más centrada en las posibilidades de futuro que en la presentación pública del pasado.

A modo de cierre, el capítulo doce propone una síntesis del proceso histórico- político de la construcción nacional, en la que la versión *oriental* de la nacionalidad aparece como la primera referencia político-ideológica de carácter nacional, en una dinámica histórica de periódica reformulación.

El epílogo no recoge los ejes centrales del análisis discursivo, que ya se han planteado en el capítulo siete, y vuelven a ser retomados en la mirada de larga duración que se propone en el capítulo doce. Se concluye el texto con una exposición de las implicaciones que sugiere la lectura sociopolítica de la producción colectiva de una referencia nacional de convivencia que, asumiendo la complejidad de la dimensión histórica, no tiene pretensiones de ser crítica historiográfica.

PRIMERA PARTE:

La construcción política de la nación moderna

Capítulo 1:

La construcción social de la identidad

Si toda reflexión sobre el pasado, se plantea desde un presente siempre demandante de nuevas respuestas, resulta imposible evitar la referencia al momento y al lugar desde donde surgen estas reflexiones. Las primeras ideas, que dan forma al encuadre teórico recogen las preocupaciones de un grupo de autores contemporáneos por explicar la adhesión masiva, que suscitan las renovadas expresiones etnoculturales de la nación moderna a finales del siglo veinte, que buscan legitimar su acción política en una lectura premoderna de la vida social. Se trata de retomar el debate actual acerca del fundamento conceptual –tradicional o moderno– de la convivencia política. Por otra parte, si se escucha atentamente a través de los argumentos de una polémica originada en un tema de actualidad, se puede escuchar el eco del pensamiento clásico de la filosofía política, acerca de una cuestión cardinal en la historia de las ideas de occidente.

1. La construcción ajena de la propia individualidad

Obviando posibles objeciones de carácter epistemológico¹ e incluso metodológico, muchos autores han hablado de las semejanzas que pueden observarse en el proceso de construcción de un sujeto colectivo y la formación de la personalidad individual. ¿Es posible, en realidad, establecer tan atrevida

¹ Para una crítica a la aproximación psicologista al fenómeno del nacionalismo, cfr. John Breuilly. *Nacionalismo y Estado*. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990. (tr. cast.: José Pomares-Corredor), p. 40-47.

comparación? Se trata de dos procesos complejos y conflictivos que no se mueven por sendas paralelas y, por eso, —se considera en el marco de este trabajo— no son pasibles de comparación rigurosa.² Si bien la producción de la identidad individual tanto como la identidad colectiva son productos de creación social, pertenecen a espacios diferentes del mundo relacional. Sin embargo y, aunque estrictamente hablando no sea posible establecer tales comparaciones, el trabajo de autores que se han aventurado en este camino no puede ser descartado.³ La intención no es la de criticar esta propuesta sino la de rescatar las posibilidades de este tipo de explicaciones. Sin pretender agotar el análisis en esta primera aproximación, el paralelismo que se puede establecer entre el proceso de formación de la personalidad individual y la construcción de una identidad colectiva revela interesantes pistas de partida que se esperan complejizar a lo largo de la argumentación.

El hombre es tanto un ser individual como un ser social. Se construye en la relación con los demás y por eso aprende a ser semejante. Necesita del otro no sólo porque es un ser totalmente dependiente al nacer, sino porque en esta relación, y sólo ahí, se encuentra la respuesta a la pregunta por el hombre. La particularidad

² "Sería falso representarse las identidades grupales como «identidades del yo» en gran formato: entre ambas no se da ninguna analogía, sino sólo una relación de complementariedad". Jürgen Habermas, "Historical consciousness and post-traditional identity: The Federal Republic's Orientation to the West" en J. Habermas, *The new conservatism*, Mass.: MIT Press, Cambridge, 1989, p. 100-101.

³ Entre estas interpretaciones figura la de G. H. Mead, quien trata el tema de las identidades grupales "recurriendo a conceptos propios del desarrollo de la personalidad", como observa Habermas en la *Teoría de la Acción comunicativa*, Tomo II, Taurus, Madrid, 1987. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo), p. 68-69. Habermas también cuestiona los conceptos de «conciencia colectiva» y «representación social» en E. Durkheim, ya que utilizan supuestos que "conducen a una personalización de la sociedad". Ibidem, p. 76. Sin embargo, y aún asumiendo estas objeciones, las explicaciones de Mead, Durkheim y Anderson, poseen una potencialidad explicativa que servirá como sustento a este trabajo.

humana no se produce en soledad, es una particularidad nacida del contacto.⁴ No obstante, aunque el aporte sea colectivo, el ser humano social-individual es un ser único y diferente. En otras palabras, la noción de persona supone la capacidad de realización del yo en una situación compartida.⁵

¿Cómo se forma el sujeto individual? ¿Se trata de un desarrollo lineal de acopio de información por medio de la experiencia vital o de un lugar de contradicciones? Desde una perspectiva social, el individuo aparece como una tensión entre la congruencia y la diferenciación: allí radica su singularidad. Para construirse como sujeto social debe asumir como primera tarea la de la identificación. Necesita coincidir con alguien para poder diferenciarse, sentir la semejanza para distanciarse. La coincidencia con el otro es un vínculo dador de significado que sugiere el referente primero, otorga la primera "noticia" de la comunidad social. Esta aparece como constante siempre presente en la vida del sujeto y en función de la cual debe definirse, presentarse y relacionarse.

⁴ "El individuo debe su identidad como persona exclusivamente a la identificación con, o a la interiorización de, características de la identidad colectiva; la identidad personal es reflejo de la identidad colectiva", explica Habermas criticando el dualismo durkheimiano en el tratamiento de la relación individuo y sociedad. Ibidem, p. 86. Y continúa: "Mead adopta a este respecto una convincente posición, antitética a la de Durkheim: el proceso de socialización es a la par un proceso de individuación". Ibidem, p. 87.

⁵ Sobre el tema de la formación de la personalidad, desde una perspectiva social, la referencia obligada es George H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social*. Paidós, Buenos Aires, 1972. Cfr. especialmente: "El espíritu como la internalización del proceso social en el individuo", p. 213-218, así como "La realización de la persona en la situación social", p. 225-232. Además, cfr. Anthony Giddens *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Edicions 62, Barcelona, 1995. (tr. cast.: José Luis Gil Aristu). Para diferenciar las perspectivas de ambos autores Cfr. las objeciones de Giddens a Mead en p. 72.

El punto de partida del yo está ligado al otro. Desde el origen de la existencia individual se constata la presencia del colectivo,⁶ de un alter que representa para el ego la oportunidad de la pertenencia. El otro le otorga, con su presencia referencial, un lugar en el mundo comunitario⁷ al que se accede a través de la representación de la afinidad. El mundo subjetivo se construye, de esta forma, en complementariedad al mundo social. Es este el motivo y la fuente, el contenido y la forma de la existencia individual. Sin la comunidad el individuo estaría solo frente a la nada. El alter le estructura⁸ proporcionándole el soporte necesario para la identificación. "[...] la persona llega a su pleno desarrollo organizando sus actitudes individuales en las actitudes organizadas sociales o de grupo y, de esa manera, se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados –esquema que interviene como un todo en la experiencia del individuo, en términos de esas actitudes de grupo organizadas que [...] adopta para sí del mismo modo que adopta las actitudes individuales de otros"–,⁹ explica Mead. Pero el sujeto necesita resolver esta tensión sin mimetizarse con el otro ni aislarse del referente social, ya que corre

⁶ Acerca de la influencia que ejerce la comunidad sobre el sujeto individual Cfr. George H. Mead, "El juego, el deporte y el otro generalizado", en *Espíritu, persona y sociedad* Op. cit. p. 182-193. Para profundizar en el tema cfr. Jeff Coulter, *The Social Construction of Mind Studies in Ethnomethodology and Linguistic Philosophy*, The Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1979. Especialmente p. 109 con relación a la teoría de Mead.

⁷ Sobre la relación entre la identidad del yo y la estimación de los otros Cfr. Anthony Giddens, (1995), Op. cit. p. 55.

⁸ Para profundizar en el tema de la capacidad estructurante de la comunidad en la personalidad del sujeto cfr. George H. Mead, Op. cit. p. 185. "Es en la forma de otro generalizado que los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esta forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo."

⁹ George H. Mead, Op. cit. p. 188.

el riesgo de caer en la alienación o en la anomía. Se espera que sea una persona única, coherente y diferenciada, situada en el tiempo y espacio colectivo. Esto significa que el ser social debe tener conciencia de su pasado, su presente y su futuro, construir su propia y única historia individual en comunidad.

Sin embargo, en el proceso de la ilación, las biografías individuales sufren frecuentes "amnesias".¹⁰ Durante el proceso vital el sujeto experimenta cambios característicos a los cuales se enfrenta no sin ciertas secuelas. Benedict Anderson destaca, sobre todo, la capacidad de olvidar después de vivir una experiencia de cambio psicobiológico profundo como la etapa de la pubertad. El joven es incapaz de recordar los días en los que era un bebé, ni siquiera los de su primera infancia. Aparecen en la memoria frases inconexas, acontecimientos lejanos, hechos plenos de significación cuyo recuerdo puede ser nítido aunque el sujeto sea incapaz de darles coherencia y unidad temporal. No obstante, y con la ayuda de diversos testimonios y documentos es estimulado a rearmar su propia historia, a contarse a sí mismo su experiencia pasada y a darle un sentido a lo vivido. Su lugar en el mundo no puede ser "recordado" sino que debe ser "narrado", reconstruido a partir del olvido de las propias vivencias. De esta forma, se va construyendo colectivamente su propia identidad. Se percibe a sí mismo a través de los ojos de otros. Así se autodefine e interpreta el mundo social: mediante la revelación de sus primeros referentes simbólicos. No es el otro, no ve lo mismo, ha superado la etapa

¹⁰ Benedict Anderson trabaja el concepto de construcción identitaria sobre la idea del olvido y la narración, tanto en el plano individual como en las experiencias colectivas, donde retoma la idea de Renan. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. London. New York. 1994. (Revised Edition), p. 204.

de la mimesis y ha adquirido la capacidad de ser diferente. La perspectiva de alter contribuye a la construcción de una elaborada síntesis de recuerdos que se vive como personal y que genera el producto del *sí mismo*.

Por tanto, la aparente naturalidad con la que se describe la autorepresentación del yo no es sino una construcción colectiva de significado.¹¹ La peculiaridad identitaria que se vivencia como experiencia íntima, intransferible y a veces incommunicable es, en realidad, un producto colectivo, el fruto de un proceso social.¹² El *self* está mediado simbólicamente por el otro. Se construye desde un lugar distinto de sí mismo al que no se tiene acceso directo. Esta mediación simbólica es un espacio común donde interviene toda la comunidad. El concepto de identidad presupone la relación social, se sustenta en la convivencia, en el conocimiento del otro. "El sí mismo es esencialmente una estructura social y se forma en la experiencia social"¹³. En efecto, para Mead, el proceso de socialización es también un proceso de individuación donde el ego se define en función de las

¹¹ "La organización de las actitudes comunes al grupo es lo que compone a la persona organizada. La persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad. Tal, en cierto sentido, es la estructura de la personalidad de un hombre [...]. Entonces la estructura sobre la cual está construida la persona, es esa reacción común a todos, porque para ser una persona, es preciso ser miembro de una comunidad". George H. Mead. Op. cit. p. 191. Al respecto Giddens agrega: "La identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía." Anthony Giddens. (1995), Op. cit. p. 72. Subrayados del autor.

¹² "Prácticamente toda experiencia humana es una experiencia mediada (por la socialización y, en especial, por la adquisición del lenguaje). El lenguaje y la memoria están intrínsecamente conectados tanto en la rememoración individual como en la institucionalización de la experiencia colectiva". Ibidem. p. 37.

¹³ George H. Mead. *Mind, Self and Society*. Ch. W. Morris, (ed.), Chicago, 1934, p. 140, citado por Jürgen Habermas. (1987), p. 62.

expectativas del *alter*.¹⁴ La identidad individual es, por tanto, producto de la interiorización de elementos significantes de la identidad colectiva, fruto de la identificación del individuo con el grupo. La individualidad es también un producto social.

Pero, la definición del *si mismo* no se genera con respecto a la comunidad general y abstracta, sino que está relacionada con la percepción de "los otros significativos". Estos sujetos sociales son particularmente importantes en la vida del individuo y su percepción del mundo ayuda a la construcción de la autoimagen. Este proceso es muy complejo y variable ya que se trata de integrar distintas evaluaciones y valores de otros significativos, distintos "sí mismos", para engendrar una forma única, diferente, permanente y no fragmentada. La estructura a partir de la cual se construye es lo que Mead llama el "*si mismo* elemental". La pregunta: ¿Quién soy a los ojos del otro? necesita una respuesta única, una identificación coherente del ego en su presentación ante el mundo social. El otro es el primer referente, pero, representa también, aquella estructura significativa de la que el sujeto necesita diferenciarse. El alter reviste una doble función en la construcción identitaria del sujeto: por un lado, es una muestra del mundo que se desea compartir, pero, por otro, es también el símbolo que hace presente aquellos estilos de vida, valores y actitudes de las que el *si mismo* necesita tomar distancia. Por tanto, y para poder desarrollar esta segunda necesidad, para afirmar lo que es, el ego tiende a exagerar su diferencia con el alter.

¹⁴ Jürgen Habermas. (1987). Op. cit. p. 86-87. El autor analiza las "debilidades de la teoría de Durkheim", proponiendo a Mead como su antítesis.

La identidad del individuo es, en cierta forma, una narración del colectivo, un espacio individual socialmente generado. La personalidad individual tiene, en sí misma, el sello de la similitud y de la diferencia, de lo único y de lo compartido. Pero esta definición del *sí mismo* no puede estar fragmentada ya que ello afectaría su propia existencia. Se trata de construir una narración con características de continuidad, con la impronta de la permanencia. Una imagen narrativa construida bajo el atributo de la singularidad, que posibilite la autoconciencia.

Estas narraciones se inscriben en un marco histórico y se sitúan sociológicamente, pero se presentan como si se edificaran en un espacio atemporal, en un "tiempo homogéneo y vacío", en la expresión de Anderson.¹⁴ La construcción de la identidad individual, elude la concreción del espacio temporal y sitúa la narración en un lugar más allá de la propia memoria. No obstante, el marco histórico es necesario para proveer la coherencia necesaria a la narración. Por eso, aunque el hecho del nacimiento no es un momento que pertenezca al tiempo del recuerdo, es el elemento imprescindible a toda referencia biográfica. La circunstancia de la muerte que tampoco pertenece a la memoria del yo, es, del mismo modo, un hecho fundamental en la construcción coherente de la vida de un sujeto.

¹⁴ Benedict Anderson. Op. cit. p. 204.

2. Una apropiación significativa del hecho histórico.

¿Desde dónde se construye la identidad de una nación? ¿Desde qué lugares, desde qué lecturas de la historia, desde qué identificaciones? Para Anderson la construcción de la identidad de los individuos y de las naciones tiene mucho en común. "As with persons, so it is with modern nations".¹⁶ La conciencia de la temporalidad con sus implicaciones de continuidad y la experiencia del olvido, producto de las rupturas iluministas del siglo dieciocho, genera la necesidad colectiva de la narración de una identidad. En el caso de las naciones, sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre en la narración individual, se enfatizan los elementos de atemporalidad y permanencia en contraposición a los de nacimiento y de muerte, que son difíciles de identificar como tales en el caso de las colectividades humanas.¹⁷

El análisis de Anderson es extraordinariamente sugerente. La nación "is an imagined political community –and imagined as both inherently limited and sovereign".¹⁸ El autor examina cuidadosamente cada uno de los elementos que componen su definición. Repasar los elementos que dan contenido a la conceptualización se considera importante para los fines propuestos en este trabajo, ya que, este autor, será el punto de partida en la elaboración teórica sobre la identidad nacional.¹⁹

¹⁶ Ibidem. p. 205. "Como con las personas, de la misma manera ocurre con las naciones modernas", tr. libre.

¹⁷ Cfr. objeciones de Habermas a la asimilación de los procesos sociales con la personalidad individual. Referencias en N. 2 y 3 de este capítulo.

¹⁸ Benedict Anderson. Op. cit. p. 6 "[La nación] es una comunidad política imaginada –e imaginada como inherentemente limitada y soberana". tr. libre.

¹⁹ Ibidem. p. 6-7.

El concepto más fuerte y penetrante, el calificativo más sugestivo de la aseveración es aquel que sostiene el carácter *imaginado* de la nación. Sentirse parte de un colectivo produce en el sujeto una imagen de comunión, una representación de comunidad. Por tanto, aunque los miembros de las poblaciones nacionales no se conozcan entre sí "sienten" que forman un todo con el otro al que perciben como a un semejante. Fundan un "*nosotros*" en función de un primario sentimiento de pertenencia y afiliación colectiva. El sentimiento congrega a los miembros de una población en torno a ciertos factores que la definen como colectivo. Los miembros de la nación viven así, conectados por un sentimiento de adhesión que es producto de esta sensación de unidad que otorga una relación establecida sobre la base de la pertenencia. La pertenencia produce afinidad, pero también diferencia. Este sentimiento del *nosotros* genera su contrario: "el otro". Pero la definición nacional no es una tarea meramente "interna" de búsqueda de lazos solidarios en la comunidad de pertenencia, se trata de establecer qué de particular tiene el *nosotros* en relación al otro. La identificación es tanto un acto de unión como de separación. Por eso, la propia comunidad se diferencia progresivamente de otro colectivo al que se define como diferente, como "ellos". Sin embargo, lo que explica el uso del calificativo de comunidad *imaginada*, según Anderson, es el hecho de la inexistencia de relaciones "cara a cara" entre todos los miembros de una población que se define como nación. En realidad, a pesar de no haberse visto nunca, las personas que viven bajo referencias culturales, políticas y económicas similares sienten un extraño vínculo, un vínculo que el autor adjetiva de "imaginado", y que

los relaciona de manera simbólica.²⁰

Esta imaginación del *si mismo* es, por otra parte, *limitada*, en el sentido de que necesita autopercebirse como espacio social autónomo y diferenciado del mundo. Este asentamiento humano requiere unos límites territoriales para señalar su diferencia con otras naciones. Los límites son parte de su definición, una característica que constituye a la nación. La idea de una comunidad sin fronteras está muy lejos del concepto de nación, la frontera determina el espacio físico tanto como el territorio ideal sobre el que se funda la idea del *nosotros*. Para reforzar la necesidad del límite, Anderson argumenta que, "ni el nacionalismo más mesiánico" sueña con reunir en su nación a toda la humanidad como hubo de perseguir, en otras épocas, la quimera del cristianismo.

La *soberanía* es otro de los componentes de la realidad "imaginada" de la nación que se apoya en la idea de la libre construcción de la legitimidad nacional. Con la destrucción de la noción de fundamento divino y de orden jerárquico de la dinastía surge la representación social de la soberanía. La Ilustración se enfrenta al reto de administrar la pluralidad, proporcionando una nueva imagen de continuidad. De esta forma, surge el concepto de "autodeterminación comunitaria"

²⁰ Anderson se preocupa de explicar el porqué de la utilización del adjetivo "imaginado" que hace alusión a una representación social, poniendo el énfasis en el carácter "creado" de la nación. Con ello se distancia expresamente de Ernest Gellner, quien utiliza el término en un sentido distinto: "Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it *invents* nations where they do not exist" ("Nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: él *inventa* naciones donde no existen", tr. libre), dice Gellner en: *Thought and Change*. University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. 169. Anderson aclara su postura por medio de esta transcripción (el énfasis es suyo), aclarando que su análisis no pretende atribuir falsedad a la concepción del *si mismo* nacional: "Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined". ("Las comunidades deben ser distinguidas, no por su falsedad/ autenticidad, sino por la forma en que son imaginadas", tr. libre). Por eso, a la vez que establece claramente la diferencia con el concepto de "máscara", que Gellner atribuye al término, el autor se declara cercano a la noción defendida por Hugh Seton-Watson y a Ernest Renan. *Ibidem*, p. 6.

que es otro de los elementos definitorios para la construcción del *nosotros*. La autosuficiencia es la credencial pública de la madurez, ella otorga la capacidad propia del mundo adulto que es indispensable para establecer relaciones con "los otros significativos". La construcción del *sí mismo* necesita del crédito y de la confianza del otro para autoconstruirse y esta construcción debe depender únicamente de la propia voluntad. Por eso, es por medio del acto de consagración de la soberanía de un grupo humano, que se instituye una nación independiente.

Como último elemento se incluye el sugestivo concepto de la *comunidad*, una "comunidad imaginada". La nación se imagina comunidad creando una situación de cercanía, un tipo de vinculación que sólo es posible por medio de la filiación. Proporciona a sus miembros una relación de afectividad intensa, un lugar íntimo que sólo se puede compartir dentro de sus fronteras. Indiferentes a las relaciones de dominación y desigualdad que se reproducen en su interior,²¹ los integrantes de la comunidad se vivencian en conciliada hermandad. Esta idea de fraternidad es la que une a los miembros de la comunidad imaginada en el vínculo profundo que sustenta sus vidas y fundamenta el sacrificio que el individuo ofrece al colectivo, un sacrificio que, como apunta Anderson, puede llegar incluso hasta la muerte.

La identidad nacional no es fácil de definir, pero su trayectoria de construcción se puede seguir con las instrucciones de Hobsbawm,²² quien en medio

²¹ Véase la referencia a la capacidad integradora de la «invención de la tradición» en las palabras de Tielman Schiel en el Capítulo 4.

²² En medio de un relato de ficción, Eric Hobsbawm establece una relación de lecturas imprescindibles para cualquier estudioso del fenómeno del nacionalismo. La introducción de *Naciones y nacionalismo desde 1780*, p. 9-21, explicita los supuestos que son el punto de partida en el trabajo de un autor que es referencia obligada en la materia de la construcción nacional.

de un relato de ficción, establece una relación de lecturas sobre el tema. Este trabajo se enmarca dentro de la tradición teórica que interpreta la identidad nacional como parte de un proceso siempre inconcluso de permanente construcción colectiva.

Las identidades nacionales no son elementos naturales y originales con los que se ha nacido, sino construcciones sociales que se forman y se transforman por medio de la representación.²³ La concepción del tiempo juega un papel fundamental en la imagen social de la nación. Conectando el presente y el pasado se va construyendo una narración que provee significado compartido a experiencias simbólicas que son fuente de unidad nacional. El pasado y el futuro se unen para dar lugar a un tiempo nuevo, un eterno presente al que Anderson alude con la expresión "meanwhile". Este adverbio recuerda el tiempo de los cuentos. Las historias se desarrollan en un lugar y tiempo imaginados donde todo puede suceder "mientras tanto", es el tiempo del relato... El efecto de *simultaneidad* de este tiempo sin tiempo, reconstruye el ayer en el presente y anticipa el futuro en la proyección. Para mirar al pasado no es ya necesaria la retrospección porque este aparece a la vez, como vivencia y como herencia para el futuro. El colectivo que forma la nación es heredero de una historia que es preciso conservar en pos de su supervivencia como nación. Conservar el ayer es necesario para conseguir el mañana, un futuro que es la vocación de ese legado "histórico". La nación es heredera de un pasado lejano, inmemorial que se recrea novedosamente en el

²³ Stuart Hall. "The question of cultural identity", en *Modernity and its Futures*. Stuart Hall, David Held & Tony McGrew. (eds.), The Open University and Polity Press, Cambridge, 1992. p. 292.

presente con proyección de futuro. Nace con un sello de pureza y simplicidad, originaria de un tiempo y lugar distintos que se proponen como proyecto colectivo. Se trata de recrear, en un "tiempo homogéneo y vacío",²⁴ una comunidad que se idealiza a modo de referente común. Desde una especie de "presente no temporal", se pretende rescatar un legado "histórico" a través de un líder que se presenta como reconstructor. Embajador del pasado, el líder reencarna un héroe mítico recuperando en una nueva narración algunos hechos significativos de un tiempo remoto.

La idea de la "simultaneidad" pasado-futuro, el "tiempo mesiánico" (messianic time) o aquel espacio "homogéneo y vacío" donde se inscribe la narración en la interpretación de Anderson son expresiones que hablan del lugar clave que ocupa el tiempo en el concepto de nación. Un tiempo que permanece ambiguo, en un espacio "inmemorial". ¿Cómo no referirse al tiempo si es una de las dimensiones humanas que define, que nombra y otorga significación a la vida? ¿Cómo no rescatar esta particular forma de ver el mundo de los hombres, su referencia al acontecimiento vivido, a la costumbre, su incesante obsesión por reconquistar el presente, su esperanza en el porvenir? La nación sintetiza esta experiencia humana, le pone límites, la contextualiza y le da valor. Allí reside parte de su incuestionable legitimidad y la terquedad de su permanencia. Pero el tiempo

²⁴ Anderson hace pertinente el concepto de Walter Benjamin. "What has come to take the place of the mediaeval conception of simultaneity is, as it were, transverse, cross-time, marked not by prefiguring and fulfilment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar". ("Lo que ha venido a tomar el lugar de la concepción medieval de la simultaneidad es la idea de un tiempo transversal, cruzado, marcado no por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal y medido por el reloj y el calendario", tr. libre). Walter Benjamin. *Illuminations*. Fontana, London, 1973. p. 265, en Benedict Anderson. Op. cit. p. 24.

de la nación es un tiempo mítico, un tiempo sin tiempo, una conjunción del pasado y del futuro en el presente. Es un tiempo que crea, que motiva y que hace participe al individuo y al grupo en su propia obra. Es un tiempo que trasciende a hombres y grupos concretos, pero que, a su vez, les asigna un lugar histórico en la creación.

Este énfasis en la temporalidad conduce al problema del origen. La cuestión del nacimiento, del principio, es una preocupación vital constante en la vida del individuo y de los colectivos. La eterna pregunta acerca del origen es una de las experiencias que se viven con más ansiedad de respuesta. Una respuesta que se persigue con la laboriosidad de la minucia, con el empeño que se le presta a la dificultad. La nación "capta" este sentimiento colectivo, lo profundiza y lo orienta. La comunidad imaginada de la nación es especialmente sensible a estos requerimientos colectivos. La nación es la materialización de unas necesidades sociales complejas en una creación que plasma simbólicamente la respuesta a la búsqueda.

Con el fin de identificar el momento de la creación nacional, se narra una historia cuyo origen se sitúa tan tempranamente en el tiempo que puede decirse que se ha "perdido en el pasado" en un tiempo mítico, observa Hall.²⁵ Este principio, no tiene por qué coincidir con el nacimiento de la idea de la nación, puede referirse a un estadio especialmente significativo de la vida nacional en el que se hayan depositado expectativas simbólicamente satisfechas. "Mediante la afirmación

²⁵ Stuart Hall. Op. cit. p. 294-295.

mítica de su origen, la nación es dotada de legitimidad: el origen real artificial-moderno de la nación desaparece tras una nube en un descenso casi natural".²⁶

Sobre la base del origen, se establece un ordenamiento mítico con la fuerza simbólica suficiente como para armar un relato coherente que fundamente la comunidad. Este principio debe estar revestido de características tales que sea capaz de fusionar de forma alegórica a la comunidad con una simple evocación. Esta capacidad de cohesión, que se desarrolla a partir del "recuerdo" mítico, es cardinal a la hora de predecir el rendimiento de la retórica que viabiliza la estabilidad nacional. El germen que fundamenta la idea de unidad es soporte imprescindible para la significación social del colectivo al que se pertenece. Es la referencia al comienzo la que estimula la permanencia, la trascendencia y la originalidad nacional.

3. La resignificación del espacio.

El tiempo y el espacio constituyen las principales coordenadas sobre las que se fundamentan las identidades colectivas.²⁷ La incorporación de la dimensión espacial en la construcción de la comunidad política es un elemento diferenciador

²⁶ Tielman Schiel. "La idea de la modernidad y la invención de la tradición: cómo la universalidad produce particularidad y viceversa" (tr. cast. Sabeth Ramírez), en *Modernidad y Universalismo*. Edgardo Lander. (ed.), Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1991, p. 74.

²⁷ Como explica Stuart Hall, "[...] identity is deeply implicated in representation. Thus, the shaping and reshaping of time-space relationships within different systems of representation have profound effects on how identities are located and represented. [...] All identities are located in symbolic space and time. They have what Edward Said calls «imaginary geographies» (Said, 1990)". Op. cit. p. 301. El autor refiere al artículo titulado "Narrative and geography", publicado en *New Left Review*, 180, March-April, p. 81-100. ("[...] la identidad está profundamente implicada en la representación. Así, la configuración y reconfiguración de las relaciones temporo-espaciales a partir de distintos sistemas de representación, tienen profundos efectos en cómo las identidades se localizan y se representan", tr. libre).

del relato nacional frente a otros sistemas modernos de adhesión. El territorio se transforma en base estructurante de la vida del colectivo y en referencia inequívoca para el sustento de la necesidad individual de identificación. Se trata de una forma de apropiación social de la territorialidad que genera una simbología de intimidad, familiarizando las relaciones entre los "patriotas".

Junto al olvido y a la construcción del relato heroico de los "padres de la patria", la reexposición narrativa del significado del territorio nacional, resulta vital en la tarea de recomposición del origen mítico. La revalorización de la tierra de los antepasados recibida como legado de la historia, es, a la vez, patrimonio del presente que debe ser apreciado y defendido como herencia para las futuras generaciones. El territorio es una fuente clave de significación en la formación del sentimiento de pertenencia comunitario por lo que la simbología que los relacione deberá ser especialmente sencilla y atractiva. Con la ayuda de estos elementos el Estado narra su propio pasado, resignificándolo en función de las necesidades presentes y presentando sus memorias como historia nacional. El lugar de procedencia se carga de la afectividad y del sentido de la pertenencia. La tierra natal, el lugar donde nacieron, vivieron y murieron los padres y abuelos reviste, desde siempre, una significación especial en la vida humana. La nación no hace más que retomar este sentimiento primario e individual, reinventándolo. El ritual familiar en torno a la representación del espacio inspira la sacralización del espacio colectivo. Mediante la invocación de vivencias compartidas, del pasado en común, se rescata la noción del territorio. El lugar deja de ser "espacio familiar" para integrarse al espacio comunitario de la vida nacional. Esa comunidad de la que se tiene conciencia de pertenecer aún sin conocer a sus miembros, aún sin nombrarlos,

ni siquiera haber oído pronunciar sus nombres. Es la referencia a la colectividad la que tiñe de significación el espacio, es el lugar donde se asienta, lo que le posibilita el compartir la cultura y la tradición. Una comunidad sin territorio se considera un pueblo errante y, aunque, desde el discurso nacionalista se valore la unidad en la separación, la lucha de un pueblo peregrino es la lucha por el territorio. La disputa de un pueblo por su tierra es considerada, por lo mismo, como una contienda "sagrada". Los historiadores suelen presentar a la comunidad judía como ejemplo de esta comunidad nómada y dispersa que, a pesar de la distancia, permaneció unida por lazos fraternales y tradicionales.

La identidad nacional se construye también sobre la peculiaridad del paisaje. Las montañas, los valles, los ríos, el mar, los montes, conforman un espacio único, valorado por su familiaridad, entre quienes han crecido en su entorno. La naturaleza delimita un lugar que, por su singularidad, permite la identificación colectiva de sus habitantes. Quienes viven dentro de sus límites naturales se ven a sí mismos como comunidad de origen. Es el lugar desde donde se construye la pertenencia, un espacio pleno de sentido desde donde pensar el *nosotros*.

La idea de territorio es fundamental para la construcción del sentimiento de pertenencia. La aspiración de formar parte de una comunidad adquiere su plena significación a través de la conceptualización del lugar físico de asentamiento como "lugar" propio. En comunidad se comparten tradiciones, sentimientos, esperanzas y proyectos, pero estos serían meras abstracciones sin la idea referencial del territorio. El territorio es uno de los elementos estructurantes que posibilitan y refuerzan la cohesión nacional ayudando a construir la identidad. Toda la

ambigüedad que presenta la imagen de nación, se concreta en un espacio que viabiliza físicamente la congregación. De esta forma, la comunidad imaginaria se identifica en un lugar especial, en "su" territorio, que se define por su naturaleza pública, de uso común, evitando toda referencia en términos de propiedad privada.

Tiempo y espacio estructuran una forma particular de ser y de hacer colectivos. En estas dimensiones humanas se concreta una manera de relación social específica de signo constituyente. Si la particular mixtura de pasado y futuro en el presente produce ambigüedad, esta sensación de atemporalidad, se disuelve en el espacio concreto del territorio. La dimensión temporal remite a la tradición y al origen, y el lugar compartido sugiere una reestructuración del sentimiento primario de afiliación afectiva al espacio. Se trata de una recontextualización de un lazo "familiar" y su ubicación en el marco de una simbología que da lugar a un nuevo sentimiento de pertenencia.

4. El grupo autóctono como modelo para la eternidad.

En adición al particular manejo nacionalista de las dimensiones espacio temporales, en la idea de nación se concreta en un grupo humano de características excepcionales.²⁴ Un colectivo original y auténtico, símbolo de la pujanza de

²⁴ Ibidem. p. 292-295. Hall desarrolla el argumento de la construcción de la identidad nacional a través de la descripción de cinco estrategias discursivas empleadas por los instrumentos de transmisión cultural para establecer lo que denomina "our commonsense views of national belonging or identity": 1) la construcción narrativa del discurso nacionalista; 2) el relato de los orígenes, con su particular énfasis en los elementos de continuidad y atemporalidad de los rasgos que definen la autenticidad nacional; 3) la invención de la tradición, que retoma la conceptualización de Hobsbawm y Ranger; 4) el mito fundacional; 5) el grupo autóctono: "National identity is also often symbolically grounded on the idea of a *pure, original people or «folk»*. But, in the realities of national development, it is rarely this primordial folk who persist or exercise power". ("La identidad nacional simbólicamente fundamentada en la idea de un *«folklore» puro* y un grupo

personas extraordinarias que vivieron en un pasado al que se hace referencia mediante la narración mítica y que representaría el "carácter nacional".

El discurso nacionalista se fundamenta en la idea de originalidad y autenticidad de un grupo humano que se intenta preservar alimentando la fuerza mediadora de la tradición. La esencialidad del carácter nacional es representada a través de una cuidadosa selección de rasgos que se presentan como elementos naturales y distintivos. Se trata de una característica propia y especial, de una herencia: una cualidad eterna. La naturaleza singular y única de esta diferencia se incrementa en la magia de lo atemporal y eterno de la distinción. El grupo se fortalece en una unicidad fundada en el tiempo. "The essentials of the national character remain unchanged though all the vicissitudes of history. It is there from birth, unified and continuous, «changeless» throughout all changes, eternal".²⁹

Por eso, se argumenta que el "carácter nacional" puede "dormir" durante un periodo de tiempo, pero nunca podrá desaparecer. Esta característica definidora y distintiva constituye una herramienta motivacional que despierta a la conciencia del colectivo cuando algo amenaza la integridad de aquella definición que la sostiene. En momentos de crisis, el particular temperamento de naturaleza heredada es convocado con el objeto de lograr el fortalecimiento de los lazos comunitarios que definen a la nación frente a los demás y frente a sí misma.

Esta comunidad nacional imaginaria, míticamente fundamentada, situada en

humano original. Pero en la realidad del desarrollo nacional, es raro que sea este folklore primordial quien persista o ejerza el poder". tr. libre. Subrayados del autor). Ibidem. p. 295.

²⁹ "La esencia del carácter nacional permanece incambiada a través de todas las vicisitudes de la historia. Está allí desde el nacimiento, unificado y continuo, sin cambios, en medio de todos los cambios, eterno". tr. libre. Stuart Hall. Op. cit. p. 294.

un tiempo y espacio propios, produce un grupo original que la representa. A través del mito fundacional se desarrolla la referencia simbólica de la autenticidad, en la creación de un sujeto puro y autóctono que simboliza el tipo ideal del hombre³⁰ nacional. La idea del patriota se estructura como «recuerdo» del pasado glorioso, del tiempo idílico, como fuente de identificación y punto de referencia. La diversidad cultural y étnica del presente se redime con una mítica evocación que suprime la diferencia. La homogeneidad cultural de aquellos hombres del pasado, las acciones que practicaban y que se consideran en el presente como tradición, fundan la memoria en la igualdad. De esta manera, queda redimida también, la presente desigualdad. La magia del discurso resignifica la pluralidad con una referencia unívoca de la que todos los miembros de la nación han de participar de manera uniforme. En la tensión homogeneidad-diferenciación se reestructura el vínculo con la colectividad. En la presencia del otro se proyecta un sentimiento de hermandad, que favorece la relación de convivencia. El coterráneo refuerza el sino de la semejanza, el carácter homogéneo de lo propio y fundamenta la unidad del *nosotros*.

Pero la afinidad con el semejante no es más que el resultado de la proyección de la propia imagen colectivamente idealizada, una prolongación del *sí mismo*. Es la creación de la identidad colectiva. "The «other» is never outside or beyond us; it emerges forcefully, within cultural discourse, when we *think* we

³⁰ El sujeto nacional es un sujeto ilustrado, por lo que el carácter nacional es una construcción en referencia a la masculinidad. La narración nacional uruguaya es analizada desde la perspectiva del género en el trabajo de María Inés de Torres. *¿La nación tiene cara de mujer? Mujeres y nación en el imaginario del siglo XIX*. Arca, Montevideo, 1995.

speak most intimately and indigenously «between ourselves»".³¹ El otro es un producto discursivo, una presencia o ausencia simbólica, construida como imagen de la propia congregación. Mediante el discurso se construye el hermano y el enemigo, el igual y el diferente. Con la colaboración de otros instrumentos aglutinadores tales como el territorio, las referencias temporales y la elaboración colectiva de la cultura, se puede reconocer al compatriota como hermano. Es la presencia confortante del otro lo que refuerza el sentimiento de afinidad del *nosotros*, su existencia profundiza la concepción de la propia identidad. Como dice Bhabha,³² el estar "entre *nosotros*" proporciona la seguridad de la intimidad, una confianza de tipo "familiar" que sólo puede transmitir la cercanía.

La idea de grupo autóctono remite a la noción de etnicidad como elemento fundacional. La etnicidad es una construcción simbólica que expresa, en términos conceptuales, la afinidad generada a partir de la convivencia nacional, una forma de cercanía que produce homogeneidad. Tradicionalmente, la etnia establecía una referencia indirecta al origen, vinculándose fuertemente a un grupo de ascendientes "puros" y homogéneos. Sin embargo, y a pesar de que el parentesco proporciona fundamentadas evidencias de vinculación y de semejanza, la base genética de la relación étnica, presenta claros inconvenientes. En efecto, más allá de la confirmación del fundamento cultural de la organización social, la genética ya no es capaz de fundamentar la unidad poblacional de la nación. "demasiado

³¹ Homi K. Bhabha, "Introduction" en *Nation and Narration*, H. K. Bhabha (ed.) London and New York, 1991. p. 4. "El «otro» no es algo que está fuera o lejos de nosotros; emerge forzosamente, dentro del discurso cultural, cuando *pensamos* que hablamos más íntima y auténticamente «entre nosotros»". tr. libre. Subrayados del autor.

³² Cfr. supra N. 31.

heterogénea para reivindicar una etnicidad común".¹³ Es por eso que la noción de etnicidad ha sido redefinida por los que han intentado rescatarla como categoría analítica. En la actualidad, la unidad étnica designa un conjunto de elementos que se comparten en un grupo humano particular, tales como el lenguaje, la religión, las costumbres, o las tradiciones y que consolidan los sentimientos de pertenencia de un colectivo. Más allá de esto, la definición étnica no deja de ser una de las formas de representación social que "convierte" diferencias originarias en modos culturales comunes, otro de los caminos para concebir el *si mismo* como comunidad uniforme.¹⁴

5. La interpretación narrativa de la realidad

La cultura nacional estructura la vida creando una forma de percepción homogénea de la realidad a través de símbolos que remiten a un mítico pasado histórico donde los roles de los participantes están perfectamente definidos en función de un supuesto carácter nacional que otorga la capacidad colectiva del discernimiento histórico.

"... the *narrative of the nation*, as it is told and retold in the national histories, literatures, the media and popular culture. These provide a set of stories,

¹³ Eric Hobsbawm. (1991), p. 71-72.

¹⁴ Resulta pertinente recordar las precisiones de Hobsbawm a este respecto: "[...], la etnicidad en el sentido que le da Herodoto era, es y puede ser algo que une a poblaciones que viven en grandes territorios o incluso dispersas, y que carecen de una organización política común, y forma con ellas algo que puede denominarse «protonaciones». Es muy posible que este sea el caso de los kurdos, los somalíes, los judíos, los vascos y otros. Esta etnicidad, empero, no tiene ninguna relación histórica con lo que constituye lo esencial de la nación moderna, a saber: la formación de un Estado-nación, o, para el caso, cualquier Estado, como lo demuestra el ejemplo de los griegos antiguos". Ibidem. p. 73. Subrayados nuestros.

images, landscapes, scenarios, historical events, national symbols and rituals which stand for, or *represent*, the shared experiences, sorrows, and triumphs and disasters which give meaning to the nation. As members of such an «imagined community», we see ourselves in our mind's eye sharing in this narrative. It lends significance and importance to our humdrum existence, connecting our everyday lives with a national destiny that preexisted us and will outlive us".³⁴

Como "formación discursiva", la nación estructura una forma cultural de ser-en-el-mundo que necesita difundir, homogeneizando un modo de percepción de la realidad social. Desde esta manera de "ver las cosas" se configura una manera de ser, un modo de sentir y vivir las situaciones que se hace parte de la cultura nacional y define un pueblo. Es el carácter nacional que se vive como algo propio, como parte de una herencia que se debe conservar. La literatura y la prensa contribuyen a la estilización del sello que identifica lo nacional. Mediante la educación formal se van permeando los pensamientos y educando la afectividad del individuo. El sujeto vive un proceso de mimesis cultural que lo identifica

³⁴ Stuart Hall. Op. cit. p. 293. "... la narrativa de la nación, tal como es contada una y otra vez en las historias nacionales, literaturas, medios masivos de comunicación y cultura popular. Esto provee de un conjunto de historias, imágenes, paisajes, escenarios, hechos históricos, símbolos nacionales y rituales que asienten o *representan*, las experiencias compartidas, sufrimientos, triunfos y desastres que otorgan significado a la nación. Como miembros de una «comunidad imaginada», nos imaginamos compartiendo esta narración. Esto da significado e importancia a la totalidad de nuestra existencia conectando nuestras vidas cotidianas con un destino nacional que nos preexiste y que nos trasciende." tr. libre. Subrayados del autor

étnicamente³⁶ como "parte de" un colectivo para poder dar el salto y singularizarse más tarde, asumiendo, en la concepción liberal, el atributo de ciudadano.³⁷

El sistema educativo juega un papel fundamental en la uniformización cultural de la simbología nacional. El control del aparato educativo es vital para el objetivo nacional. Difunde no solo la idea de la comunidad "de iguales" sino una lógica de razonamiento que interpreta el desorden de la realidad histórica ordenándolo con criterios compartibles. El sujeto no está solo en el mundo, es miembro de un grupo con una trayectoria histórica que lo trasciende y de cuyo futuro puede ser protagonista. El signo místico del héroe lo liga al colectivo concediéndole, como protagonista del presente, la tarea de la construcción futura. El sujeto se conecta afectivamente a la idea del *nosotros* trascendiendo el espacio racional de la percepción común y colabora en la formación del sentimiento nacional.

"Una nación es un alma, un principio espiritual".³⁸ En efecto, a pesar de ser "una forma de política" de carácter eminentemente racional³⁹ y sustentarse por medio de instrumentos también racionales, la comunidad nacional rescata los

³⁶ Es el caso de los nacionalismos etnoculturales, cuando la construcción nacional utiliza el referente étnico como forma de identificación, o el nacionalismo uruguayo del siglo diecinueve, que se dedica a fundamentar la existencia de una "raza" nacional que surge de la unión de una de las tribus nativas míticamente definida y valorada, con valores seleccionados del español conquistador e incluso del portugués "intruso".

³⁷ Generalmente la nación que recurre al modo etnocultural de singularizarse, utiliza la noción liberal contractualista para integrar a aquellos habitantes de su territorio que no asumen tal manera de identificación. De esta forma se mantiene la pluralidad del movimiento nacionalista. La exclusión de colectivos identificados como no-nativos, que habitan dentro del territorio comunitariamente definido como propio, ha sido, también, práctica corriente en etapas especialmente significativas para la reafirmación de los movimientos nacionalistas. Es el caso de la construcción etnocultural del Uruguay de fines del siglo diecinueve.

³⁸ Ernesto Renan. *¿Qué es una nación?*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983. (tr. cast: Rodrigo Fernández-Carvajal, 2ª ed.) p. 36.

³⁹ John Breuilly. Op. cit.

fundamentos afectivos en el discurso de presentación pública, invocando el acervo de códigos culturales compartidos crea formas incondicionales de filiación que hacen posible un tipo particularmente intenso de afinidad colectiva. Desde este lugar se construye el sentimiento de pertenencia, se forma el colectivo, un grupo siempre renovado que reproduce valores trascendentes con la "misión" de transmitirlos de generación en generación.

La narración que estructura la identidad colectiva no es un lenguaje ajeno a la vida cotidiana de los miembros del grupo. Es un relato que describe el ser colectivo y orienta la identificación individual y, por tanto, se transmite con los instrumentos de que dispone la cultura para la difusión. Se pretende integrar la diferencia bajo una idealidad firmemente construida bajo los fundamentos míticos que son portadores de la cohesión social. Explorar los "usos institucionales de la ficción"⁴⁰ es una tarea más arriesgada que la que puede suponer hablar en tono deliberadamente ambiguo sobre los mitos de la nación. Introducir el tema de la difusión de la cultura nacional supone involucrar la estructura de poder estatal en el análisis, pero no es la intención de este trabajo la de hacer una relectura de la nación como aparato ideológico de Estado; se trata simplemente de poner el énfasis en las formas institucionalizadas de construcción del imaginario civil acerca de la comunidad nacional.

⁴⁰ Timothy Brennan. "The national longing for form", en *Nation and Narration* H. K. Bhabha (ed.), Londres - Nueva York, 1991. p. 47.

Capítulo 2:

La nación como forma de adhesión

1. Pertenencia y ser social

En todas las corrientes de pensamiento de las ciencias sociales hay una referencia marcada, una preocupación constante en la identificación del lugar desde el cual se piensa, se siente y se actúa; un suelo donde el yo y el tu pueden pararse en la comunicación. La noción de "mundo de vida" es la idea que, prestada de la fenomenología, reintroduce Habermas como "horizonte formador de contexto" que encuadra la acción social.¹ El sujeto se apoya en un trasfondo de saber que se le presenta como obviedad, es lo siempre sabido que no se explicita. La acción social se desarrolla sobre este suelo que permanece "a espaldas" de los participantes de la comunicación. Este trasfondo de saber que se revela bajo formas pre-reflexivas en la aceptación de razones, objeciones y fines, es el lugar donde remiten los interlocutores el significado de sus expresiones. Este fondo condiciona, en gran medida, el significado que los sujetos atribuyen a las proposiciones lingüísticas y que distan de tener meros "significados literales" de carácter universalmente comprensible.

Es por este motivo que el analista no puede prescindir de la referencia al contexto en que es aceptada la validez de una acción, porque el significado literal de su expresión es relativo a un trasfondo de saber implícito y cambiante, que los participantes normalmente mantienen como trivial y evidente. Este fondo

¹ Jürgen Habermas. (1987). Op. cit.

metacomunicativo es el punto de partida que otorga la seguridad de lo obvio, de lo no dicho, de lo inexpresable que ha sido internalizado a través del proceso de socialización. Sin embargo, como el fundamento no es absoluto, este saber resulta opaco y por lo tanto, el participante de la interacción comunicativa se apoya sobre un saber cierto pero desconocido. Desde la perspectiva habermasiana, el mundo de vida aparece como un refugio frente al desamparo, un mundo "subjettivamente vinculante" capaz de dotar de sentido y de generar patrones de interpretación a través de un piso de convicciones aproblemáticas.

El mundo de vida es presentado como un "acervo culturalmente transmitido y lingüísticamente organizado de patrones de interpretación". Este acervo de conocimiento implícito —tradiciones culturales, pautas de conducta, códigos lingüísticos, símbolos étnicos de cohesión— provee a los actores de convicciones no problematizables de fondo sobre las que el sujeto puede pararse en la "negociación de definiciones comunes de la situación". Así, se constituye el horizonte de precomprensión global que es previo a cualquier problema o desacuerdo entre los participantes. Los individuos no pueden salir de la situación del mundo de vida, ni objetivarlo reflexivamente, ya que este constituye la base de cualquier reflexión, es el trasfondo que se da por descontado.²

Es este, entonces, el fundamento del orden y de la significación de la vida social, la referencia sin la cual la comunicación sería imposible. Es desde este fundamento, desde donde se hace la opción y aparece el riesgo. El individuo debe

² Thomas Mc Carthy. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1987. p. 464-466.

decidir, elegir y excluir formas de ser, pensar, sentir y hacer, para integrarse a círculos sociales generadores de sentido. La idea es la búsqueda de la pertenencia-referencia de lo social.

El hombre, que vive en un mundo social, debe optar, debe decidirse por una serie de planteos colectivos que implican una forma de pararse y ver el mundo. Simmel ve en la adscripción individual a distintos grupos sociales un indicador de la cultura del sujeto. Vincula la cultura con la complejidad, con la capacidad del sujeto de compartir la pertenencia a círculos distintos, de generar una singular intersección de la diversidad social. Los círculos sociales producen significación colectiva e individual y son, por lo tanto, capaces de determinar, en algún grado, la personalidad del sujeto. Pero mientras el grupo pequeño posee mayor grado de influencia que los círculos más amplios, dirigiendo de alguna forma la singularidad del yo, constituye a su vez garantía de su protección. En efecto, la libertad en la construcción de la identidad individual supone riesgos potenciales, el control social se diluye y se debilita la capacidad colectiva de la cohesión.

La pertenencia a círculos intersectados genera una individualidad cada vez más impredecible porque aumenta la capacidad y la posibilidad de la libre decisión. En la adhesión individual a grupos con valores sociales distintos nace el conflicto. La determinación del individuo es cada vez menor, pero el costo es la inseguridad y la duda. El precio que se paga por la libertad es la inseguridad. El hombre se ve desafiado a reconstruir, en el espacio privado de su biografía, una unidad que ya no cabe rescatar en otros órdenes de la sociedad. En el lenguaje

durkheimniano, la intersección en la pertenencia, podría considerarse un indicador de atomización social. Pero, desde su concepción, la comunidad es, todavía, una referencia última que intenta minimizar el caos (del inglés "chaos", que significa "apertura") para excluir la anomía.

El hombre tiene una preocupación real que lo incomoda y moviliza a la búsqueda, una necesidad originante de adhesión. ¿Por qué esa necesidad colectiva de afiliación, por qué esa necesidad de pertenencia, esa constante búsqueda de referencias, esa necesidad de trascendencia?

Todo lo que se deposita en el colectivo, está cargado de la ansiedad de la búsqueda. La práctica concreta queda, de esta manera, investida de características singulares y aparece en el concierto de las opciones productoras de significado, que se autodefinen como más o menos sagradas según las historias de vida que los actores depositen en ella. Sin embargo, es necesario decir que estas elecciones no son hechas en un espacio irreal y en un tiempo ahistórico que otorgue la oportunidad de tomar una decisión libre y sin condicionamientos sociales. Al optar el sujeto ya se encuentra dentro de un espacio clasificado y toda opción que asuma individualmente está delimitada de antemano en esta forma. Adhesiones, pluralidad inacabable de realidades distintas, separadas, pero, sin embargo, juntas y reunidas en una unidad de espacio y tiempo. En este sentido, cuenta mucho si la opción en cuestión constituye la única fuente de referencia y de significado para el sujeto, o si este asiste a una diversidad de credos que comparte sin matices conflictivos.

El vacío de significación produce angustia, desesperación, muerte social, anomía, por lo que la "opción" en este caso se verá como "fuente de salvación". La creencia tendrá que ser cerrada ya que deberá cumplir la función de proveer de seguridad. Más que a una corriente de pensamiento, a un grupo determinado, a una secta, se hace alusión "una forma de estar en el mundo", una forma de vivir, una creencia. Es una actitud de huida frente al escepticismo, un constante pedido de auxilio a la comunidad de "creyentes", es decir, a cualquier participante de la comunidad que comparte definiciones de la situación. De ahí que toda opción tenga la capacidad de ser independiente del carácter sagrado que le atribuyen sus afiliados. No es la opción en sí misma la que reviste este carácter, sino que son los sujetos de la elección quienes asumen tal o cual actitud frente a la referencia. Es por este motivo, que puede decirse con Durkheim que la naturaleza sagrada que reviste una cosa no está implicada en sus propiedades intrínsecas sino que está "sobreañadida".³

El pluralismo en materia de adhesión nada tiene que ver con la diferencia entre los aspectos de validez que la actitud individual le otorga a la opción en su definición social. Sólo con la institucionalización de las distintas actitudes entran en juego relaciones de competencia entre orientaciones de acción que disputan la producción de sentido.

³ "[...] el animal sólo conoce un mundo: es el que percibe tanto a partir de la experiencia interna como de la externa. El hombre es el único que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a la realidad". Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid 1982. (tr. Ramón Giménez), p. 396.

Cuando estas funciones quedan interferidas, se producen perturbaciones en el proceso de reproducción social y cultural con los correspondientes fenómenos de crisis: pérdida de sentido, pérdida de legitimación, confusión de orientaciones, desestabilización de las identidades colectivas, psicopatologías, rupturas de tradición, pérdida de motivación. Es el "nuevo politeísmo" de Max Weber. La adoración de dioses ante diversos altares conduce, desde su perspectiva, a la experiencia del nihilismo. La razón se disocia destruyendo su propia universalidad y la pérdida de sentido da origen al fenómeno de la indiferencia. La tarea de satisfacer una necesidad de explicación mediante una interpretación globalizante, ha sido sustituida por la forma difusa de un saber cotidiano que no puede integrarse en la intersubjetividad de la mirada porque no puede alcanzar tal nivel de aculturación. La vida cotidiana pierde así, su referencia última, la fuerza vinculante de la narración histórica.

La opción se plantea entre la adhesión, la búsqueda de pertenencia y la nada, el escepticismo. Sin embargo, cada una de estas elecciones tiene implicaciones según contextos que generan nuevas y más ricas alternativas. Por un lado, la pertenencia puede ser radical, entera, tal que involucre plenamente a la totalidad del ser, una afiliación de carácter pasional no instrumental. Este tipo de vínculo con el colectivo proporciona respaldo y seguridad, pero no asegura el potencial emancipatorio de la acción. Dicho de otra manera, si bien se supera el peligro del nihilismo, la afiliación pasional puede conducir a la pérdida de libertad individual y a la cesión de derechos frente al colectivo. La creencia unifica, pero no libera la angustia de la búsqueda.

Por otra parte, la pertenencia puede generar una actitud más leve, menos comprometida, con un grado parcial de involucramiento. Una afiliación de estas características puede estar fundada en la adhesión múltiple, donde cada grupo específico es una referencia dentro de un conjunto simbólico. Este puede ser coherente, o no provocando distintas consecuencias según el caso. La adhesión no comprometida de un conjunto vinculante no coherente podrá lindar con una experiencia de tipo esquizoide si se vuelve significativa para el actor. La levedad puede asimismo originar cierto escepticismo que, en el contexto de la respuesta cínica, es capaz de convertirse en fuente alternativa de significado para permanecer en el mundo explicado. La devoción de múltiples deidades puede conducir al nihilismo, desencantando el universo significativo de lo social. La ausencia de comunión radical o parcial, la falta de credibilidad racional o afectiva es otra vía de acceso al escepticismo.

El desencantamiento y la racionalización son irreversibles, como lo son la pérdida de sentido y la pérdida de libertad que los acompaña. No es el fenómeno de racionalización en sí lo que preocupa, sino la desintegración social y el malestar que trae consigo esta pérdida de cohesión significativa. En términos culturales esta desintegración conduce a la suspicacia ética y valorativa, una visión sin salida que desemboca en la angustia y en la desesperación. Esta incapacidad colectiva de justificación última, la exigencia de adaptación y ajuste al sistema como presupuesto de la autoconservación en una sociedad mercantilizada y totalmente administrada excluye cualquier esperanza emancipatoria de carácter colectivo.

Sin embargo, hablando de la levedad —como "actitud frente a la vida" diría Wittgenstein—, el politeísmo no aparece únicamente en su seno conflictivo de pérdida de sentido o de libertad. Por el contrario, la vida moderna plantea la multiplicidad de opciones como "estrategia" de libertad. El hombre no puede dejar de adherirse, de comprometerse, de afiliarse. A medida que crece el pluralismo, que se diversifican las opciones, tanto más se multiplica su capacidad de adhesión y des adhesión. El hombre moderno es un hereje. Se adhiere a la comunidad moderna.

2. La regulación normativa en la estructura de significación comunitaria

En el Tomo II de su *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas inicia un recorrido por la teoría de la comunicación que considera la base de las ciencias sociales. Investiga el cambio de paradigma que supone la perspectiva de la acción comunicativa desde la actuación de acuerdo a fines, desde la actividad teleológica, analizando el desarrollo interaccionista de George Mead con respecto a la construcción del mundo colectivo y el planteo de Emile Durkheim con respecto a la inspiración sagrada de la moral.⁴ Con el objetivo de reflexionar acerca de la implementación institucional de mecanismos modernos de cohesión social, este trabajo crítico de reconstrucción teórica, sugiere un punto de partida interesante para revisar la investigación clásica sobre el poder estructurante de la norma. Esta breve consideración tiene dos intenciones. La primera es la de revisar, desde una

⁴ Jürgen Habermas. (1987), Op. cit. p. 9-91.

perspectiva crítica, (la de Jürgen Habermas) el modelo de trabajo de Mead con respecto a la cimentación de la identidad individual. El segundo propósito de esta reflexión es el de estudiar las críticas de Habermas al modelo de Durkheim, con la esperanza de poder reconsiderar los obstáculos que impidieron al autor clásico avanzar en su análisis sobre el fundamento normativo de las instituciones modernas.

George Mead trabaja sobre el tema de la conciencia de la reglamentación del mundo social partiendo de la perspectiva del niño en su proceso de aprendizaje. La adquisición de la competencia del rol por parte del sujeto es, en el análisis de este autor, uno de los momentos vitales a través del cual el niño comienza a representar la relación social. Mediante el juego del rol, el sujeto aprende a asumir la perspectiva del otro; primero, se pone en el lugar del otro para poder estar en condiciones de reproducir ese punto de vista, asumir la actitud de otro frente a sí mismo. A través del mecanismo del juego del rol (*play*), adquiere un patrón de comportamiento que aprende a universalizar construyendo su propia referencia de objetividad, distanciándose de la univocidad del *self*. El otro generalizado será así, el referente de su propio comportamiento. En el juego reglado o "competitivo" (*game*) el niño adquiere la perspectiva del observador y se hace consciente de la presencia de la voluntad colectiva. De esta forma toma conciencia de la norma que autoriza a la acción en función de unas expectativas y obliga a seguir determinados criterios en su comportamiento. Por eso, explica Mead, el fundamento del control social no se apoya únicamente en la represión, sino que se basa en las expectativas del colectivo.

Si bien la idea de una sociedad racionalmente regulada, que acuerda sus imperativos morales con la participación de todos los afectados, no toma en cuenta la capacidad de represión implícita en el plano normativo, la institucionalización del comportamiento subjetivo es capaz de orientar eficazmente el comportamiento social. Así, el mundo subjetivo se construye en complementariedad al mundo social. "[...] todas las instituciones sirven para controlar a los individuos que encuentran en ellas la organización de sus propias respuestas sociales".⁴

Analizando la perspectiva interaccionista de Mead, Habermas establece tres objeciones. La primera tiene que ver con el carácter circular de la explicación: la conformidad subjetiva con las normas sociales es explicada en función del otro generalizado, sin embargo, por otra parte, la autoridad de este otro generalizado se fundamenta en la validez de las normas establecidas por el colectivo. La segunda se refiere al empleo de las categorías de desarrollo de la personalidad para explicar la acción social, "[...] es decir, como estados de conciencia que se caracterizan por una fusión del *I* y del *Me*, del *yo* y del *super-ego*", explica Habermas, ilustrando con palabras de Mead: "Donde el *I* y el *super-ego* pueden en cierto modo fundirse surge el peculiar sentido de exaltación propio de las actitudes religiosas y patrióticas, en que la reacción que uno provoca en otros es la respuesta que uno se da a sí mismo".⁵ Y la tercera objeción considera el supuesto

⁴ G. H. Mead. *Selected writings*, ed. A.J. Reck, Indianápolis, 1964, citado por Jürgen Habermas. *Ibidem*. p. 61.

⁵ Son palabras de Mead en *Mind, self and society*, ed. Ch. W. Morris, Chicago, 1934, citadas por Jürgen Habermas. *Ibidem*. p. 69.

de racionalidad social sobre el que Mead elabora su propuesta explicativa. Pensando en términos de una sociedad integralmente racionalizada, argumenta Habermas, Mead descuida el tratamiento del simbolismo religioso, elemento primitivo de la conciencia normativa.

En el análisis sobre "las raíces sacras de la autoridad moral de las normas sociales" de la teoría durkheimniana, Habermas pretende llegar a "la raíz prelingüística de la acción comunicativa", al "núcleo arcaico de la conciencia moral", descuidado por Mead. "Se trata del tránsito desde la interacción mediada simbólicamente al habla gramatical".⁷ La propuesta de esta síntesis es «aprovechar» la "investigación reconstructiva" de Habermas para vincular la práctica normativa con la construcción de una identidad colectiva.

Desde la perspectiva de Durkheim, las normas morales son la consecuencia de la relaciones de convivencia humana. La práctica de la regulación del comportamiento humano, es la garantía de la coexistencia; de esta forma se determinan unos criterios generales desde los cuales todos los integrantes del colectivo deben guiar su comportamiento. Los deseos individuales, son coordinados en función de unos criterios ajenos a los intereses particulares generando una perspectiva de «neutralidad» que los trasciende. El sujeto "asume" estas exigencias sociales como propias, defiende las aspiraciones de la comunidad como deseables. Pero, ¿por qué obedece el individuo las normas morales, aún cuando ellas vayan en contra de sus propias aspiraciones? Que el deber moral

⁷ Ibidem. p. 69.

coincida con el deseo del individuo es el requisito, un requisito imprescindible para su confirmación colectiva. La regulación es sentida como necesaria por el individuo quien le otorga la legitimidad y validez con su observancia. Por medio del mecanismo de internalización se explica que el individuo asuma la causa de la comunidad que le exige y le garantiza a la vez.

En efecto, la obligación moral se distingue de la coacción física porque, si bien la moral reviste carácter coactivo, la exigencia va de la mano con la voluntad individual. El sujeto internaliza, por medio de la socialización las expectativas que el colectivo posee de su comportamiento. Pero, si bien se aprende en forma de obligación, el individuo también logra incorporar la estructura que iguala la moral con lo conveniente, lo deseable y lo bueno. Su pertenencia, la integración a la comunidad está mediada por la adecuación normativa de su conducta. La norma social estructura el comportamiento individual, la actitud del sujeto hacia el grupo es la pauta de la relación, ya que determina el ritmo de la vinculación individual con el colectivo.

Pero en la validez de la regulación normativa no interviene únicamente el mecanismo de la internalización. Durkheim establece un paralelismo entre la validez de la norma moral y la capacidad de cohesión social de la experiencia religiosa. En primer término se destaca el lugar que lo sagrado ocupa en el ritual de las sociedades primitivas: es un espacio aislado, separado del resto de la vida del colectivo. Se ubica en un rincón "no contaminado", alejado de la corrupción profana. En segundo lugar, de la misma forma que la obligación moral, el carácter sagrado genera una "ambivalencia", un sentimiento contradictorio con el deseo.

Frente a lo sagrado, el sujeto tiene la contradictoria sensación atractiva de la seducción, mezclada con un deseo de lo prohibido que induce a la desobediencia. Durkheim establece una relación entre religión y moralidad y, de esta cercanía con lo religioso concluye que la moral tiene base sacra.⁸ ¿Cuál es el fundamento último de una ética sin Dios? ¿Son todas las respuestas posibles, válidas? ¿Quién fundamentará los valores, las normas, los criterios éticos para la acción individual y colectiva?

La religión es considerada como una fuerza impersonal que se impone al individuo con una autoridad que lo trasciende. La integración social genera una conciencia colectiva que sobrepasa la estructura subjetiva del individuo y se presenta ante él con el tono del pensamiento humano objetivado. Esta estructura de poder simbólico da forma a la vida y a la relación en el grupo humano. Lo específicamente humano viene dado por su facultad de representación.

Sin embargo, Habermas ve en esta explicación una nueva reflexión circular. "La moral es reducida a lo santo, y lo santo a las representaciones colectivas de una entidad que por su parte ha de consistir en un sistema de normas obligatorias".⁹

La religión como instrumento de cohesión social está formada por un elemento material y otro simbólico. El rito es el componente real-material de la cohesión mientras que las creencias son su parte real-ideal. Se trata de un instrumento de afirmación colectiva: la religión, la creencia o el ritual no existen a

⁸ *Ibidem.* p. 75.

⁹ *Ibidem.* p. 76.

nivel individual, surgen de una necesidad de significación compartida. El rito es elaborado e interpretado por el grupo social, es un "medio para una forma especial de interacción simbólicamente mediada".¹⁰

De todas formas, pensaba Durkheim, la religión, ya no podía ser el cimiento ideal de una sociedad urbana fragmentada y socializada sobre la razón. La sociedad debería integrarse sobre la base de la generación de su propia conciencia colectiva: la "moral laica". El ser humano genera conciencia colectiva y esta desarrolla la conciencia moral. Su análisis pone el énfasis en el aspecto simbólico de la reproducción social: la sociedad no sólo produce bienestar y progreso sino también moralidad. La fundamentación social, concluye Durkheim, no es económico-política sino ético-cultural.

La acción orientada por máximas pasibles de ser explicitadas y consideradas "válidas para la acción" se sitúa en una relación social que puede ser tipificada como un orden válido. Las máximas son quienes configuran un sistema de acciones estable, conectadas por su sentido. La cualidad consensual de la acción comunitaria consiste en que, los miembros de un grupo reconocen el carácter vinculante de las normas de acción que rigen en el grupo y saben los unos de los otros que mutuamente se sienten obligados a observarlas. Max Weber es quien define la validez y legitimidad de un orden reconocido subjetivamente como vinculante y obligatorio en el carácter normativo de la regulación. Pero si el fundamento de un orden social radica en la regulación normativa, ¿cómo se explica el carácter obligatorio de la norma moral?

¹⁰ Ibidem. p. 79.

3. El problema de la identidad en la modernidad

La identidad es un fenómeno móvil que se transforma continuamente al ritmo de la relación social que lo define. El sujeto asume una pluralidad de identidades en tiempos simultáneos y diversos, cualquiera de cual puede retomar para identificarse con y frente al otro. Estas múltiples identificaciones no definen un yo único y coherente, sino que muestran un sujeto fragmentado y disperso. "If we feel we have a unified identity from birth to death, it is only because we construct a comforting story or a "narrative of the self" about ourselves. The fully unified, completed secure, coherent identity is a fantasy. Instead, as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with –at least temporarily".¹¹ El sujeto social no puede aparecer como unidad en un mundo fragmentado, pero, no es la vida colectiva la única causa de la fragmentación. El hombre construye relatos unificadores que fundamentan su existencia en forma integrada, una existencia que nunca disfrutó de los privilegios de la unidad. La unidad de la vida individual estaba fundamentada, como decía Anderson, en la narración. La identidad, elemento peculiar que apareciera como cualidad distintiva del sujeto, no es más que una construcción social, un relato que hilvana espacios fragmentarios por medio de una narración que fundamenta su

¹¹ Stuart Hall. Op. cit. p. 277. "Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia confortable, o una «narración del self» sobre nosotros mismos. La identidad completamente unificada, completamente segura [y] coherente es una fantasía. En su lugar, [y] en la medida en que los sistemas de significación y representación social se multiplican, estamos confrontados con una multiplicidad inestable de identidades posibles, con cualquiera de las cuales podemos identificarnos –al menos temporalmente". tr. libre.

propia unidad. Las rupturas de la modernidad en el relato tradicional de tipo comunitario generan nuevos proyectos de unificación. Pero, pese a estas respuestas culturalmente construidas y bajo estos relatos de unidad, el hombre convive con una verdad fragmentada.

4. La identidad como búsqueda y como autocrítica

Algunas pretensiones que han intentado fijar "para siempre" la autopercepción colectiva, pretenden hablar en nombre de la "verdadera" identidad comunitaria. Por eso, es siempre interesante estudiar el papel "de resistencia" de las narraciones identitarias que denuncian, con su simple existencia, la exclusión y la falta de integración de las definiciones de lo colectivo.

La propuesta de la construcción social de la identidad invita a unir lenguajes que, desde distintas lógicas y con pretensiones divergentes, retoman la cuestión de la búsqueda individual y colectiva del sentido de la acción. Se trata de plantear el esqueleto de una elaboración incluyente y abierta de la identidad. Un proceso que supone reformulación permanente ya que relaciona un conjunto de cualidades, experiencias y valores que construyen variedad de versiones discursivas del *nosotros*. Desde esta perspectiva, la identidad no es tanto una definición de pasado y presente como de futuro, no es tanto el "ser" como el "llegar a ser". Se trata de una experiencia colectiva, de construcción diaria, que no mira a la historia como reserva sino como parte de un proyecto en construcción. No se trata pues, de repetir eternamente las mismas categorías heredadas, sino de una apropiación crítica de lo recibido que tiene la potestad de la selección. La

construcción colectiva de la identidad es un proceso activo y crítico de participación social.¹²

5. La nación: un espacio íntimo

La nación proporciona un lugar de acogida para el individuo, un espacio colectivo donde se vive una situación especial, extrañamente similar a la que se puede experimentar en un grupo al que se ingresa en calidad de miembro. Los grupos ofrecen al individuo una relación privada donde el nuevo integrante es recibido por los otros como uno más. Se construyen unas vinculaciones que generan complicidades, sistemas de relaciones donde la intimidad grupal es fuente de nuevas situaciones colectivas. El conocimiento mutuo, las vivencias compartidas, retroalimentan sensaciones de seguridad proporcionadas por la pertenencia. Esto ocurre tanto en los grupos primarios, donde las relaciones pueden tejer una afectividad de profunda intensidad, como en los grupos de carácter secundario, donde las comunicaciones adquieren un tono más formal. Pero si el grupo pequeño proporciona seguridad por su carácter íntimo, su tonalidad afectiva, sus lazos comunitarios, las relaciones secundarias que se establecen en el grupo grande, ofrecen otros tipos de pertenencia. En efecto, la aparente frialdad en los contactos que se pueden observar en un grupo de mayores dimensiones, no aumenta la distancia del individuo frente al colectivo. Las características de la relación son otras, varía la intensidad y hasta el ritmo de la

¹² Jürgen Habermas. "Historical consciousness and post-traditional identity: The Federal Republic's Orientation to the West" en *The new conservatism*. Op. cit.

interacción, pero la seguridad que produce el colectivo viene a satisfacer la misma necesidad de pertenencia. El simple hecho de formar parte, de pertenecer, aunque no sea más que desde el anonimato, otorga al individuo la seguridad característica de la filiación.

Pero si la nación satisface una necesidad de pertenencia del individuo, ¿por qué no buscar esa satisfacción en un agrupamiento menor, más familiar? ¿Por qué la gente se adhiere a la nación y no a la clase, a la religión o a otro tipo de institución?, pregunta Hobsbawm. Si el sentimiento de pertenencia explica la adhesión a la nación, ¿por qué *esa* pertenencia y no otra? Ernest Gellner, citando a Renan redescubre en "el anonimato de la pertenencia", la peculiaridad distintiva de la adhesión a la nación.¹³ La nación es, de acuerdo a la definición de Benedict Anderson, una "comunidad imaginada",¹⁴ un colectivo de referencia simbólica cuya unidad está basada en abstracciones significativas. El colectivo nacional no delimita un tipo de relación social que puede ser experimentada como experiencia directa de participación por los involucrados; se trata más bien de participar en una narración comunitaria. La definición del "quiénes somos" corresponde a supuestos representantes del sentir nacional que han logrado abstraer unas maneras de ser, de estar y de hacer comunes a un colectivo "concreto". Si bien las definiciones se realizan con relación a un grupo específico —un conjunto

¹³ Ernest Gellner. "El nacionalismo y las dos formas de sociedades complejas", en *Teorías del Nacionalismo*. G. Delannoi y P. Taguieff, (eds.) Paidós, Barcelona - Buenos Aires, 1993. p. 333-334.

¹⁴ Benedict Anderson. Op. cit. p. 6. Cfr. supra.

poblacional que vive dentro de cierto territorio y que se ciñe a ciertas leyes, en el caso de la definición contractualista de la nación, o un colectivo humano con características diferenciadas, en el caso de la nación etnocultural—,¹⁵ la comunidad a la que se alude con el concepto de nación, es una abstracción. Este agrupamiento poblacional es retomado como material para la elaboración de un relato significativo para el colectivo. Esta narración es el fundamento de la unidad nacional, por lo que necesitará captar aquellos elementos que identifiquen a los sujetos a través de mecanismos transferenciales. La interpretación homogénea del *nosotros* es una *construcción* que reinterpreta elementos viejos en una nueva relación colectiva que se nutre en el pasado, proyectando sus ideales hacia el futuro.

La nación, a diferencia de otros agrupamientos humanos, concibe una pertenencia anónima. Pero la sensación de "ser parte de algo" no se diluye en este anonimato, sino que da lugar a la combinación de pertenencias más estrechas que pueden satisfacer otro tipo de necesidades individuales.

En este sentido, puede ser útil comentar las diferencias conceptuales entre las dos formulaciones históricas de la idea de nación. Preciso es señalar, no obstante, que estas representaciones sociales aluden a dos formas distintas de percibir el mismo fenómeno, y no a dos tipos distintos de nación.¹⁶ La nacionalidad puede presentarse como una pertenencia social prescrita (según la

¹⁵ Richard Jay. "Nacionalismo", en *Ideologías políticas*. Varios autores. Tecnos, Madrid, 1984, p. 187-217. (tr. cast.: Julia Moreno San Martín)

¹⁶ Cfr. la exposición de Alain Renaut en "Lógicas de la nación", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 37-62.

concepción romántica) o puede ser una identidad adquirida a través de la adhesión a determinados principios que se consideran como nacionales. Desde la perspectiva etnocultural, de raíz romántica, la nacionalidad es un elemento de significación inherente a la identidad del individuo, ya que la comunidad donde se nace, transfiere "naturalmente" unas características comunes al nuevo miembro. Esta identidad es un atributo irrenunciable de la persona, por lo que no es prerrogativa del individuo el desembarazarse de su nacionalidad, como tampoco lo es, el renunciar a su "raza" o a su lengua materna.¹⁷ Estos elementos son requisitos mínimos para considerar la identidad nacional de un sujeto y la nacionalidad es considerada como un "dato" de la realidad social del individuo. El nuevo sujeto hereda una tradición de la que ha formado parte por el solo hecho de su nacimiento, pertenece a una comunidad que comparte su configuración genética o biológica y su cultura. El carácter prescrito de la identidad nacional no le imposibilita la integración en otras asociaciones, pero, eso sí, todas sus relaciones estarán mediatizadas por esa pertenencia original. En la concepción ilustrada de la nacionalidad, la pertenencia a la nación es una decisión más que una atribución.¹⁸ La nación se considera como una asociación civil más que como una comunidad natural, y a ella se accede mediante la voluntad de adhesión. El nacimiento no determina *naturalmente* la nacionalidad, que se considera una construcción del colectivo. El individuo tiene la posibilidad de inscribirse en un

¹⁷El concepto de *volksgeist* (pueblo), como experiencia social constitutiva del sujeto, fue desarrollado por Johann Gottfried von Herder (1744-1803) y politizado por Johann Gottfried Fichte (1762-1814) en *Discursos a la nación alemana*. Ediciones Pleamar, Buenos Aires, 1964. (tr. cast.: Ricardo Casal)

¹⁸Se trata de la idea revolucionaria de la nación, proclamada por Emmanuel Joseph Siéyès (1748-1830) en el panfleto más difundido del año 1789. *¿Qué es el tercer estado?*

proyecto colectivo, tanto como la de renunciar a él y ningún colectivo nacional podría, de acuerdo a esta concepción, negarse a recibir una adhesión individual. Esta idea de nación, no excluye tampoco la posibilidad de tomar parte en otros grupos de asociación voluntaria. Ninguna de las nociones de nacionalidad, ni la concepción adscripta, ni la de libre elección, constituyen obstáculos a la colección de identidades colectivas, por lo que se puede afirmar que pertenencias a grupos de características distintas satisfarían también necesidades diferentes.

Pero, ¿por qué ha sobrevivido la conceptualización etnocultural de la nación, una lectura tradicional, no secularizada de lo social, redimensionando su significación social en la modernidad tardía? ¿Por qué se resiste a desaparecer una forma comunitaria de contradicciones intolerables a los valores universalizables de la modernidad?¹⁹

¿Quién no recuerda las promesas universalistas del Iluminismo del siglo dieciocho en el momento de interpretar las objeciones culturalistas y etnicistas de los planteos nacionalistas contemporáneos a la posibilidad de la convivencia plural? "[...] desear uno la grandeza de su patria es desear daño a los vecinos", escribe Voltaire.²⁰ La perspectiva contractualista de la nación, desde donde se

¹⁹ "[...] ¿cuál es la verdadera razón para inventar la tradición en el tiempo moderno? ¿Por qué la tradición no ha sido destruida irremediabilmente por los efectos revolucionarios de la modernidad?", se pregunta Tielman Schiel. Op. cit. p. 73. Cfr. su enfoque del tema en el Capítulo 4.

²⁰ Citado por Gil Delannoi, "La teoría de la nación y sus ambivalencias", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 13. "Ser buen patriota es desear que la ciudad donde hemos nacido se enriquezca por el comercio y sea poderosa por las armas [...] Tal es la condición humana, pues desear la grandeza de nuestro país es desear la decadencia de otros. Quien deseara que su patria nunca fuera más grande ni más pequeña, ni más rica ni más pobre, sería el verdadero ciudadano del mundo". Voltaire. *Diccionario filosófico*. Tomo III, Daimón, Barcelona, 1977. p. 227. (tr. cast.: Antonio G. Valiente)

plantea este tipo de reflexiones, se sustenta en una concepción iluminista del sujeto –un sujeto universal, unificado y totalmente centrado, dotado de razón, conciencia y acción–²¹ y en una noción cosmopolita de la nación como fundamento político de la civilización universal.²² Se trata de una idea "revolucionaria" de la nación,²³ de un ideal cívico que recoge la libre voluntad de adhesión de los sujetos a unos principios colectivos explícitos y públicos. La nación ilustrada se trabaja sobre el fondo de un contrato y se concibe en construcción permanente. La citada idea del plebiscito diario de Renan puede

²¹ Desde una mirada que percibe, en la problematización del universo coherente que servía de referencia al sujeto ilustrado, la inevitable fragmentación del proyecto moderno, Stuart Hall, hace un recorrido por las distintas concepciones históricas de la identidad, que inicia con una reflexión crítica sobre la conceptualización iluminista del sujeto: "The Enlightenment subject was based on a conception of the human person as a fully centred, unified individual, endowed with the capacities of reason, consciousness and action, whose «centre» consisted of an inner core which first emerged when the subject was born, and unfolded with it, while remaining essentially the same – continuous or «identical» with itself – thought the individual's existence". Op. cit. p. 275. Aunque no sea posible compartir todas las consecuencias de la crítica posmoderna al pensamiento ilustrado, resulta interesante completar las primeras formulaciones autocríticas surgidas en el seno de la Ilustración, con las objeciones contemporáneas, sin caer en la reacción contrailustrada de algunos de sus expositores más conservadores.

²² "Las tendencias universalizantes de la modernidad son inherentes a las influencias dinámicas que acabamos de esbozar, explica Anthony Giddens. La reorganización del tiempo y el espacio, los mecanismos de desenclavé y la reflexividad de la modernidad suponen propiedades universalizadoras que explican la naturaleza expansiva e irradiante de la vida social moderna cuando se topa con prácticas establecidas de la tradición. la universalización de las actividades sociales que la modernidad ha generado, es de alguna manera un proceso de desarrollo de nexos genuinamente mundiales (como los que implica el sistema de Estados nacionales o la división internacional del trabajo)". Anthony Giddens. Op. cit. p. 35.

²³ "La «nación revolucionaria» es la que el abate Siéyès definía como «un cuerpo de socios que viven bajo una ley común y representada por la misma legislatura»", explica Alain Renaut. "Lógicas de la nación", en *Teorías del Nacionalismo*. Op. cit. p.42. En la concepción revolucionaria, la nación aludía al «pueblo» que habitaba dentro de los límites del Estado francés, estrechamente vinculado a la idea de Tercer Estado, el nacionalismo no se conceptualizaba más que como una vaga alusión al principio de la soberanía popular. En el contexto polarizado de la Revolución francesa, se buscaba edificar una alianza popular que fuera capaz de congrega a las clases, los grupos étnicos, las congregaciones religiosas, los gremios, para contrarrestar un poder que se concebía desde la idea unitaria de Antiguo Régimen. Cfr. Richard Jay. Op. cit. p.190-192.

informar bien sobre la orientación ilustrada: una construcción colectiva cuyo fin es la desaparición, en el horizonte del cosmopolitismo, como dice Renaut.²⁴

Es evidente que la imagen ilustrada de la nación tiene sus problemas: -toda la Ilustración los tiene- basada en una concepción masculina e individualista del sujeto, la idea del contrato no toma en consideración los sistemas de alianzas y las estrategias colectivas de los actores que no pueden ser considerados solamente desde su condición de individuos racionales. No obstante, la modernidad ha generado su propia autocrítica, mucho más radical, en sus consecuencias, que la reacción romántica al pensamiento ilustrado. Max Weber - que continuando la tradición ilustrada, interpreta la historia de la modernidad como un proceso de racionalización creciente- percibe, como angustiante paradoja de la modernidad, la ambivalencia de la racionalidad instrumental, que a la vez que cumple su promesa emancipatoria, conduce a un nuevo aprisionamiento, desintegrando la vida significativa del ideal moderno en una pluralidad de significaciones.²⁵ Desde la dialéctica negativa del pensamiento weberiano, pasando por las versiones más radicales de la escuela de Frankfurt²⁶ hasta las revisiones del pensamiento crítico contemporáneo, el cuestionamiento

²⁴ Ibidem. p. 45.

²⁵ Albert Wellmer, "Reason, Utopia and Enlightenment", en *Habermas and Modernity*. Bernstein, Richard (ed.), Polity Press, Cambridge, 1986. p. 41.

²⁶ La actitud de extremo cuidado con que los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, divulgaron el primer ejemplar de la obra en 1944, evidenciaba, explica Juan José Sánchez ("Introducción. Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración", p. 16), el temor a la lectura conservadora, no ilustrada de una crítica cuyo objetivo había sido el de salvar a la modernidad. "[...] Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y, por tanto, también su relación con la verdad. [...]". Theodor Adorno y Max Horkheimer. "Prólogo

ilustrado de la modernidad es un planteo mucho más demoledor que el de los críticos conservadores antiluministas.

En su reflexión acerca de las diferencias entre la conceptualización ilustrada y la representación pre-romántica de la nación, Gil Delannoï²⁷ presenta a Herder como un crítico a las ideas homogeneizadoras y "reduccionistas" —como las adjetiva el autor— de la Ilustración, ejemplificadas por el pensamiento de Voltaire. Herder ve en las naciones un producto de la naturaleza y en los Estados la marca de la cultura.

Más allá del intento de Delannoï por presentar una polémica pre-nacionalista, su discurso se une a la crítica romántica del Iluminismo, asociando el universalismo ilustrado con una especie de totalitarismo homogeneizador que no permite la expresión de la riqueza de la particularidad. "En la Ilustración, Herder descubre que la universalidad enmascara un proyecto dominador. [...] La universalización, la mecanización, la uniformización, desembocan, por decirlo así, en la alienación (el término no es empleado por Herder) individual y colectiva.

a la edición de 1944 y 1947", en *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1994. p. 53. Estudio preliminar de Juan José Sánchez. p. 14-43.

²⁷ Gil Delannoï. "Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo: Voltaire y Herder", en *Teorías del Nacionalismo*. Op. cit. p. 19-36. Frente a la universalidad racionalista del pensamiento Iluminista, sostiene el autor, el Romanticismo levanta la bandera de la especificidad regional, construyendo un ideal particularista en el que la nación se piensa desde un sustento autóctono, singular y "naturalmente" diferenciado. Mientras que el Iluminismo considera la diversidad de la cultura como una construcción a partir de una primera homogeneidad de la naturaleza humana, el Romanticismo parte de una concepción diferenciadora de la humanidad que explicaría la diversidad de formas culturales como respuesta "natural" a una variedad primaria, invirtiendo la concepción ilustrada. La universalidad sería, desde esta perspectiva, un mecanismo cultural. Evidentemente, el autor reflexiona desde su empatía con el movimiento romántico, en su crítica a los valores de la Ilustración. Sin embargo, no hay que esperar al Romanticismo para cuestionar el proyecto ilustrado, el primer cuestionamiento a la Ilustración surge de las mismas filas del pensamiento moderno, con J. J. Rousseau. Cfr. la idea de religión civil en el *Contrato social*, que Delannoï cuestiona en su artículo aludiendo a la "incoherencia reaccionaria"

[...] A veces, en lo que Herder se ejercita es en una *superación de la Ilustración*".²⁸ Su estilo narrativo sugiere una especie de simpatía por el particularismo herderiano, antecedente de las románticas posiciones nacionalistas. El autor ve en Herder "una prolongación de la Ilustración" en su cuidado de la libertad individual frente al Estado, pero no repara en sus objeciones a la sociedad pluriétnica. En un pasaje que el mismo Delannoi reproduce, Herder expone: "... la nación, igual que la familia, es una planta de la naturaleza, sólo que sus ramas son más numerosas. Así que nada parece más directamente opuesto a la finalidad de los gobiernos que la ampliación desproporcionada de los Estados y la reunión bajo un mismo cetro de una mezcla extravagante de razas y naciones. Un cetro humano es demasiado débil y demasiado frágil para reunir en un solo conjunto elementos tan diferentes".²⁹

El nacionalismo es presentado por Delannoi como una reacción a una uniformización asfixiante. No obstante, ni siquiera el planteo de Herder es capaz de fundamentar teóricamente la sustitución radical del sueño universalista por un ideal singularista desde una perspectiva étnica, ya sea en su énfasis racial o cultural. En efecto, si la Ilustración no ha considerado suficientemente "el carácter situado del hombre", el Romanticismo ha sobreenfatizado las particularidades a riesgo de olvidar las vecindades. Por destacar lo diferente se ha caído, muchas veces, en descuidar las afinidades y los parentescos.

rousseauiana, al sostener un enfoque comunitarista en el marco inconsistente de la defensa del individualismo.

²⁸ Ibidem. p. 33-34. Subrayados del autor.

²⁹ Esta referencia es de Gil Delannoi. Op. cit. p. 35. Nota 79. p. 116.

6. La nación: ¿una formación comunitaria o asociativa?

El estudio sobre la nación como instrumento de organización social conduce al investigador a plantearse la perspectiva del sujeto. Se trata de mirar el tema desde la posición del actor individual que se adhiere voluntariamente a la nación. Este tratamiento, que otorga a la pertenencia un carácter voluntario, parece incluirse en la visión revolucionaria de la nación, es decir, en la concepción de la nación como contrato. Es el proyecto de la Ilustración que se opone al enfoque del Romanticismo. Sin embargo, y aunque el supuesto sea constructivista, esta consideración procura abarcar todas las formas nacionales posibles desde una perspectiva nominal. Es decir, que no se pretende recoger toda la experiencia empírica para construir un modelo promedio, sino armar unos constructos teóricos que permitan comprender el fenómeno a partir de una representación típico ideal. Partiendo del supuesto liberal, que interpreta el acceso a la nacionalidad a través de la libre elección, la nación será vista como una de las propuestas a las que el actor individual puede adherir de conformidad con unos principios públicos explícitos. No obstante, se pretende captar el móvil de otro tipo de adhesiones mediante la consideración de motivaciones de tipo afectivo y tradicional, que incluyan sentimientos de arraigo no contenidos en el modelo racional de la adhesión. Esta inclusión, que aparece como dificultosa a primera vista, será trabajada desde la perspectiva de la tensión. La nación es una de las propuestas de afiliación de la sociedad moderna. Este es el texto sobre el que se trabaja, allí surge la oferta y se produce la afiliación. Por eso se trata de estudiarla en relación con el medio en el que se inserta, analizando su forma de presentación en un contexto de pluralidad de opciones.

Los primeros pensadores sociales temían una progresiva desintegración social causada por la modernización en la organización del trabajo, anunciaban la corrosión de antiguas solidaridades que darían paso a un nuevo vínculo con características ambiguas que sería incapaz de servir de soporte al colectivo.¹⁰ Pero, aunque concibieran la alternativa de la reconstrucción de lo comunitario, veían con claridad el carácter irreversible del proceso que habían previsto. Asistieron a un desmoronamiento comunitario que no pudieron detener y que conduciría a situaciones colectivas de carácter irreparable. Por tanto, además de la preocupación por la disgregación social los pensadores clásicos de la sociología temían el advenimiento de un tipo de relación vacía de sentido y, por tanto, peligrosa para la propia preservación social. En este tipo de planteos, el desarrollo tecnológico no trae consigo la esperanza de la felicidad comunitaria, sino la sombra de la confusión, la turbación del desorden.

Tönnies y Durkheim teorizaron en el siglo diecinueve. Su problema era el de una crisis que cambió profundamente la forma de organización de la sociedad. Su preocupación era la desintegración social que este cambio estaba produciendo. Para analizar este proceso construyó Tönnies las categorías analíticas de la comunidad y la sociedad. Y, en este mismo sentido, interpretó Durkheim la capacidad cohesora que la religión desempeñaba en la vida comunitaria.

El conflicto básico que plantea la adhesión colectiva a la idea de nación

¹⁰ "Podría decirse que la modernidad quiebra el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolas por organismos más amplios e impersonales". Anthony Giddens. *Op. cit.* p. 50.

puede verse a través de la aportación teórica en la construcción de tipologías de Ferdinand Tönnies, es decir, bajo la dicotomía comunidad-sociedad.³¹ Este autor clásico plantea, por primera vez, la oposición entre estas formas organizativas diferenciándolas por el tipo de relación social que su estructura posibilita. La *comunidad*, con sus características de tamaño y constitución, viabiliza un tipo de relación cercana en función de su relativa homogeneidad. La *sociedad*, por el contrario, es el soporte de una forma más instrumental de vinculación social, un intercambio funcional sobre la base de la división social del trabajo. La organización social que sustituye a la comunidad tradicional supone estructuras más flexibles, pero conlleva también la disolución de los lazos afectivos implícitos en las relaciones tradicionales. Los teóricos del siglo diecinueve no veían con buenos ojos la desaparición de los fenómenos comunitarios a expensas de los asociativos en las sociedades modernas, sin embargo, los consideraban un proceso inevitable e irreversible.

El análisis de Tönnies es capaz de superar tanto las propuestas optimistas del Iluminismo como las visiones románticas que conciben al hombre como ser bueno y pasional. Este autor propone una visión más compleja, interpreta la conflictividad humana sin reduccionismos simplistas. El individuo es un ser racional y afectivo a la vez, en él se reúnen unas fuerzas opuestas que conviven en tensión permanente sin resolver la contradicción que las separa. La relación social también expresa la tensión en términos conflictivos. En efecto, si a veces

³¹ Ferdinand Tönnies. *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Edicions 62, Barcelona, 1979.

predomina la pureza racional del examen crítico, con su capacidad de predicción y anticipación de las situaciones, la acción humana no está alejada de la fuerza instintiva de la emoción, donde la esperanza se presenta como predicción de fe. La parcialidad se impone al juicio objetivo de los hechos, el cálculo cede lugar a la imprevisión. La asepsia de la acción instrumental no logra sustituir la necesidad de la creencia, ambas coexisten en una relación tensa de dependencia recíproca. Pensando en esta relación contradictoria, Tönnies propone dos formas colectivas como tipos ideales puros de estructuración social de la acción racional y de la acción afectiva. La comunidad y la sociedad expresan dicotómicamente la dimensión afectivo-racional que es propia del hombre. Así, mientras la comunidad ofrece el vínculo íntimo y reconfortante de lo compartido, la sociedad se mantiene en una esfera especializada legitimada instrumentalmente por la complementariedad funcional. Pero de la misma forma que en el nivel individual, las formas sociales no son mutuamente excluyentes. Por eso, aunque se plantea un orden de aparición, ambas formaciones conviven históricamente en las sociedades concretas. Su relación es intrincada y compleja pero su comprensión resulta vital a la hora de explicar la relación del individuo con el colectivo. Las relaciones comunitarias se fundamentan en vínculos tradicionales, en creencias, sentimientos y valores compartidos. Toda la vida social está fuertemente regulada, por lo que podría describirse como una estructurada homogeneidad comunitaria. Las relaciones asociativas, por el contrario, fundan su unidad en relaciones de tipo estratégico, regulando la acción individual por medio de los modelos de conducta que se expresan en el rol. Cada tipo concreto de organización social puede identificarse por sus características salientes como comunidad o como sociedad.

Así, la nación reviste las particularidades de una formación comunitaria, mientras que el Estado es una forma claramente asociacional. Como puede observarse, ambos tipos de estructuración social conviven en sociedades históricas generándose mutuamente en la interacción.

"La herencia del progreso puede tener un alto coste, pero constituye el marco de la realización humana. Sólo en la *Gesellschaft* es posible la emergencia del individuo. Así, frente a algunas interpretaciones superficiales, no cabe tachar a Tönnies de romántico ni calificar de hostil su análisis de la asociación. La comunidad es el ámbito de la moralidad pero la *Gesellschaft* es el marco del progreso, de un desarrollo social que acabará afectando la naturaleza de las relaciones humanas".³²

Durkheim trabaja con el modelo de Tönnies. Las categorías de análisis de comunidad y sociedad se presentan como una herramienta que pretende captar la experiencia del cambio que se vive en el siglo diecinueve. Mirado desde la perspectiva de la integración, el cambio se ve como disgregación, como proceso caótico. Esto lleva a los primeros teóricos a desconfiar de la capacidad cohesora del tipo de relación social que se viene gestando y a analizar el proceso, en términos de desintegración. La nueva forma de división social del trabajo da origen a la sociedad, una estructura social impersonal basada en la solidaridad

³² Helena Béjar. *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 92. Acerca de la revaloración de Tönnies como pensador moderno, la autora cita el prólogo de Giner y Flaquer a *Comunidad y asociación*, N. 4. "Tönnies pensó que las relaciones contractuales, gobernadas por la impersonalidad propia de los vínculos monetarios, eran insuficientes para realizar plenamente la naturaleza humana. Pero también advirtió que una de las consecuencias de la asociación —el individualismo— llevaba consigo una promesa de libertad que conformaría al hombre moderno". Ibidem.

funcional. Se trata de una nueva forma de organización social que descubre la capacidad funcional de la diferenciación laboral y en ella pretende fundamentar la solidaridad moderna. Pero la simple complementariedad de las tareas no puede originar una relación social estable: el interés es una fuerza insuficiente para fundar un colectivo. Un espacio social que construye su vinculación en la funcionalidad de cada parte, está condenado a vivir una situación de fragilidad. Los vínculos, a los que les falta fundamento de sentido, se van desintegrando, dando lugar a situaciones sociales confusas y conflictivas. Esta perspectiva reconoce el aspecto positivo de los cambios tecnológicos, pero percibe un déficit simbólico que amenaza la propia continuidad social. En efecto, la base material del trabajo no puede fundamentar, por sí sola, la convivencia. La falta de regulación moral de la conducta individual favorece situaciones de incertidumbre que afectan las relaciones sociales. Para recuperar la densidad de los lazos tradicionales es necesaria una readecuación de la nueva situación: se propone una reconstitución moral que afecte la estructura simbólica de la nueva sociedad incorporando el elemento integrador que identificara a la antigua comunidad. Se trata de buscar una forma moral que sea capaz de proporcionar una fuente única de autoridad. La sociedad puede adquirir nuevamente la unidad perdida a través de un sistema unificado de creencias que sea capaz de responder tanto a las necesidades internas de sus miembros como a las circunstancias del entorno. Durkheim no consideró el poder político como esta fuente de autoridad social que la nueva situación demandaba; sin embargo, aunque no desarrolló su idea, fue capaz de percibir la capacidad unificadora del patriotismo al que dio el nombre de *religión secular*.

Los estudios que focalizan el tema de las nacionalidades, habitualmente consideran con atención las características tradicionales y afectivas de la comunidad nacional. Olvidan, sin embargo, el papel que desempeña el Estado en la generación y mantenimiento de los fundamentos comunitarios de la nación. La comunidad nacional y la asociación Estado no funcionan en forma independiente. Su articulación en el Estado-nación muestra su complementariedad histórica, tanto como el aspecto conflictivo de la convivencia.

Los movimientos nacionalistas, la constante preocupación estatal por la recuperación de tradiciones históricas, el énfasis en "lo nuestro", como opuesto a las formas de pensar, sentir y hacer que se viven como extrañas, podrían analizarse desde esta tradición teórica. Si se consideran a la comunidad y la sociedad como tipos ideales weberianos –tal como fueron concebidas por Tönnies– en lugar de formas históricas sucesivas, puede plantearse la tensión entre dos estructuras sociales con legitimaciones de signos distintos. Si la comunidad y la sociedad representan la dimensión afectiva del hombre y la dimensión racional respectivamente, sus expresiones históricas no pueden interpretarse más que como representaciones sociales de esta tensión. Los tipos puros no son empíricamente verificables, su función no es la de la hipótesis ya que nadie pretende encontrarlos como tales en la realidad social. Por tanto, las formaciones sociales no son más que combinaciones históricas de estos tipos básicos que expresan, a nivel colectivo, una tensión que no se resuelve a nivel individual.

A nivel individual, por otra parte, se plantean dinámicas similares. Si la economía de mercado ha dirimido la cuestión de la organización social a favor de una integración de tipo asociativo, la comunidad, como forma organizativa, no ha desaparecido como referente en la actualidad. Aún hoy, tanto en las sociedades capitalistas avanzadas, como en economías de desarrollo capitalista incipiente, existen espacios restringidos a las relaciones comunitarias con vinculaciones exclusivamente tradicionales y afectivas. Sin embargo, estos espacios no son más que refugios vinculares en un mundo de fundamento técnico exclusivo. La comunidad no es más que una de las opciones entre otras formas de asociación posibles en una sociedad estructuralmente diversificada. El individuo, que es parte de este mundo social, debe optar, debe decidirse por una serie de planteos colectivos que implican formas distintas de ver el mundo. No se trata de opciones excluyentes, como en el caso de las sociedades de tipo tradicional, donde las relaciones se construían en referencia a la única posibilidad normativa legitimada por la tradición. Las experiencias comunitarias de las sociedades modernas o posmodernas no son sino presencias testimoniales de formas de vida alternativas, que se evocan desde la nostalgia. Pero, esta posibilidad de reencuentro en un espacio crecientemente instrumentalizado, no debe hacer olvidar la situación de dependencia y la fuerte estructuración normativa que una legitimación de carácter tradicional de tipo comunitario supone en las sociedades no modernas donde predomina este tipo de organización. Resulta pertinente resaltar la posibilidad de determinación del sujeto moderno frente al sujeto no moderno para no caer en romanticismos idealizadores.

¿Qué clase de adhesión puede suscitar la nación? Si el Estado es la representación de la modernidad y de la organización social con predominio asociativo, la nación es la referencia presente de la comunidad. Ella es un símbolo de la unidad primitiva, "recuerda" los lazos afectivos que vinculaban al grupo originario que fundó la primera comunidad. Por eso la adhesión a la nación sugiere una fidelidad de tipo tradicional, de fundamento afectivo. El nacionalismo es un movimiento de masas que surge a fines del siglo diecinueve "recuperando" una forma de ser colectiva que se supone en el olvido. Frente al auge de la mecanización industrial, a los enormes movimientos de población que la implantación de ciudades industriales trae consigo, frente al vaciamiento de los campos por la tecnificación rural creciente, aparecen movimientos que reivindican la importancia de la conservación. Frente a la mezcla, al debilitamiento de los rasgos, surgen movimientos políticos que invitan a la recuperación de la pureza, a la búsqueda de la autenticidad en los signos originarios. Estos movimientos surgen en contextos abiertos que toleran la multiplicidad de las adhesiones por lo que cabe estudiarlos en el marco de la pluralidad. La tipificación propuesta sugiere su ubicación dentro de una forma de adhesión múltiple que puede ser tanto racional como afectiva, desinteresada, como instrumental. El análisis de los nacionalismos del siglo diecinueve requiere una aproximación contextual que determine el tipo de afiliación que suscita en cada caso.

7. La forma real-ideal del conocimiento social.

Las categorías de conocimiento, reales e ideales, son producto de la interacción social. Todas las herramientas que se usan como instrumentos para comprender y ordenar la realidad, tanto en las formas de conocimiento religioso como las del pensamiento científico, son representaciones colectivas idealizadas por la sociedad. Para Durkheim, la idealidad orienta y reproduce la materialidad, no "oculta" la realidad sino que forma parte de ella. Las categorías de interpretación de la realidad son también representaciones colectivas idealizadas por la sociedad, generan vida, cohesión, conocimiento. Son formaciones reales e ideales que producen cohesión social. La "realidad", cuya referencia parece ser siempre el criterio último de la objetividad, no tiene en sí una existencia ordenada, es el sujeto quien interpreta y ordena el mundo. La capacidad individual y colectiva de interpretar no es otra cosa que un instrumento para establecer el orden simbólico en una expresión material inaccesible. En el mundo social las significaciones están interconectadas. La conciencia colectiva es una construcción social que funciona como referente de la acción y cuyo rendimiento es probado por su capacidad de generar y mantener la cohesión social. En tiempos de desencanto el grupo debe ser capaz de generar un nuevo encantamiento, de dotar de sentido, de re-ligar, apelando a imágenes compartidas del mundo.

"...vivir en un mundo social es vivir una vida ordenada y significativa", sentencia Peter Berger, desacralizando la búsqueda sociológica de comprensión de los fenómenos de producción colectiva de sentido. Entender, es un intento de concebir las cosas, los accidentes, las casualidades dentro de un contexto

significativo. Buscar una generalización del tipo de la ley para enmarcar una acción que necesita ser explicada por su rareza, por su aparente irracionalidad o extrañeza a los efectos humanos. Las cosas se vuelven relevantes conforme estén representadas. Es entonces donde adquieren significación y pueden ser referidas a contextos. Se tienen así contextos distintos, formas de actuar según contextos y opciones que se vuelven éticas, políticas de acuerdo a contextos. Así, el mundo social funciona como fuente productora de sentido, la vida social es garantía de una vida "ordenada" y "significativa": nómica. Cuando aparece ante nuestros ojos la realidad en su forma más desorganizada, el impulso natural del analista es proponer elementos ordenadores para tratar de entender e interpretar el movimiento de los actores en la relación social. Ordenar, interpretar, seleccionar, analizar, priorizar. Las cosas están en el espacio y en el tiempo; están juntas aquí, pero justamente en la medida en que se hallan separadas unas de otras, donde se acaba una la otra empieza; el espacio y el tiempo juntan y separan a la vez. Ya que la unificación material de la desintegración social resulta imposible, el mundo de la representación aparece como el único unificador eficiente. Explicar es también una forma de integrar, quizás la única que nos quede...

Capítulo 3:

El uso público de la Historia como estrategia estatal de la construcción nacional

1. La creación estatal de la nación

La nación es expresión política de una imagen familiar abstracta, de origen mítico, cuya autoconciencia está garantizada por la memoria y la tradición que la materializan. Sin embargo, se piensa en ella como en una congregación de miembros fieles con largo pasado e inestimable herencia cuyo recuerdo evoca autenticidad. Es asimismo una fuerza vinculante que mira hacia el futuro desde la verdad histórica, que crea novedad desde la costumbre y legitima su imperio en la antigüedad. Se ubica, por tanto, en un lugar más allá de toda crítica porque precede a los hombres concretos; es en sí misma la historia que ellos tejen, su fundamento y su sentido. Los historiadores refieren a su nacimiento como una marca del origen de la sociedad moderna. ¿Quién podría cuestionar la solidez conceptual de esta idea que la sociedad ha reconocido como genuino fundamento del Estado y la ciencia histórica ha autenticado? Esta imagen legitimada socialmente y científicamente fundamentada¹ no puede más que estar presente a la hora de analizar las discontinuidades históricas y trazar las contradicciones del mito de la nación.

Si bien la idea de nación se representa socialmente como fundamento de la idea de Estado, y por lo mismo como sujeto históricamente anterior a él, en realidad

¹ El fundamento científico de la idea de nación como un sujeto histórico que existe antes e independientemente de la estructura de soporte estatal, es construido por la Historia Nacional.

surge como forma de legitimar un centro de poder ya establecido. La idea de nación se construye como instrumento "a la medida" de las necesidades del Estado, su función es la de transformar una relación política que surge de intereses particulares en la expresión de un sentimiento comunitario. A través de las estrategias discursivas que se han analizado en el primer capítulo, el Estado narra su propio pasado, resignificándolo en función de las necesidades presentes y presentando sus memorias como Historia Nacional.

Pero estas construcciones sociales no sólo son el material de la cohesión comunitaria, estos mitos se convierten también en una fuente de estudio científico. En efecto, el origen de la nación que se narra en el mito no puede estar vinculado al Estado como fuente de poder, sino a un grupo de personas muy unidas en torno a un ideal. Así, la nación se presenta ante el juicio histórico, como un sujeto social original que consigue su autonomía política, tras largos años de generosos esfuerzos patrióticos y luchas heroicas de emancipación. Por tanto, si bien es una "realidad histórica", la nación aparece frente al historiador como la fuente "natural" del poder del Estado. El nacimiento del Estado se revive como acto "de justicia histórica" con la comunidad que, unida por intensos lazos emocionales, logra construirse a sí misma como sujeto independiente. Con el objeto de borrar los oscuros principios de su formación histórica, —un interés corporativo que se presenta como interés general o como sentimiento colectivo— la nación recurre al mito del origen. La narración mítica sobre la nación deberá reestructurar ciertas significaciones históricas colectivas y refundarlas sobre nuevas bases para hilar la autobiografía en la narración nacional.

La nación se presenta como un proyecto "trans-histórico", nacido en tiempos inmemoriales con un objetivo específico: legitimar el poder del Estado. La

inmanencia de su presentación le posibilita, no obstante, desempeñar un papel bien concreto. La función social de la nación es la de legitimar una estructura de poder, proporcionando sustento emocional a la forma burocrática legal de dominación estatal. En acto sublime, y de manera eficiente, el Estado-nación combina el uso racional de los medios con la justificación afectiva de sus resultados. Sin embargo, la nación, como producto simbólico, no es una entidad que pueda permanecer más allá del juicio crítico de la historia, sino una presencia política con fines específicos en el proceso de formación del Estado.

Definida por su carácter social como espacio colectivo de naturaleza civil, la imagen pública de la nación, oculta la capacidad eminentemente política que reviste su función en la historia. La nación se presenta como un hecho no político para poder ejecutar un papel político de legitimación, anuncia una existencia natural, "tranhistórica", anterior al Estado, para así, consumir su papel en la historia. Asumiendo la identidad nacional como un producto inherente a la vida social, "el nacionalismo ofrece una teoría específica de legitimación política",² otorgando estabilidad a la formulación jurídica del Estado moderno.

"Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realise their horizons in the mind's eye. Such an image of the nation –or narration– might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west [...] What I want to emphasize in that large and liminal image of the nation with which I began is a particular ambivalence that

² Richard Jay. Op. cit. p. 188.

haunts the idea of the nation, the language of those who write of it and the lives of those who live it. It is an ambivalence that emerges from growing awareness that, despite the certainty with which historians speak of the «origins» of nation as a sign of the «modernity» of society, the cultural temporality of the nation inscribes a much more transitional social reality".³ El fundamento mítico de la nación, con su "romanticismo" y su "metáfora" constituyen una seducción muy poderosa para el público, pero también para el historiador. La historia tradicional no está protegida contra la narración de mitos y leyendas del pasado que se transmiten durante generaciones y que son fundamento político (¿ideológico?) de una institución como el Estado. Por eso es necesario releer el pasado con criterios que superen la simple descripción, con la habilidad necesaria para hilvanar los hechos en explicaciones que no descuiden las dimensiones económica y política de los fenómenos sociales. La relevancia cultural del acontecimiento histórico no puede ocultar la causalidad material que da lugar a la simbolización, aunque ella pueda parecer un registro prosaico.

³ H. K. Bhabha. Op. cit. p. 1. "Las naciones, como las narraciones, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo se realizan plenamente mediante mecanismos reflexivos. Una imagen tal de la nación —o de la narración— puede parecer imposiblemente romántica y excesivamente metafórica, pero es desde estas tradiciones de pensamiento político y lenguaje literario que la nación emerge como idea histórica poderosa en Occidente. [...] Lo que quiero enfatizar con esa imagen amplia y (liminal?) de la nación con la que he comenzado, es la particular ambivalencia, inherente a la idea de nación, el lenguaje de aquellos que escriben sobre ella y la vida de aquellos que en ella viven. Es una ambivalencia que emerge de la creciente conciencia de que, a pesar de la seguridad con la que los historiadores hablan acerca de los orígenes de la nación como signo moderno de la sociedad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social de carácter mucho más transicional." tr. libre.

2. Olvidar para construir el pasado nacional

La capacidad colectiva del olvido es una idea de Renan, que ha sido retomada por diversos autores que han seguido trabajando esta primera referencia sobre los orígenes de la nación moderna. "El olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad".⁴ La idea del olvido nacional de los orígenes en Renan, ha sido citada y reinterpretada posteriormente por Ernest Gellner, —quien, de acuerdo a la lectura de Taguieff, "radicaliza" la perspectiva "desmistificadora" de Renan—⁵ Eric Hobsbawm y Boyd Shafer.⁶

Pero, ¿por qué olvidar? En primer lugar, se trata de "olvidar" la lucha violenta cuyo resultado es la creación política del Estado, resignificando el carácter fundante de la relación originaria. Un origen social o racialmente heterogéneo debe ser olvidado si se quiere levantar la unidad sobre un cimiento étnico; las crueldades y errores históricos que se cometen en tiempos de guerra deben ser olvidados para erigir a los héroes de la patria; sobre las antiguas alianzas con enemigos actuales también debe caer el manto del olvido. En nombre de la coherencia del relato se teje una explicación unitaria que cuida mucho de la conservación de su univocidad.

⁴ Ernesto Renan. Op. cit. p. 14-15.

⁵ Pierre-André Taguieff. "El nacionalismo de los «nacionalistas». Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en *Teorías del Nacionalismo* Op. cit. p. 63-179.

⁶ Taguieff recupera a los autores que han trabajado el tema del olvido en la construcción nacional a partir de Renan. Ernest Gellner. "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas", en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 17-21; Eric Hobsbawm en *Nations and Nationalism since 1780 Programme, Myth and Reality*, Cambridge University Press, 1990, p. 12 y Boyd Shafer en *Le nationalisme. Myth et réalité* (1955), tr. fr. Métadier, Payot, Paris, 1964, p. 17-55.

Aquello que disienta del discurso oficial es amordazado con estereotipos y calificado de "leyenda negra". La historia oficial es una: testimonial y documentada, se presenta ante su público con la autenticidad de lo demostrado, la historia nacional lo corrobora en los manuales escolares. Dice Renan que el perfeccionamiento de las investigaciones históricas puede ser una amenaza para "la nacionalidad". Si se toma el término "nacionalidad" en un sentido amplio, como atributo de todo colectivo que pueda ser calificado de nación, tal como parece ser la intención de Renan, el olvido o el recuerdo selectivo, podría incluso inducir a "error histórico". En la perspectiva de Renan, este fenómeno está en la base de toda construcción nacional.

La capacidad selectiva de la memoria es una facultad del sujeto individual que le ayuda a vivir. El individuo no puede recordar todo, todo el tiempo, porque hay cosas que necesita olvidar para seguir viviendo. Lo mismo ocurre con sus interpretaciones equivocadas de las situaciones en las que se ha visto involucrado. Nadie establece, en la vida individual, un criterio "objetivo" de interpretación, ni siquiera una regla coherente para el discernimiento, por lo que los juicios individuales están plagados de equívocos y contradicciones. Pero esto no le impide comportarse eficaz ni racionalmente, muy por el contrario, esta podría ser una condición indispensable para la vida social.

Sin embargo, habría que cuestionar si esta intencionalidad selectiva del discurso nacionalista es la causa de su supervivencia como colectivo. Podría argumentarse que las identidades, todas, se levantan sobre fundamentos seleccionados de recuerdos escogidos y olvidos intencionados. Pero lo que se pretende poner en tela de juicio no es una capacidad adaptativa similar a otros colectivos, sino una cualidad que la distingue. Todas las identidades se sustentan en

la selectividad de sus recuerdos, sin embargo, no todas suscitan adhesiones tan fervorosas, ni tienen vida tan prologada. Es la forma de legitimación del discurso nacional lo que establece la diferencia: el pasado nacional se lee como Historia, un discurso que se respalda en la estructura estatal del poder.

3. La ciencia histórica y la crítica de su empleo político como factor de integración social

Reflexionando sobre el debilitamiento de los fundamentos de la construcción nacionalista de la identidad moderna,⁷ Habermas analiza el papel de la historia en la creación nacional y tematiza la "contradicción de la conciencia histórica", como formadora de "la conciencia de una nación".

"Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida lingüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de afirmación y autoafirmación. Pero a ellos repugna el medio que las ciencias del espíritu representan de reactualización de pasados históricos tomados en sentido afirmativo. Su necesaria referencia a la verdad obliga a las ciencias del espíritu a la crítica; y ello discurre en sentido contrario a la función de integración social para la que el Estado

⁷ El trabajo de Habermas, que tematiza el fenómeno de la ruptura de las identidades nacionales en las sociedades postindustriales del capitalismo tardío, no se utilizará en este trabajo sino en relación con el análisis de la conciencia histórica en el momento de formación nacional y al uso público de la historia como instrumento reafirmador de la conciencia nacional.

nacional hizo uso público de las ciencias históricas. Normalmente, el compromiso consistió en una historiografía que elevaba a ideal metodológico la identificación con el presente y renunciaba «a barrer la historia a contrapelo» (Benjamin). La mirada que se niega a ver lo que queda detrás del vencedor puede ocultarse tanto mejor a sí misma su propia unilateralidad o selectividad cuanto que esa selectividad desaparece en la selectividad que es inherente a la forma narrativa".⁸

De lo que se trata no es de cuestionar la historia como ciencia, sino de analizar la función histórica que le ha sido asignada en la construcción de la identidad nacional moderna. "el uso público que en el siglo XIX los movimientos nacionales y Estados nacionales hicieron de la historia: ese tipo de historiografía ampliamente difundida y eficaz, que pudo servir como medio a una nación o a un pueblo en el proceso de devenir consciente de su propia identidad".⁹ La historia ha sido instrumentalizada en su función narrativa como generadora de continuidades, tanto más mistificadoras cuanto que provenían de un discurso socialmente reconocido en términos de veracidad. El argumento histórico, incuestionable en su carácter de "hecho" del pasado accesible al conocimiento experto del historiador, se transformó en la base más sólida de la construcción nacionalista del Estado.

El problema de la presentación pública de la historia como verdad, es un problema de poder. El Estado uniformiza la visión del pasado estableciendo una "síntesis política de lo verdadero", para decirlo con palabras de Ricoeur. "Históricamente, la tentación de unificar violentamente lo verdadero puede venir y

⁸ Jürgen Habermas. (1989). Op. cit. p. 91-92.

⁹ Ibidem. p. 88-89.

ha venido realmente de dos polos: el polo clerical y el político: más exactamente de dos *poderes*, el poder espiritual y el poder temporal".¹⁰ Abarcar la totalidad es imposible, es imposible para la ciencia histórica proponer una explicación sobre la totalidad, por lo tanto, una afirmación histórica que se presente como absolutamente verdadera, podría considerarse ideológica.

"Pero estas unificaciones falaces del reino de la verdad, que son también unificaciones violentas respecto a la vida de los hombres y de su derecho al error, no son sin duda más que las modalidades particularmente vistosas de una culpabilidad histórica de mil cabezas..."¹¹ Paul Ricoeur cuestiona estas explicaciones de ribetes totalizantes como violencias, violencias públicas –ejercidas desde el Estado– ante la vida privada de los sujetos.

Estas explicaciones uniformizadoras sacrifican la necesidad vital de conocer y disenter, en nombre de la convivencia integrada. La nación se presenta como una totalidad explicada en la que el individuo puede vivir respaldado, en un espacio pleno de significados compartidos de sentido histórico. Como miembro de una "comunidad", comparte un lugar privilegiado que lo sostiene y lo conecta. Forma parte de un destino colectivo que lo preexiste y lo trasciende. Esta sensación compartida no puede sino producir un encantamiento profundo a la existencia simple del individuo, que se percibe como parte de una experiencia inmemorial. La vida cotidiana del individuo, públicamente invisible, se dibuja con el símbolo de la pertenencia y se llena de trascendencia.

¹⁰ Paul Ricoeur, "Verdad y mentira", en *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990. (tr. cast.: Alfonso Ortiz García), p. 146.

¹¹ Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, "Prólogo a la primera edición (1955)", Op. cit. p. 15.

Por su eficacia integradora y su presentación prestigiosa, la manipulación histórica en la versión oficial del pasado es una de las estrategias discursivas más estructurantes y asfixiantes a la vez. En un intento de alejar las pretensiones totalizadoras del discurso histórico, Ricoeur advierte: "el historiador desconfiará de la filosofía y sobre todo de la filosofía de la historia", para aclarar el objeto de la búsqueda histórica: "es la complejidad, la riqueza de conexiones entre lo geográfico, lo económico, lo social, lo cultural, lo que el historiador busca en su reconstrucción y no el sentido de la historia, ya que la teleología de la historia se le escapa por completo".¹²

La historia es irreductible "a un discurso único coherente" y, por tanto, el historiador no puede sino aspirar a ser portador de un "sentimiento racional regulador y purificador a la vez del escepticismo y del fanatismo, del escepticismo que renuncia a la búsqueda de sentido y del fanatismo que lo da prematuramente".¹³ Sin embargo, la pretensión de objetividad histórica que demandaba Ricoeur, es incompatible con un movimiento ideológico como el nacionalismo. Diferenciar la práctica de la ciencia histórica, de la Historia Nacional en su versión oficial, resulta vital para reencontrar la objetividad en el discurso histórico y para analizar la narración nacionalista del pasado como discurso ideológico y como producto político del nacionalismo.

"Esperamos de la historia cierta objetividad, la objetividad que le conviene; nos lo demuestra la forma con que la historia nace y vuelve a nacer; siempre procede

¹² Paul Ricoeur, "Objetividad y subjetividad en la historia", en *Historia y verdad*, Op. cit. p. 35.

¹³ Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, "Prólogo a la primera edición (1955)", Op. cit. p. 17.

de la *rectificación* de la manipulación oficial y pragmática del pasado por las sociedades tradicionales. Esta *rectificación* sigue el mismo espíritu que la *rectificación* que representa la ciencia física respecto a la primera manipulación de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias".¹⁴

4. La búsqueda del sentido de la historia

Por la coherencia inherente a la construcción narrativa, el estatus de cientificidad y su referencia incuestionable –como explicación de verdad– en las primeras etapas de la socialización educativa, la historia es una de las piezas fundamentales del discurso nacionalista. En su pretensión de recuperar una realidad sociopolítica, prefigurada desde tiempos remotos, legitima el proyecto político del Estado moderno, contribuyendo a la unificación de la verdad a través de su difusión institucionalizada. En busca de su legitimidad, se interpretan sus primeras experiencias sociales como antecedentes primitivos de la estructura nacional, que consigue, al fin, con la fórmula jurídica del Estado liberal, su forma definitiva.

El historiador nacional, pretende descubrir los vínculos que, desde tiempos remotos, han delimitado las fronteras de un espacio social que surge con el proceso tecnológico y político que da forma al Estado moderno. "Un fenómeno histórico revolucionario que, sin embargo –ahí está la función del historiador–, se presenta arraigado en la tradición, sin fisuras, con la naturaleza nacional configurada desde tiempo inmemorial".¹⁵

¹⁴ Ibidem. p. 24. Subrayados del autor.

¹⁵ Paloma Cirujano, Teresa Elorriaga y Juan Sisinio. (1985), Op. cit. p. 73.

Este tipo de discurso histórico, se presenta como producto científicamente justificado, con vocación pedagógica, y objetivos políticos:

a) *La historia como exposición de la verdad.* Si la historia se construye como discurso de verdad –y se respalda con la imagen socialmente prestigiosa de la científicidad–, el historiador nacionalista es capaz de construir el pasado nacional a la medida de las demandas políticas del presente. No hay discurso nacional más acreditado e influyente que el discurso histórico.

b) *La historia como relato de la memoria.* Mediante el recurso de la descripción minuciosa de los hechos pasados, la interpretación historiográfica, que sirve de enlace a esta cronología, se presenta como evidencia dentro del mismo esquema discursivo y se reviste de una autoridad que no necesita justificación, ya que aparece legitimada a través de la exposición narrativa. La capacidad discursiva de un relato histórico concebido desde el lugar de la verdad adquiere un significado social en la memoria colectiva de la comunidad.

c) *La historia como registro documental.* A través de la narración histórica la comunidad dispone de un archivo cuidado y ordenado del pasado colectivo. Se trata del registro sistematizado de una memoria que se considera impersonal, ascética, desprejuiciada y verdadera, ya que está basada en la investigación documentada. En este sentido, la materialidad del texto escrito se impone como evidencia, sugiriendo una única posibilidad de lectura. La lectura documental es tarea de expertos, quienes, investidos de la neutralidad objetiva de la ciencia, surgen como decodificadores idóneos en la ardua tarea de hacer inteligible el caos del pasado. En la lectura calificada del historiador nacional, el "registro imparcial" de los documentos escritos muestra el encadenamiento de sucesos como explicitación de las fuentes en que se

apoya su interpretación discursiva. La credibilidad que otorga la referencia a la facticidad de los detalles legitima la argumentación implícita en el discurso histórico. El documento se impone entonces como "prueba" de la crónica expositiva del historiador y justificación de la interpretación que propone a través de su discurso narrativo. El experto asume una actitud reverente y distante frente a un testimonio escrito mediante el cual –sostiene–, se puede llegar a "revivir" los acontecimientos del pasado.

d) *La historia como relato de hechos pasados.* Construido desde la imagen de la neutralidad valorativa, el discurso histórico aparece como acta de registro de los hechos del pasado. En el culto fetichista del hecho, esta forma de discurso historiográfico mantiene una deuda teórica con el positivismo, aunque se enuncie explícitamente la distancia filosófica del autor con este tipo de referencia, como es el caso de Francisco Bauzá en Uruguay.¹⁶ Si el conocimiento del hecho permite el conocimiento de la verdad, la experiencia pasada de la comunidad resulta inmediatamente accesible al investigador y, por tanto, el hecho histórico se convierte en prueba material de la verificación discursiva. Con la verificación se cierra el paradigma historiográfico de la neutralidad objetiva del registro minucioso del hecho. La cientificidad de la historia queda, así, garantizada en el seguimiento estricto de los hechos documentados; al ceñirse a los hechos, el historiador manifiesta cumplimiento de las reglas metódicas del discurso científico, otorgando credibilidad a sus propias afirmaciones. La justificación interna de la ciencia

¹⁶ Sobre la producción historiográfica de Francisco Bauzá, cfr. Capítulo 8: "La primera lectura nacional del pasado uruguayo".

positiva, edificada sobre el cimiento del hecho como evidencia social, afirma en la verificación, la idea de la objetividad intrínseca de un discurso que se sostiene por sí mismo, trascendiendo la enunciación concreta que lo origina.

e) *La historia como relato de realidad.* En la accesibilidad del conocimiento del hecho, elabora la historia su construcción de realidad, ya que el hecho social del pasado se identifica con la realidad misma. En la concepción de la historia como recuento de hechos pasados se elimina la referencia al principio de signicidad, que se percibe como estrategia ideica del ocultamiento. Si el terreno de los hechos pertenece al mundo real, y la realidad puede conocerse sin mediaciones por medio de la experiencia, a los signos sólo corresponde la función de disfrazar la realidad. Este tratamiento desemiologizado de la palabra, que deslegitima la veracidad de todo discurso que no se refiera a la materialidad de los hechos, proviene de la síntesis histórica del Iluminismo,¹⁷ retomada en su reformulación positivista durante el siglo diecinueve.

La efectividad performativa del discurso nacionalista, necesita de un argumento de autoridad que, desde un ámbito externo y autónomo de legitimidad, sea capaz de proporcionar el respaldo para su afirmación. A partir del resquebrajamiento de los fundamentos tradicionales —que proporcionaban una visión totalizadora de la existencia humana—, las ciencias sociales han adquirido la función explicativa que en las sociedades sin Estado desempeñaban mitos y religiones. Ellas

¹⁷ Cfr. la recuperación del análisis semiótico de Lotman y la Escuela de Tartu que realiza Jorge Lozano. "El Iluminismo tiene una actitud decididamente negativa frente al principio mismo de la signicidad. El mundo de las cosas es real, no así el mundo de los signos, que se convierten en símbolos de la mentira. La sinceridad, considerada como ausencia de signicidad, se convierte así en el máximo criterio de valor", Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 109.

han presentado un recurso adaptado a las necesidades del nacionalismo, transformándose a sí mismas en proposiciones interpretativas de carácter mitológico. Fundiendo los esquemas interpretativos de todas las ciencias sociales en una propuesta narrativa compleja, la historia se convierte en el sintetizador de la comunidad nacional, proporcionándole una imagen que, desde remotos orígenes, prefigura la identidad colectiva que se reconoce como propia en el presente.¹⁸

Recubierta de la formalidad de la abstracción, la historia desempeña su papel legitimador del discurso nacionalista, pero para generar el vínculo nacional a partir de la experiencia social primitiva, el relato histórico necesita recurrir a la descripción minuciosa y a la concreción narrativa del detalle. A través del recurso permanente a lo particular, la historia resignifica el conjunto de elementos que construyen la idiosincrasia del colectivo de pertenencia, invocando la autoridad abstracta de un discurso científico, naturalizado en la construcción simbólica del mito de la singularidad nacional.¹⁹

Empeñosamente elaborada, esta representación social de la historia como verdad objetiva, asentada en los hechos, está basada en dos supuestos que merecen ser explicitados. El primer supuesto contiene la idea de la transparencia de la realidad. Si se eliminaran las mediaciones del conocimiento, el acceso del investigador a las fuentes documentales garantizaría, de por sí, la verificación de su discurso. De esta forma, se establece una cadena de relaciones accesibles a la mirada atenta del observador externo, que, desde su formado desapasionamiento, es capaz de

¹⁸ Cfr. Julio Cabrera. *La nación como discurso. El caso gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, 1992. p. 172.

¹⁹ *Ibidem*. p. 172-173.

indagar en los documentos que revelan los hechos-tal-como-sucedieron, descubrir sus relaciones de causalidad, y hasta explicar motivaciones de los actores involucrados. El segundo supuesto que sustenta esta forma de la historiografía concibe el hecho como materialización de una práctica social, el hecho se transforma en evidencia reconocible, "palpable" por su inmediatez y accesibilidad. El hacer, la acción social, es explicada a través del hecho histórico y este a través de su discurso, por lo que la historia se reduce a la indagación de documentos.

Sin embargo, más allá de las justificaciones internas de la construcción científica de la historia, es posible recuperar la motivación ideológica del ordenamiento fáctico del pasado proporcionado por la explicación histórica. Mediante el empleo de un singular principio de causalidad,²⁰ la narración histórica, establece un encadenamiento de sucesos que no es en modo alguno inocente, ya que su construcción del pasado verifica, por medio de la historia nacional, los marcos juridico-políticos que sostienen la referencia contemporánea del historiador o fundamentan proyectos nacionalistas aún no concretados.

El relato del pasado adquiere capacidad performativa al identificarse con la memoria de la comunidad nacional. A través de su alusión a los saberes implícitos del mundo de vida compartido por el colectivo de pertenencia, se transforma en evidencia discursiva que confirma el orden social dentro del marco jurídico y el estado de cosas presente, otorgando el sólido fundamento del pasado, a la existencia política del Estado soberano. Los espacios sociales definidos desde la memoria adquieren sentido colectivo en la comunidad que los reconoce e interpreta de acuerdo

al sistema decodificador en que fue socializado. Sustentado en este acervo cultural de creencias, el nacionalismo obtiene del relato histórico toda su rentabilidad política. El conjunto de significados compartidos, que se da por supuesto en la vida cotidiana de la comunidad de pertenencia, viene a garantizar la eficacia argumentativa del discurso histórico nacionalista. Este acopio de definiciones, de creencias y actuaciones generadas en la vida de generaciones precedentes, funciona como referente de unidad donde se asienta la interpretación histórica. "El peso de la tradición en el mundo vital actúa como un contra-equilibrio de las posibilidades intrínsecas del desacuerdo que hace surgir la comunicación".²¹ La historia nacional, constituye pues, un elemento ineludible de la configuración ideológica de la comunidad nacional, y un certificado de credibilidad para la edificación de la tradición que la identifica en su extraordinaria singularidad. Desde su vocación unificadora y totalizante, la explicación histórica funciona a la vez neutralizando el disenso en la comunidad nacional, a través de un discurso autoreferido.

La historia nacional ocupa un lugar clave en el trabajo de construcción de la memoria de la comunidad. Un relato, que se concibe a sí mismo como instrumento para la creación del sentimiento nacional, busca un sentido colectivo en el pasado, con la intención de encontrar la teleología de la historia en la reconstrucción de la memoria colectiva. La versión nacional de la historia, se expone como síntesis política del pasado, explicación única y verdadera, que descalifica las explicaciones

²⁰ Sobre la concepción de causalidad histórica cfr. Paul Ricoeur. "Objetividad y subjetividad en la historia", en *Historia y verdad*. Op. cit. p. 27.

²¹ Anthony Giddens. "¿Razón sin revolución?. La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas", en *Habermas y la modernidad*, Richard J. Bernstein (ed.), Cátedra, Madrid, 1988. (tr. cast.: Francisco Rodríguez Martín), p. 162-163.

rivales como mal intencionadas leyendas negras de las glorias patrias.

"No existe interpretación histórica inocente y la historia que se escribe está incluida también en la historia, pertenece a la historia, es el producto de una relación por definición inestable entre el presente y el pasado, entrecruzamiento entre las particularidades de un espíritu y el inmenso dominio de sus posibles raíces en el pasado".²² Sólo considerando la historia como discurso históricamente contingente, es posible valorar la potencialidad estructuradora rescatada por el nacionalismo y recuperar la dimensión crítica que envuelve la teoría social como "concepción ordenadora" del pasado.²³ Esta capacidad ordenadora del historiador es un vehículo útil de conocimiento, en la medida en que el lector pueda disponer de los supuestos explicativos y el experto logre acercarse a sus objetos como a productos de un análisis previo.

a) La historia como idea. Desvinculando el dato histórico de la materialidad de la prueba con que se presenta en el contexto narrativo, el pasado asume la categoría de idea. La reconceptualización de la investigación histórica como conocimiento social supone un alejamiento de las presentaciones más totalizantes del relato del pasado. "El hecho histórico total, el «pasado integral», es propiamente una Idea, o sea —en sentido kantiano— el *límite nunca alcanzado* de un esfuerzo de integración cada vez más vasto, cada vez más complejo".²⁴ Este horizonte referencial

²² François Furet. *Pensar la Revolución Francesa*. Gallimard, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Arturo R. Firpo) p. 11.

²³ La expresión es usada por Paul Ricoeur en "Objetividad y subjetividad en la historia". Op. cit. p. 26.

²⁴ Ibidem. p. 26.

que guía la tarea del historiador, invierte la seguridad de la historia-verdad para ceder lugar a la historia-explicación.

b) La historia como interpretación. La explicación histórica aparece, entonces, como una interpretación –adecuada a las exigencias metódicas, con pretensiones de objetividad, y atenta a las interpelaciones de la crítica–, entre otras posibles. Lejos de validar la subjetividad como propuesta explicativa, la historia se recupera como lectura de un particular encadenamiento de sucesos. "Después de decir [...] que la historia refleja la subjetividad del historiador, hay que decir que el oficio de historiador educa la subjetividad del historiador".²⁵

c) La historia como tensión. La historia puede ser reinterpretada como una construcción y reconstrucción social permanentemente revisada, en función de nuevos instrumentos inferenciales proporcionados por sucesivos presentes. Esta perspectiva no trata del reconocimiento periódico de propuestas de síntesis políticas diferentes en función de momentos históricos cambiantes y relaciones de fuerza variables. El objeto histórico no queda disuelto por la tensión del presente, sino que adquiere allí una dimensión conflictiva que puede ser recuperada para la recomposición del pasado.

5. La invención de la tradición en la nación moderna

La nación como comunidad imaginada es un intento de administrar un lugar como propio, en un mundo que se vuelve cada vez más ajeno. La comunidad nacional –en la metáfora propuesta por Anderson–, es una imagen moderna que

²⁵ Ibidem, p. 32.

pretende recuperar la idea de transparencia en la percepción del espacio y el tiempo, como coordenadas esenciales de la vida social.

La idea del mercado mundial como regulador anónimo de la producción moderna, necesita un contrapeso tangible y lo encuentra en la economía nacional. Si el capitalismo moderno se presenta como un sistema vinculante con vocación de globalización, consigue su concreción simbólica –y hasta podría decirse su "materialización"–, en el "espacio controlado"²⁶ de la nación. Por eso la representación social de la nación necesita una referencia cercana, que la anuncie como parte del pasado y la aleje del extrañamiento que produce la modernidad.

La recuperación de la tradición, que se plantea en el contexto del Estado-nación moderno es, en consecuencia, un intento de establecer una referencia constante y compatible de tiempo y espacio que haga posible la vida en común. Se parte del supuesto romántico de la transparencia de los medios de control y de poder en las sociedades premodernas, y se asume la tarea de "reconquistar el paraíso perdido de un orden controlable, transparente y con autodeterminación, para una nueva sociedad".²⁷ Se produce de esta manera, la idealización de unas relaciones pasadas, a las que se atribuye la fuerza de unos valores eternos.

"«Traditions» which appear or claim to be old are often quite recent in origin

²⁶ Esta idea del control del espacio se toma de Tielman Schiel, que trabaja la noción decisionista de Ernest Forsthoff para conceptualizar un "espacio controlado de vida" frente a un "espacio efectivo de vida". Schiel emplea el concepto de espacio controlado de vida en referencia a la "invención de la tradición", y no específicamente a la idea de comunidad nacional. *Op. cit.* p. 69.

²⁷ *Ibidem.* p. 71.

and sometimes invented".²³ Muchas veces, aquello que se evoca como "tradición nacional" no es más que una costumbre cercana en el tiempo que se trae al presente como producto de la conservación de un pasado inmemorial, con fines aglutinadores. Eric Hobsbawm retoma algunas de las situaciones que figuran en la memoria colectiva como "tradiciones" y comenta su novedosa creación. Según el autor, la idea de la "invención de la tradición" es una expresión amplia, pero no un concepto impreciso. Hace referencia a la construcción de un relato que se puede identificar formalmente como leyenda. Así, como cualquier construcción simbólica de esas características, muchas tienen un origen concreto y fácilmente identificable, pero hay otras, cuyo nacimiento es más difícil de determinar. Nacen "silenciosamente" y se desarrollan rápidamente.

Sin embargo, aunque puede ser comparada con la construcción de una leyenda, la invención de la tradición es una operación específica, con fines concretos y se distingue tanto de la "costumbre" como de la "convención". Como explica Hobsbawm, la costumbre constituye la motivación de las sociedades tradicionales (es su "motor" y su "volante"). Por lo mismo, no puede permanecer estática e incambiada —como la leyenda—, ya que aún en este tipo de agrupamientos la vida comunitaria demanda ciertos cambios. La costumbre es acción ya que logra combinar la flexibilidad formal, con la fidelidad al tiempo pasado.

Por otra parte, una convención social es una reglamentación comunitaria que

²³ Eric Hobsbawm. "Introduction: inventing traditions", en E. Hobsbawm, y T. Ranger (ed.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983. p. 1. "Las «tradiciones» que aparecen o se proclaman antiguas, tienen frecuentemente un origen bastante reciente y en muchas ocasiones son inventadas". tr. libre.

se establece como un producto de la repetición. Con este conjunto sistematizado de acciones, se ordena la vida social y se inicia a los recién llegados. Esta práctica desarrolla su potencial por medio de la ritualización. El hábito forma actitudes invariables, que responden previsiblemente a todas las situaciones por más inesperadas que estas sean. La automatización de las respuestas en los niveles subordinados del sistema burocrático, por ejemplo, constituye un mecanismo eficaz de control que, además, contribuye a su continuidad.

La invención de la tradición, a diferencia de la costumbre —que es acción motivadora de la sociedad tradicional—, es la práctica ritualizada que la rodea. Habitualmente relacionadas, el cambio en la costumbre precede al cambio de la tradición. La tradición es estática, la costumbre es dinámica. La primera hace alusión a un pasado que supone repetición, la segunda impulsa el proceso vital de toda la comunidad.

Hobsbawm también se detiene en la diferencia entre tradición y convención; mientras que la rutina supone una justificación de tipo "técnico", la tradición es una legitimación ideológica. La función de la tradición es la de facilitar operaciones prácticas para "recuperar", en el presente, acciones de un pasado legitimador. Una vez alcanzada su propia inercia, la resistencia al cambio será ejercida a través de un mecanismo ritual. "Invention of tradition [...] is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition".²⁹

²⁹ Eric Hobsbawm. Op. cit. p. 4. "La invención de la tradición es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea imponiendo repetición". tr. libre.

En el marco de las estrategias discursivas de la presentación nacional, la invención de la tradición tiene cuatro funciones sociales específicas que otorgan legitimidad al discurso y aseguran la pervivencia de la explicación. La primera se basa en la relación que la invención de la tradición establece con la convención y con la costumbre; se trata de una función conservadora del orden nacional –y, por tanto "moderno"–, de su estructura social de producción y representación.

La relación entre historia y tradición inventada tiene un doble carácter. Por un lado, la tradición intenta establecer algún tipo de vínculo con el pasado histórico –relación que le garantizaría la autenticidad de su presentación discursiva– pero, por otro lado, se trata de una unión esencialmente impura. "«Invented tradition» is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable, historic past".¹⁰

Si las historias nacionales juegan un papel fundamental en la construcción de las naciones modernas, la apelación nacionalista a la tradición tiene un carácter distinto. Por eso, es necesario aclarar con Schiel, que la tradición se diferencia profundamente de la ciencia histórica. Su objetivo principal es el de preservar una costumbre, una forma de ser que se considera "original" y por lo tanto, "auténtica".

¹⁰ Ibidem. p. 4. "«Tradición inventada» es una expresión con la que se pretende identificar a un conjunto de prácticas, normalmente regidas por reglas explícitas o aceptadas tácitamente, de naturaleza ritual o simbólica, que persiguen inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, lo que automáticamente implica continuidad con el pasado. De hecho, donde es posible, ellas intentan establecer continuidad con un pasado histórico adecuado" .tr. libre.

El sentido de la tradición no es, en consecuencia, el de conservar la fidelidad de la información histórica, sino el de "recuperar" un fundamento que aparece como más antiguo, más "natural", producto de una verdad originaria, que se pierde en el principio de la comunidad.¹¹ Por eso, se recurre a la alegoría del inicio en busca de una "fuente natural" que pueda ser vivida e incluso reactivada en la privacidad del *nosotros*. La demanda colectiva de un tiempo y espacio, de formas colectivas de hacer, pensar y sentir, que se consideran "naturales", es, de algún modo, generada por un discurso ahistórico, que pone el énfasis en la conservación.

Por eso, la segunda función que se atribuye a la invención de la tradición en la construcción nacionalista de la identidad, tiene que ver con su relación con la historia. "Invented traditions make the confusions and disasters of the history intelligible, converting disarray into «community» [...] and disasters into triumphs [...]".¹² La tradición explica, esclarece la relación contemporánea con el pasado en una presentación transparente de los hechos y de los hombres.

Esta necesidad de recuperar las tradiciones ancestrales perdidas se difunde junto con la imagen pública de la identidad y se convierte, fácilmente en distintivo que caracteriza un colectivo. Aparece como demanda social, pero es, en realidad, una exigencia para fortalecer la narración mítica sobre la comunidad nacional.

La tradición no intenta "preservar" una costumbre, sino "compensar" una pérdida, legitimando una nueva postura de vida. Evocando las actividades, las

¹¹ Tielman Schiel. Op. cit. p. 73.

¹² Stuart Hall. Op. cit. p. 295. "La invención de la tradición transforma las confusiones y los desastres de la historia en inteligibles, convirtiendo diáspora (?) en «comunidad» [...] y desastres en triunfos". tr. libre.

creencias y los símbolos de los antepasados, se refuerzan los lazos comunitarios del presente. El énfasis en la rehabilitación de estas tradiciones inmortales, tiene ciertas probabilidades de fomentar los rasgos conservadores de la comunidad, así como de aumentar sus resistencias al cambio, sin embargo, no es esta su función principal.

La invocación de la tradición es otra de las prácticas lingüísticas justificadoras de la idea de comunidad histórica que supone la nación. "No fue casual que la invención de la tradición tuviera su auge en la misma época que el Estado-nación. De la tradición inventada surgió la nación, concepto que en realidad es radicalmente nuevo y diferente del de la sociedad como Estado [...] y que eliminó las relaciones más antiguas de lealtad y solidaridad, con frecuencia de manera intolerante e inmisericorde, con un verdadero mito de origen".³³

Así, se provee al colectivo de un conjunto de narraciones que recrea, en el escenario de la representación simbólica de la realidad, el significado colectivo de la nación. Utilizando signos de identificación e imágenes motivadoras se crean nuevas prácticas ritualizadas, solemnizando una serie de usos y costumbres que se consideran y se viven como una herencia del pasado. Esta especial representación del sí mismo es contada, transmitida culturalmente desde diversos palcos y con énfasis distintos. Todos estos procesos contribuyen a reforzar una disposición hacia adentro y un sentimiento del *nosotros* intransferible.

Si la tradición es la "rehabilitación" de un pasado que se considera vital para el colectivo, ¿es la tradición una negación de los valores de la modernidad?, "[...]

³³ Tielman Schiel. *Ibidem.* p. 74. Con respecto a este tema, el autor se apoya en los trabajos de: B. Anderson y G. Elwert.

¿cuál es la verdadera razón para inventar la tradición en el tiempo moderno? ¿Por qué la tradición no ha sido destruida irremediamente por los efectos revolucionarios de la modernidad?" se pregunta Schiel. Los teóricos de la modernización establecían generalmente la oposición entre las sociedades modernas y las tradicionales. Tomaban la distinción analítica de Tönnies entre la *Gesellschaft* y la *Gemeinschaft*, convirtiéndola en contradicción, oponiendo lo atrasado a lo moderno, el pasado –como anticuado– al futuro –como promesa. Pero la tradición que se recupera en la construcción nacional no se opone a la modernidad, sino que la potencia y le otorga sentido.³⁴

Recuperar no es volver, es retomar lo eterno que aún vive en el pasado: lo inmortal. Dice Schiel que "[...] el tiempo queda abolido en esta tradición. Aunque no preserva el ser como tal, la tradición, sin embargo, postula algo duradero, aliviando así el horror que la modernidad ha generado. Dicho de otro modo, la tradición por lo menos consuela un poco a la modernidad acerca de sus efectos, la tradición reconcilia a la modernidad consigo misma".³⁵ El cultivo de la tradición es, pues, considerado como el contacto con lo perpetuo, se trata de un tiempo que trasciende a la modernidad [...]", creando una imagen de eternidad.³⁶

³⁴ Ibidem, p. 73. Desde la opacidad moderna, se redescubre la pequeñez de lo tradicional, su transparencia, su facilidad de comprensión. Esta idealización romántica se transfiere al pasado. Lo tradicional se convierte en el paraíso colectivo que es necesario recuperar. La nación es, desde esta perspectiva, la referencia comunitaria más inmediata sobre la que se deposita esta imagen de sociedad. La idealización del orden controlable de la tradición conduce a la invención del mito del origen al que se otorgan las cualidades de pureza, y autenticidad. Sin embargo, la recuperación del mito no indica una "vuelta al pasado", sino una renovación. Se trata de retomar un ritmo distinto al de la innovación tecnológica.

³⁵ Ibidem, p. 74.

³⁶ "Aún si la modernidad, junto con la economía mercantil moderna [...], produjo la alienación, esto sólo durará un tiempo específico y transitorio y será enmendado por la tradición". Ibidem, p. 75.

La tradición, por medio de la nación, reinventa la modernidad. Esta es la tercera función que desempeña la invención de la tradición en el discurso nacionalista. "... la tradición inventada, aunque no pocas veces considerada víctima de la modernización, le otorga alguna legitimidad a la modernidad".¹⁷ La nación recupera lo que de eterno y auténtico tiene el pasado y lo transmite hacia el futuro. Por medio de la nación, la modernidad logra equilibrar la fugacidad del tiempo moderno y su falta de transparencia con una restauración del pasado que se proyecta hacia el futuro.

"La tradición inventada es capaz de crear la idea de "pueblo" unido por y dentro de la nación: la tradición inventada proporciona a la nación todo lo necesario para ser una supercomunidad. Con esto, la nación aparece también como una comunidad ficticia de iguales, bajo condiciones de una verdadera sociedad de clases: la desigualdad está en el nivel superior de la comunidad política con su principio de hermandad ya compensado y reconciliado".¹⁸ Se trata de la cuarta función legitimadora de la invención de la tradición en el proceso de construcción de la comunidad nacional. La nación se representa a sí misma como totalidad coherente e integrada. Alienta una relación fraternal entre quienes considera sus miembros, herederos de su tradición e hijos de sus primeros patriotas.

¹⁷ Ibidem. p. 74

¹⁸ Ibidem. p. 74

6. La narración mítica

Cada una de las "ficciones fundacionales" que recrean los orígenes van construyendo un relato que describe y al mismo tiempo forja un sentimiento de adhesión al colectivo nacional. La particular concepción del tiempo y del espacio, el modelo poblacional y su representación de etnicidad, van dando forma a un texto que entrecruza y relaciona estos contenidos elementales en una compleja construcción de significado. Así se conciben unas narraciones, mediante las cuales se levanta el cimiento de la identidad colectiva. Más que una forma de ser, la identidad es una forma de representar, más que una descripción de estado real, es una manera de verse a sí mismo. La nación es un relato, un conjunto de cuentos que el sujeto colectivo se cuenta acerca de sí mismo para explicar lo que es. La conciencia nacional es más un enunciado, que una percepción de la situación grupal. Es la celebración de la divulgación, de la aceptación de la utopía, el conocimiento de una verdad por otros ignorada, a la que se tiene acceso privilegiado.

Con este planteo, de forma paradigmática, se define una imagen del *nosotros* que permanece intocada en el tiempo, suspendida en aquel mundo de la eterna permanencia que se revive como creencia. La multidimensionalidad de la acción colectiva permite crear una unidad de significado mediante la integración de sus distintos elementos. La identidad nacional se funda en un discurso que da forma a un tipo particular de relación social; es "una forma de construir significado..."¹⁹ que tiene la fuerza suficiente como para definir (¿construir?) un colectivo. Es un diseño

¹⁹ Stuart Hall. Op. cit. p. 292-293. tr. libre.

más que una forma, una representación más que una percepción.

Pero los textos no pueden ser comprendidos bajo la consideración única de los significados literales: la narración nacional necesita ser descifrada. Estudiar las narraciones sociales sobre la nación es también estudiar un objeto a través de las proyecciones que se establecen sobre él. "To study the nation through its narrative address does not merely draw attention to its language and rhetoric; its also attempts to alter the conceptual object itself".⁴⁰ Por eso, el llamado "sentido común" con el que la comunidad interpreta la vida no es más que una forma de entender la realidad que ha sido difundida culturalmente y que debe ser objeto de análisis.

Sin embargo, conviene aclarar que tales definiciones no son el fruto de un "consenso social". Tampoco son procesos monolíticos, espontáneos que se desarrollan como consecuencia de una vivencia cultural en común. Estas ilustraciones colectivas acerca de las semejanzas culturales están mediatizadas por instrumentos de dominación, sintetizan proyectos de los grupos que detentan el poder, marginando otros intereses en un intento de controlar la diversidad cultural. Se trata de una exposición selectiva de creencias y rituales que deja atrás otras configuraciones simbólicas que no han logrado imponerse como hegemónicas y que representan unas percepciones y maneras de ser alternativas.

No obstante, el carácter simbólico del objeto no hace menos interesante su interpretación social. La definición que un actor social hace de una situación tiene el poder de generar tal situación. Conforman lo que el analista llama un fenómeno social

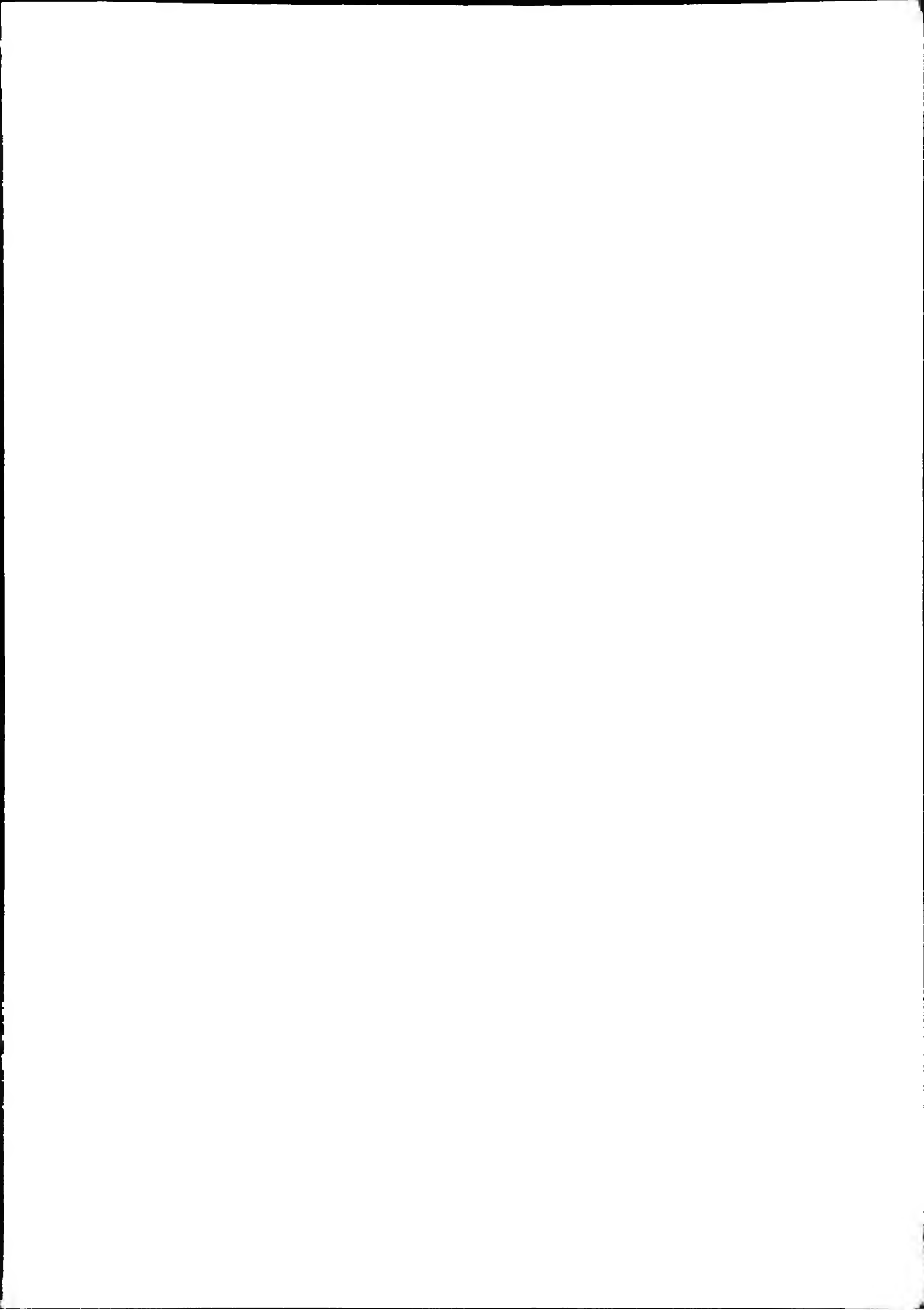
⁴⁰ Homi. K. Bhabha. Op. cit. p. 3. "Estudiar la nación a través de su dirección narrativa, no atrae meramente la atención sobre su lenguaje y su retórica; también pretende alterar el objeto conceptual en sí mismo". tr. libre.

pasible de estudio. Este ejercicio de interpretación no está, en ningún modo condicionado por la verdad o falsedad de la definición del sujeto. La representación del actor sobre la realidad (su definición de la situación) no puede someterse a juicio de veracidad desde una perspectiva sociológica, ya que no es el acierto del enunciado lo que constituye objeto de estudio para el analista de lo social. De esta manera, si un actor se presenta como miembro de un colectivo, puede estudiarse su pertenencia, independientemente incluso de la existencia objetiva del colectivo de referencia.

La descripción de una situación histórica alcanza crédito social cuando es percibida en términos de "revelación" por el colectivo. Cuando esto sucede la situación pierde su significatividad como hecho histórico objetivo para alcanzar el estatus de símbolo social. Esta es, más allá de su existencia concreta, la característica por la que el análisis sociológico se vuelve relevante. Es el carácter atribuido a la relación social y no su naturaleza o sus atributos objetivos lo que la definen en términos sociales. Esta definición es, pues, "la realidad" de donde parte el analista para su interpretación. Su descripción no coincidirá con la del actor histórico, porque no es su interés estudiar la veracidad del enunciado, sino investigar la causa y las derivaciones de su reconocimiento social. Los atributos que hacen especial un acontecimiento, un lugar o una persona, no son tema de interés para un investigador social. Es la atribución de significado, lo que los convierte en emblema para el colectivo y en tema de investigación científico. Es la definición de los participantes de la situación la que transforma lo simple en extraordinario y le asigna valor social.

La significatividad de un fenómeno no radica en la toma de conciencia colectiva de sus rasgos objetivos, sino en el proceso social que lo define como socialmente relevante. Desde la perspectiva constructivista, el éxito de una "visión

social" depende de la capacidad colectiva de imponerla por medio de la coacción física y de producirla simbólicamente a través de los medios de comunicación. La producción de sentido no es un instrumento de la casualidad, es un proceso generado históricamente en atención a unos intereses sociales concretos y puesto en marcha a través de mecanismos específicos para este fin. La conciencia nacional es el producto fabricado por una amplia red de significaciones colectivas en las que intervienen todo tipo de instituciones sociales. El sistema educativo logra integrar estos significados dentro de un marco interpretativo que adquiere amplia difusión. Pero la educación no es una mera "difusora" de conceptos, sino que tiene la capacidad de proponer una forma *comunitaria* de ver el mundo. La fuerza de la institución educativa es su capacidad para presentar una percepción compartida del mundo, una visión "nacional" de la vida social.



Capítulo 4:

Etnicidad: una fundamentación *natural* de la comunidad política

1. El uso de la ambigüedad conceptual como estrategia política

Al abordar el tema de la etnicidad como fuente de legitimación social de la comunidad política, es preciso subrayar una paradoja constitutiva de la relación entre la nación y la etnicidad. En efecto, si la comunidad etnocultural se presenta como fundamento tradicional de la identidad nacional, la legitimación etnicista de la nación no es sino una construcción político-ideológica de carácter moderno, que pretende otorgar densidad histórica a un proyecto político característico de la modernidad. La politización nacional de la etnia, es pues, un recurso movilizador de los movimientos nacionalistas, que, invocando la autenticidad de la formulación tradicional, proporciona un marco natural, sobre el que sustenta la construcción política de la nación moderna.

Algunos movimientos nacionalistas pretenden apoyar sus demandas de autodeterminación política en la originalidad de su experiencia etnocultural, definida por medio de una serie de rasgos objetivos, donde se asienta una forma socialmente diferenciada, que fundamenta la voluntad colectiva del autogobierno. Pero, ¿es la etnicidad una conceptualización precisa en ciencias sociales? "[...] La etnicidad se caracteriza ante todo por la ambigüedad. Ésta, lejos de ser arbitraria, está en estrecha relación con el incierto sentido de otro concepto fundamental para el análisis de las minorías étnicas: la nación".¹ Como lo atestigua el estudio de

¹ John Crowley. "Etnicidad, nación y contrato social", en *Teorías del nacionalismo* Op. cit. p. 256.

Crowley, el uso del concepto de etnicidad presenta los mismos problemas que la conceptualización sobre la nación. El autor sugiere que más allá de requisitos científicos, la imprecisión del concepto cumple, en sí misma, una función en la tarea política de la construcción y reafirmación nacional. "La particularidad de la noción de etnicidad es la de basarse en una ambigüedad original que, sin parecer forzosamente significativa, es en realidad fundamental".²

Las imprecisiones conceptuales representan un importante papel político en la construcción nacional. Conceptos como el de etnia, cultura e identidad son usados como "comodines" para explicar situaciones conflictivas desde el punto de vista social o político. Aparecen con el estatus de la explicación científica, con la ilusión de neutralidad que proporciona la alusión a la ciencia en la discusión cotidiana. Los discursos se alimentan de un extraño rigor científico que deja el tema más confuso de lo que al principio parecía, sin embargo, logra teñir los argumentos políticos de una aparente solidez. El uso de la autoridad de la argumentación científica es una práctica recurrente en el debate público con fines políticos, pero la vaguedad terminológica, las imprecisiones conceptuales de las ciencias sociales, contribuyen a alimentar la confusión. El campo de las ciencias sociales es un espacio aparentemente abierto a la intromisión de personas no especializadas. Así, políticos, sindicalistas, periodistas y toda clase de activistas sociales emplean las categorías analíticas surgidas en el marco de estudios científicos concretos, ampliando su sentido a situaciones lejanas al trabajo que les dio razón de ser, sin observar los criterios mínimos de rigurosidad metodológica. Con la seguridad del especialista se entregan a la argumentación, estableciendo

² Ibidem, p. 257.

conclusiones falaces que su público es incapaz de refutar. El periodista, diestro en el dominio de los medios de comunicación, aparece frente a la opinión pública como el experto. Se generan de esta forma un conjunto de inexactitudes conceptuales que originan las inconsistencias que son usadas en la estrategia política de la reafirmación nacional.

Ya Renan advierte en lúcida predicción. "Me place mucho la etnografía, ciencia de raro interés; pero, como yo la quiero libre, la quiero sin aplicación política. En etnografía, como en todos los estudios, los sistemas cambian; es la condición del progreso. ¿Han de cambiar entonces las naciones a la par que los sistemas? Los límites de los Estados seguirían las fluctuaciones de la ciencia. El patriotismo dependería de una disertación más o menos paradójica. Le dirán al patriota: «Te has engañado, vertiste tu sangre por tal o cual causa; creías ser celta pero eres germano». Luego, diez años más tarde, os dirán que sois eslavo. Dispensemos a la ciencia, para no falsearla, de dictaminar en estos problemas, donde están implicados tantos intereses. Estad seguros que si se la encarga de suministrar elementos a la diplomacia se la sorprenderá muchas veces en flagrante delito de complacencia. Tiene algo mucho mejor que hacer: preguntémosle simplemente, la verdad".³

"De entrada el concepto está, pues, cargado de sobreentendidos, hasta el punto de que pocas veces se sabe, en el uso corriente (o al menos no técnico) [...], si es algo distinto de un simple eufemismo de la "raza" convertida en tabú. Esta cuestión crucial se oculta, sin embargo, con frecuencia o se trata de una manera

³ Ernest Renan. Op. cit. p. 28-29.

puramente implícita".⁴ ¿Qué elementos se explican mediante el concepto de etnicidad? ¿Se incluye el aspecto biológico con alusión a la raza o sólo se hace referencia a la cultura? Estas nociones, que son elementales para determinar sobre qué se habla, no han sido unificadas en una definición que sea referente de todos los trabajos, por lo que, según el contexto y el marco analítico que se maneje, la etnicidad alude a situaciones muy distintas. La noción de etnicidad debe ser capaz de conceptualizar claramente los vínculos que ella establece con la raza y la cultura, captando –y construyendo– la percepción social que los actores históricos tienen de esta relación.⁵ ¿Cómo distinguir la herencia biológica de la herencia histórica de la etnia? ¿Qué es lo que se recibe y qué posibilidades existen de recepción crítica de tales inclinaciones y predisposiciones recibidas? Como explica Crowley, "Estas ambigüedades de sentido y de contexto no son en modo alguno arbitrarias, y tampoco son propias de los autores aquí citados. Están en realidad, profundamente ligadas, como sugieren los análisis de Dench (1986), y sobre todo de A. Smith (1979, 1983, 1984, 1986, 1988), a las ambigüedades paralelas del concepto de nación".⁶

En fin, tanto la etnia como la nación, remiten a realidades no definidas o a definiciones no consensuadas dentro de la comunidad científica. No puede asombrar entonces, que los movimientos nacionalistas empleen la ambigüedad de esta terminología para autoproclamarse como portavoces de una identidad nacional

⁴ John Crowley. Op. cit. p. 258. El autor hace referencia a Pierre-André Taguieff en una publicación de 1987 que no se registra en la bibliografía.

⁵ Ibidem. p. 258. El autor remite a Milton M. Gordon en "Towards a general theory of racial and ethnic group relations", en *Ethnicity: Theory and experience*. Daniel Glazer y Nathan Moynihan (eds.) Harvard University Press, Cambridge, 1993. p. 415-426.

⁶ Ibidem. p. 269.

apoyada en referencias étnicas, que se construyen como experiencias *naturales* de identificación social. Teniendo en cuenta la vaguedad del discurso nacionalista, es necesario elaborar una conceptualización más precisa que no emplee la misma indeterminación categorial de los discursos políticos en los análisis sociales. Esta demanda ha sido reiterada por los autores que se han dedicado a los temas de la nación y del nacionalismo, quienes han encontrado las mismas dificultades y los mismos obstáculos para la interpretación. Christophe Jaffrelot comienza su descripción de los principales modelos explicativos sobre los nacionalismos, dando cuenta de los problemas terminológicos y listando algunos de los autores que se suman a la demanda de saneamiento conceptual. De estas necesidades, hay conciencia extendida en la comunidad académica; el desafío está en empezar a trabajar con estas limitaciones evitando las tentaciones del discurso político.

Para Daniel Bell, la etnicidad es también una categoría "confusa" y "residual". Sin embargo, la idea de su sustitución por la categoría de grupo adscrito no le resulta del todo convincente. La adscripción como identidad "dada", en oposición a elegida, podría reconocer un tipo de relación que une a los miembros de un grupo étnico. No obstante, la relación ambiguamente definida como étnica, connota otras inclusiones que no pueden asumirse con el concepto simple de la adscripción. Según el autor, esta categoría que se emplea adecuadamente con fines analíticos, "es demasiado austera para ser usada con propósitos sociográficos".⁷ La etnia es pues, una categoría política, una construcción social y no un concepto sociológico. No obstante, considerando la extensión de su uso en las

⁷ Daniel Bell. "Ethnicity and social change", en *Ethnicity: Theory and experience*. Op. cit. p. 157.

autodefiniciones grupales, Daniel Bell apuesta por rescatar su potencialidad analítica. "Though there is an obvious difficulty in using the term *ethnic* in any consistent way, that common designation for a culturally defined "communal group" is too pervasive to escape, and by and large, it will have to serve".⁴

2. Unidad y diversidad: una definición étnica

La apelación a la etnicidad es un intento por rescatar la unidad en una sociedad cada vez más amplia y diversa. En un universo cultural que amplía sus horizontes con la tecnificación progresiva de los instrumentos comunicacionales y los medios de transporte, la comunidad de convivencia —concebida en términos relativamente homogéneos— experimenta la presencia imponente de la diversidad. En una sociedad que va transformando su forma de producir, incorporándose a una estructura de división del trabajo que no puede controlar plenamente, se experimenta una necesidad de afirmación comunitaria frente a una vivencia de invasión. En un mundo donde es cada vez más difícil conservar la intimidad, donde el extraño ha entrado en el espacio cotidiano, surge como necesidad el reencuentro con quienes se ha asumido como parte de nosotros. La diaria presencia de grupos y personas culturalmente extrañas acerca a los que se vivencian como culturalmente semejantes. Tanta ajenidad tiende a provocar un movimiento de recuperación de la intimidad, de estimular el encuentro y generar la idea de la comunidad. ¿Pero es que existe alguna diferencia entre ellos y nosotros...?

⁴ "A pesar de la obvia dificultad que existe en la utilización del término *étnico* de forma consistente, esa común designación, que define culturalmente a un «grupo comunitario» está demasiado generalizada como para eludirse, y a la larga, tendrá que adquirir utilidad". Ibidem. tr. libre. Subrayados del autor.

La respuesta a esta pregunta adquiere más importancia de la que parecía tener en el momento de la construcción nacional, en el que el Estado define los límites territoriales, delimita las poblaciones y funda diferencias culturales. Las naciones modernas nacen con la transformación del sistema de producción capitalista. A fines del siglo diecinueve, los Estados buscan su inserción en el mercado mundial generando, alimentando la interdependencia, permeabilizando las relaciones interculturales y acercando a los ausentes. Situaciones novedosas como ésta generan tensiones en la comparación y despiertan reacciones sociales contradictorias. La sociedad global permeabiliza las relaciones interculturales acercando a los ausentes. Sin embargo, la presencia cercana del *Otro* también despierta tensiones. La experiencia de sentirse al descubierto resignifica la opción de la intimidad.⁹ Si el pequeño grupo satisface unas aspiraciones humanas de seguridad y protección, proporcionando un lugar para la manifestación doméstica de la propia afectividad, la nación otorga certezas más esenciales. Las presencias familiares generan situaciones confortables dentro del mundo caótico del afuera. Como hipótesis podría aventurarse una explicación sobre el proceso de construcción étnica, asociado a la satisfacción de estas necesidades colectivas. Sentimientos de pertenencia, "memorias" del pasado, evocaciones sobre los orígenes del colectivo, dan forma al relato étnico que esculpe el *nosotros* a partir de la necesidad de la búsqueda de lo propio para delimitar la identidad, consensuando una forma de diferenciación.

⁹ Richard Sennet. *El declive del hombre público*. Península, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Gerardo Di Masso)

Siguiendo la exposición de Frederik Barth,¹⁰ se definirán algunos puntos de referencia a tener en cuenta en el tratamiento de la noción de etnia. Desde su publicación en 1969, esta pequeña recopilación de reflexiones antropológicas se ha convertido en una referencia para todos los estudios sociales sobre la etnicidad. Aunque no es intención de este trabajo el profundizar en estos temas, parece importante retomar algunas ideas centrales del trabajo de Barth, con el objetivo de aclarar cómo influye la definición de lo étnico en la identidad de los colectivos. Se trata de analizar los fundamentos de la construcción nacional por lo que la cuestión étnica, tan presente en la discusión contemporánea no puede quedar relegada. Sin pretensiones exhaustivas, se intentan señalar algunos de los puntos de partida sobre los que se asienta la investigación contemporánea. Los ensayos presentados examinan el proceso de autorreconocimiento étnico en las etapas iniciales y el esfuerzo colectivo por conservar las características que se perciben como diferenciadoras a través del tiempo y los intercambios culturales inherentes a la vida social.

Preocupado por desterrar concepciones antropológicas tradicionales que de manera simplista atribuyen la causa de la diferencia cultural a la ausencia de interacción grupal, Barth centra su análisis en las relaciones de contacto. La distancia cultural entre los grupos sociales no se basa en el aislamiento geográfico de las poblaciones antiguas. La relación intergrupal, por el contrario, es, muchas

¹⁰ Frederik Barth, "Introduction", en *Ethnic groups and boundaries. the social organisation of culture difference* Barth, F. (ed.) Universitetsforlaget, Bergen, 1982. (trad. cast.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976). Se trata de la introducción a la publicación de los trabajos presentados al simposio de antropólogos escandinavos de 1967, donde se examina el proceso de nacimiento y conservación de los grupos étnicos, considerando especialmente sus límites y la relación que mantienen con otros agrupamientos de similares características.

veces, el fundamento mismo de la diferencia. Para iniciar la argumentación, el autor parte del cuestionamiento a la definición clásica de Narroll.¹¹ Esta teoría sostiene que los grupos de acusada diferencia habrían permanecido comunicados en su desarrollo, lo que les habría conducido a generar formas culturales diferenciadas. La idea de un grupo que se perpetúa biológicamente, que comparte sus valores en un ámbito "privado" de interacción y que puede reconocerse como unidad distinta frente a otros grupos similares no puede ser aceptada sin objeciones, desde la perspectiva de Barth. Esta concepción del fenómeno es demasiado estrecha como para admitir la pluralidad de factores en la explicación. Se trata de una noción preconcebida, que asume el aislamiento como elemento determinante de la diferenciación social y considera la diversidad cultural como un producto "natural" de la dispersión.

La identificación y diferenciación de los colectivos étnicos es otra de las preocupaciones antropológicas que consideran los análisis de Barth. Desde su perspectiva, los intentos de describir "objetivamente" las particularidades que identifican a un grupo étnico son totalmente estériles. La caracterización étnica —propone— debería ser, antes que un a priori, un resultado, ya que el reconocimiento de caracteres morfológicos observables de las sociedades de origen étnico, supone, siempre, una mirada prejuiciada sobre la cultura. Por tanto, el método que distingue unidades culturales mediante la definición previa de unas características, ha sido ampliamente cuestionado desde las ciencias sociales. La búsqueda de rasgos culturales distintivos y la definición y diferenciación de unidades, es una tarea etnográfica que no puede dejarse a los actores, porque la

¹¹ El autor cita a R. Narrol en *Ethnic unit classification*. *Current Anthropology*, Vol. 5, Nº 4.

enumeración de atributos identificatorios de grupos étnicos conlleva serios riesgos deformadores e importantes reducciones. "Differences between groups become differences in trait inventories; the attention is drawn to the analysis of cultures, not of ethnic organisation".¹²

Barth considera que los rasgos culturales no pueden constituir por sí solos "la prueba" de la diferencia. Aún listando elementos culturales tanto como propiedades de la organización comunitaria, la Antropología no es capaz de pensar en un indicador que permita una satisfactoria definición previa para "medir" la etnicidad, mediante características objetivas. Las peculiaridades de un colectivo no se expresan en meras líneas culturales; habría que considerar la estructuración social de la diferencia a través de la observación de los aspectos organizativos de los grupos étnicamente definidos. La singularidad étnica es una construcción social más que una especificidad intrínseca a la naturaleza del grupo.¹³

La adaptación del grupo al medio ambiente en el que se inserta, es un elemento fundamental a considerar en la estructuración del colectivo. La dispersión étnica es un condicionamiento que hace relevante el análisis ecológico. Muchas veces la evolución de estos grupos puede deberse más a las exigencias adaptativas, que a sentimientos de unidad u otro tipo de identificaciones elaboradas colectivamente. Incluso la tarea de recuperación historicista, que pone el énfasis en

¹² Frederik Barth. Op. cit. p. 9-38. "Las diferencias entre grupos, se convierten en diferencias entre inventarios de rasgos; [en un análisis de este tipo] la atención se centra en el análisis de culturas, [y] no en la organización étnica". tr. libre. p. 12.

¹³ Valorando la contribución de Barth al análisis social de la etnicidad, explica Pujadas: "[su mayor aportación] fue señalar la naturaleza cultural de los fenómenos de identidad étnica, no con el sesgo convencional, que tendía a unificar unidad cultural y unidad étnica, sino en el sentido de que la definición de un grupo étnico presupone diferencias culturales, «pero los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de las diferencias «objetivas» sino solamente aquellas que los actores consideran significativas» (Barth, 1876, p. 15)". Joan Josep Pujadas. Op. cit. p. 49-50.

la conservación histórica de las particularidades distintivas, resulta irrelevante para el fin propuesto, ya que no existe unidad simbólica que haya permanecido incambiada desde su origen hasta el presente.

La identidad étnica es una definición de carácter adscrito que otorga a las personas un signo único, que es, a la vez, distinción y pertenencia. Es un privilegio íntimo, que sólo los miembros pueden compartir. La pertenencia no alude a características externas observables, a los que un *no miembro* podría identificar fácilmente. Los miembros comparten unas definiciones que ellos viven como significativas, más allá de los signos externos de la cultura. Si bien los rasgos visibles son parte de los instrumentos de la autodefinition étnica, ya que son esenciales para mostrar la identidad y diferenciarse socialmente, no son las únicas. Al interior del grupo, se estructuran unas orientaciones valorativas que constituyen estándares de desempeño. Ambos elementos son importantes para la definición de la identidad; el primero, refuerza el sentimiento de intimidad que otorga la diferencia del *nosotros* con respecto al resto del mundo, el *Otro* con el que el grupo se relaciona no marca el ritmo de la aculturación sino el de la identificación. La diferencia se refuerza con la presencia de alguien que es percibido como un desigual, por eso, no es la separación geográfica de los grupos la causa de la diferenciación étnica, sino la interacción. Ésta permite la comparación y facilita elementos para establecer criterios propios de discriminación. El juicio étnico está determinado por elementos que resultan significativos en el interior del grupo. La conducta individual y colectiva se rige por preceptos que se definen en la relación. En este marco, no todas las características objetivas poseen la misma traducción a nivel interno, "algunos rasgos culturales son usados por los actores como señales y

emblemas de diferencia, otros son ignorados y en algunas relaciones sociales, diferencias radicales son minimizadas y negadas".¹⁴ Desde la lectura de Barth, la adscripción es el atributo primario del grupo étnico, en función de la cual se estructuran las demás propiedades.

La unidad cultural depende del mantenimiento de la línea fronteriza que separa el adentro del afuera. Por tanto, a pesar de cambios culturales e institucionales, la pervivencia del grupo étnico depende de su propio fundamento y de su capacidad para preservar la diferencia que lo separa de los demás. El límite es el criterio discriminador por excelencia y de su clara demarcación, depende la identificación colectiva. Por eso, las características culturales que la frontera encierra, no constituyen el elemento esencial para distinguir al grupo étnico, ni para determinar sus posibilidades de pervivencia social. El adentro se define, básicamente, a través de criterios propios que no mantienen una relación lineal con los caracteres culturales "objetivos". Es la frontera étnica y no el contenido cultural el que gestiona la vida del colectivo. La existencia del grupo depende de ello. Si en una interacción duradera cualquiera, en la que se establece un vínculo con sujetos considerados previamente como "distintos", el individuo disuelve sus diferencias originarias para confundirse con el colectivo, en el caso del grupo étnico ocurre lo contrario. La propia identidad sólo puede estar garantizada por la relación continuada con otros a quienes no se reconoce como iguales. Las diferencias en los criterios de definición de la situación, en los elementos de juicio y en las valoraciones, constituyen la base de esa relación social. Estas diferencias no son dificultades para la relación con el Otro, su función es la de acercar a quienes

¹⁴ Ibidem. p. 14. tr. libre.

comparten modelos culturales de conducta. Establecer claramente las diferencias con el Otro, acerca más a los semejantes y aleja a los diferentes.

La valoración del Otro como extraño, permite iniciar una relación interétnica que, a la vez que define las limitaciones en las materias compartidas, fortalece la homogeneidad del adentro. El discernimiento entre lo propio y lo ajeno, consolida el adentro por medio de la diferenciación. El límite separa y ordena sobre criterios acordados e implícitos, es un intercambio simbólico que contribuye a reafirmar la identidad de las partes. Este vínculo se pacta sobre ciertas bases preconcebidas, que configuran una relación poco flexible, en la que se respetan los referentes preestablecidos. Estas pautas de relación conservan las diferencias que separan a los grupos y de esta forma, contribuyen a la preservación de la especificidad étnica.

Por otra parte, Barth aborda el tema de la influencia de los movimientos poblacionales sobre los grupos y sus fronteras. En efecto, los procesos migratorios influyen en las relaciones étnicas jugando "un rol intermitente" en el marco de las relaciones sociales fundamentales. Sin embargo, Barth no otorga demasiada importancia a la función de estos vaivenes y se centra en un fenómeno que considera más interesante: las minorías.¹⁵

En sociedades donde se pueden identificar "minorías", la estructura social no está basada en las relaciones entre grupos étnicos. Los vínculos con las minorías no se establecen a partir de la complementariedad de sus identidades étnicas, sino a

¹⁵ El tratamiento del tema de las minorías en Barth es particularmente relevante para el caso uruguayo, ya que si los autores nacionalistas han valorado algunos de los rasgos criollos en términos étnicos, la referencia al gaucho seguirá siendo discriminatoria en algunos núcleos intelectuales urbanos.

partir del marco que propone el grupo dominante. El estigma que se deposita sobre estos colectivos los ubica en un sector "inarticulado" de la vida en común. Viven al margen del sistema, pero como la mayoría dominante ha dejado de lado actividades que de todos modos necesita, estos lugares son ocupados por estos grupos, quienes encuentran allí la brecha para la transacción social. Dentro de las relaciones entre grupos sociales autodefinidos étnicamente, hay lugar para el conflicto y para la agudización de la diferencia, pero también hay un modelo interactivo de base negociadora. Con las minorías no ocurre de la misma manera. Los grupos dominantes dirigen una estructura centralizada que tiene el monopolio de la definición cultural. La relación con otras formas organizacionales o culturales se establece sobre la base de estas preconcepciones. Barth no dice nada sobre el comportamiento de las fronteras en la relación de la cultura dominante con la minoritaria. Si bien este sería tema para otra discusión, puede suponerse que este tipo de relaciones asimétricas pueda conducir también, a un reforzamiento de la diferencia.¹⁶ La presencia del extraño fortalece el sentimiento de homogeneidad aparente sobre el que se fundamenta el autorreconocimiento del *nosotros*. La amenaza que supone la penetración de nuevos valores y referentes de convivencia, provoca el cierre del círculo. Sobre estructuras desiguales, ambas identidades se fortalecen y la relación se hace más conflictiva. No obstante, la relación con una minoría puede provocar consecuencias enteramente distintas, como en el caso

¹⁶ El tema de la frontera, trabajado por Barth al hablar de la etnia, resulta significativo en el análisis del comportamiento de las minorías y puede servir de referencia en el tratamiento de la relación entre el caudillismo de base rural y los sectores dirigentes ilustrados del patriciado montevideano.

planteado por Eidheim¹⁷ sobre la relación de lapones y noruegos en una región donde esta última comunidad ostenta los privilegios.

Aunque para el recién llegado la diferencia étnica no sea evidente y pueda reducirse al empleo de dos lenguas maternas, la relación entre noruegos y lapones encierra una desemejanza estigmatizante basada en la identidad étnica. La alimentación, los hábitos de vestimenta, las formas de organización social, o los ideales que afirman, no muestran más que insignificantes diferencias. La organización económica o los rasgos físicos tampoco identificarían diferencialmente a ambos grupos. Es en el espacio social, donde se pone en evidencia una diferencia desigualadora, que es tratada de forma paradójica por sus protagonistas.

Frente a la comunidad identificada como "noruega", los lapones intentan ocultar unos rasgos distintivos que podrían excluirlos de la vida comunitaria. Mantienen encubiertos, bajo la intimidad de la vida privada, unas características que se considerarían inexpresables públicamente. Concentran todo su esfuerzo en identificarse con la comunidad noruega, estimulando a los hijos a "olvidar" los elementos diferenciadores e iniciarse prontamente en el camino de la "norueguización". Pero, ¿en qué valores se sustenta esta situación? El autor habla de una estigmatización de los rasgos lapones que son señalados como "inferiores" por la comunidad noruega. Parecería que es esta, quien ostenta un especial poder que le permite nombrar y definir simbólicamente las relaciones sociales. Pero las vinculaciones se complican con un nuevo elemento; si bien podría afirmarse que el

¹⁷ Harald Eidheim. "When ethnic identity is a social stigma", *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit. p. 9-38. El ejemplo, aunque lejano es referencia interesante para el análisis del caso uruguayo.

colectivo noruego ha estigmatizado los caracteres que diferenciarían a un lapón, estos, por su parte, han asumido estos símbolos negativos como válidos, legitimando la asimetría de la diferenciación. Por tanto, más que una estrategia defensiva, la mimetización es la expresión de un deseo colectivo de la comunidad lapona. No se trata del diseño comunitario de una estrategia racional de adaptación, sino de una vivencia compartida de la inferioridad que les ha sido atribuida. "In all details their miserable self-image was a reflection of the Lappish stigma as local Norwegians define it".¹⁸ La etnicidad desempeña una función discriminante. Actúa definiendo los roles y estrechando las relaciones al interior del grupo, con acuerdos mutuos que delimitan los intercambios con otros colectivos. Por eso, donde interviene una minoría no puede hablarse de relación interétnica entre grupos que se saben diferentes y se vinculan sobre la base de esa diferencia. Lejos de la hipótesis del mantenimiento de la frontera étnica, esta situación produce una homogeneidad tensionante que no disuelve la percepción de la distancia.

3. Nacionalismos contruidos sobre cimientos étnicos

Partiendo de una tradición filosófica distinta de la que inspirara a los teóricos del pensamiento moderno de base ilustrada, los nacionalismos de fundamento etnocultural ven en la internacionalización del capital, en la compresión de tiempo y espacio y en la homogeneización cultural, una amenaza a

¹⁸ Ibidem. p. 44, "En todos los detalles, su miserable autoimagen era un reflejo del estigma lapón tal como era definido por los noruegos". tr. libre.

la identidad nacional, que conciben en términos de unidad.¹⁹ Temen la desaparición de la sociedad tradicional y los pilares en que se sostiene su vínculo fundamental, preocupados por la aparición de algo nuevo que sospechan peligroso. Anunciando el desgaste de las relaciones de tipo comunitario, de solidaridades locales, vecinales, gremiales y familiares, se proponen como legítimos portavoces de los valores nacionales. Frente al optimismo del racionalismo que pretende unir particularismos culturales y religiosos en el contexto de una sociedad integrada por individuos plenamente socializados en los valores de la modernidad, los nacionalismos étnicos levantan reivindicaciones premodernas, con la pretensión de recuperar, por medio de la tradición, el pasado de oro de la comunidad cultural. Intranquilos por la insensibilidad ilustrada con respecto a las diferencias históricas de costumbres y tradiciones, reivindican la capacidad subjetiva de la adhesión pasional a la comunidad de pertenencia frente a la posibilidad del consenso normativo que propone la regulación moderna de la comunidad política, como horizonte ideal de referencia. En el contexto de la globalización, perciben la pérdida de la solidaridad tradicional como el camino hacia la desintegración social progresiva y la sustitución de los valores comunitarios.²⁰

¹⁹ "Are national identities being «homogenized»? Cultural homogenization is the anguished cry of those who are convinced that globalization threatens to undermine national identities and the «unity» of national cultures. However, as a view of the future of identities in a post-modern world this picture is too simplistic, exaggerated and one-sided as it stands". Stuart Hall. *Op. cit.* p. 304. ("¿Están las identidades nacionales siendo «homogeneizadas»? La homogeneización cultural es el llanto angustiado de aquellos que están convencidos de que la globalización terminará por corroer las identidades nacionales y la «unidad» de la cultura nacional. Sin embargo, como perspectiva del futuro de las identidades en un mundo post-moderno, esta imagen es demasiado simplista, exagerada y unilateral, si se plantea en estos términos". tr. libre.)

²⁰ Resulta inevitable la comparación de la concepción culturalista del cambio que sostienen algunas interpretaciones contemporáneas de los fenómenos nacionales, con los planteos teóricos de Tönnies o Durkheim. Ambas conceptualizaciones surgen en un contexto de cambio social profundo y plantean una sospecha inicial –que funciona casi como presupuesto conceptual– frente a la idea de progreso. Sin embargo, mientras que la angustiada comprobación de la ineluctabilidad del cambio, se reconocía a sí misma en el discurso moderno, la imagen etnocultural de la comunidad nacional se

Pero los caminos de la particularización etnicista²¹ conducen casi siempre a algún tipo de exclusión en las comunidades políticas modernas. La etnia, ya sea definida por la raza o por la cultura, se presenta como una forma de establecer las diferencias entre una comunidad cultural percibida en términos homogéneos y un colectivo que se concibe en la reafirmación de su alteridad. "Since no group can now claim superiority, each group can emphasize its own language, religion, and culture as of intrinsic value and can assert a pride in the aggressive declaration of one's own ethnicity. Ethnicity becomes a badge that one can wear more openly and show as a mode of personal self-assertion".²² En las construcciones nacionalistas de fundamento etnocultural, las características étnicas (listado de rasgos con funciones de autodefinición) son ensalzadas y el autorreconocimiento se construye en relación (y en oposición) a las características del *Otro*. Es en el vecino en quien se depositan los rasgos que se rechazan, para enaltecer los símbolos de lo propio. Por eso, si nosotros somos los trabajadores, honrados, sobrios y generosos, el *Otro* será el haragán, tramposo y derrochón que vive su vida en la desmesura sin previsión. Si el *Otro* es portador de la ignorancia, nosotros levantaremos el estandarte de la ciencia y el progreso; pero, si el vecino es el moderno, nosotros seremos los

sustenta en una forma premoderna de legitimación social. Para establecer esta diferenciación, no obstante, es preciso superar algunas lecturas comunitaristas de Tönnies, cfr. la interpretación de Salvador Giner y Lluís Flaquer en el Prólogo a la edición castellana de *Comunidad y asociación* de Ferdinand Tönnies, p. 5-22.

²¹ Es preciso diferenciar la persistencia tradicional de estas formas de identificación colectiva, que se reconocen en su lectura no secularizada de lo social, con la referencia a lo "local", anota Stuart Hall al analizar las relaciones cambiantes entre lo global y lo local en las tres últimas décadas del siglo veinte. Ibidem, p. 304.

²² "Puesto que ningún grupo puede ya reclamar superioridad, cada grupo puede enfatizar su propio lenguaje, religión y cultura por su valor intrínseco e imponerse mediante una arrogancia en la declaración agresiva de la propia etnicidad. La etnicidad se vuelve un distintivo que uno puede usar más abiertamente y presentar como modo de autoafirmación personal." Daniel Bell. "Ethnicity and social change", en *Ethnicity: Theory and experience*. Daniel Glazer y Nathan Moynihan (eds.) Harvard University Press, Cambridge, 1975. p. 170. tr. libre.

encargados de recuperar la olvidada tradición. La búsqueda de los signos que demuestren la pervivencia de la tradición adormecida se refuerza en el camino de la diferenciación. De ahí los esfuerzos nacionalistas que buscan identificar formas comunitarias de relación en contextos asociativos, como prueba de su capacidad de arraigo social y resistencia a la colonización modernizadora, proponiendo un espejo tangible a la propuesta ideal de organización social. La constatación de las regularidades actitudinales y comportamentales de la población definida por los parámetros étnicos, contribuyen al esfuerzo político de los nacionalismos, en el intento de establecer las características –objetivas– propias de un pueblo y de una cultura. Resulta interesante observar los usos funcionales de los saberes colectivos y la instrumentalización de determinados instrumentos de estatus científico en los nacionalismos europeos de la modernidad tardía. Los movimientos nacionalistas contemporáneos se han apropiado de complejos instrumentos sociográficos para fundamentar, mediante la ilusión de materialidad que produce el "dato" social, la consistencia de su caracterización etnocultural de la representación nacional. Se suceden las encuestas sobre tópicos discriminadores que pretenden asentar "científicamente" la diferencia que se quiere demostrar. Las "pruebas" fundamentan la diferenciación étnica unas veces sobre bases biológicas –con alusiones encubiertas a la raza–, otras enfatizando antagonismos en costumbres, valores y símbolos culturales. Separar las investigaciones de carácter científico de las que tienen por objetivo reafirmar una postura mediante el uso de instrumentos legitimados por la ciencia, es parte del desafío que enfrentan quienes teorizan sobre estos temas. Por eso, puede ser importante revisar algunas posturas que, partiendo

de lugares similares, se han distanciado de esta línea, arriesgándose en orientaciones peligrosamente ideologizadas.

"What I think is clear is that ethnicity, in this context, is best understood *not* as a primordial phenomenon in which deeply held identities have to reemerge, but as a strategic choice by individuals who, in other circumstances, would choose other group memberships as a means of gaining some power and privilege".²³ En referencia a este texto, Christophe Jaffrelot,²⁴ ubica la postura de Bell dentro del paradigma de la modernización, entendiendo la etnia "como grupo de presión económica", y dentro del círculo de un grupo de autores que ven el nacionalismo como producto conflictivo de la modernización. Según esta clasificación, Daniel Bell explicaría el fenómeno étnico aludiendo a una causa puramente instrumental: el interés. No obstante, la argumentación de Bell no tiene las características utilitarias que Jaffrelot le atribuye. Ninguna organización humana puede legitimarse mediante una exclusiva fundamentación medio-fin, según Bell, por lo que es la combinación interés-afectividad lo que explica la eficacia del movimiento étnico.²⁵ De todas formas, lo que en este análisis se quiere subrayar, es el carácter "funcional" que se atribuye a grupos de estas características. La fundamentación etnicista de las naciones modernas es interpretada a partir de su causalidad material, desechando explicaciones que aluden a identidades colectivas dormidas

²³ "Pienso que está claro, que la etnicidad, en este contexto, es mejor entendida *no* como un fenómeno primordial en el que identidades profundamente arraigadas tienen que emerger, sino como una opción estratégica de individuos, que en otras circunstancias hubieran podido utilizar otro grupo de pertenencia como medio de conseguir poder y privilegio". Ibidem. p. 171. tr. libre. Subrayados del autor.

²⁴ Christophe Jaffrelot. "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 223-224.

²⁵ "Ethnicity has become more salient because it can combine an interest with an affective tie". Daniel Bell. Op. cit. p. 169. ("La etnicidad se ha vuelto más significativa por su capacidad de combinar un interés con un lazo afectivo". tr. libre).

que despiertan en un momento clave de la historia del grupo. Más allá de la atribución causal de esta explicación teórica, ya que los análisis varían según el autor consultado, interesa señalar el tono desmistificador de la explicación de Bell.

Al tiempo que desmistifica, Daniel Bell enfatiza el origen romántico del nacionalismo en el siglo diecinueve, que en esta modernidad tardía ha cedido su lugar a la mística revolucionaria de los movimientos de liberación nacional. "[...] nationalism was an ideology fashioned by intellectuals who created the consciousness of a common culture out of myths, folklore, songs, and literature of a people. Nationalism, to that extent, was a product of romanticism, with its emphasis on history and nature, against the rationalism of modern life. But that kind of romanticism is no longer attached to the mystical notion of an "organic" nation, and the intellectuals have decamped from patriotism".²⁶ Pero, aunque los intelectuales hayan abandonado anteriores posturas nacionalistas, la diferenciación nacional sustentada en características étnicas, continúa siendo utilizada como fundamento de acción política. Por tanto, para este autor, la etnicidad, como un elemento que manifiesta la fusión de un estatus de base social con un estatus político, es un concepto central en la explicación del cambio social.²⁷

Tradicionalmente asociados al cambio, los movimientos sociales, adoptan nuevas formas de expresión política en el último cuarto de este siglo veinte. La pertenencia étnica sustituye la identidad de clase, factor fundamental para el

²⁶ "[...] el nacionalismo fue una ideología usada por intelectuales que crearon conciencia de una cultura más allá de los mitos, el folklore, las canciones y la literatura del pueblo. El nacionalismo, en este sentido fue un producto del romanticismo, con su énfasis en la historia y la naturaleza en contra del racionalismo de la vida moderna. Pero ese tipo de romanticismo no está ya unido a la mística noción de la nación "orgánica", y los intelectuales se han alejado del patriotismo". *Ibidem.* p. 163-164. tr. libre.

²⁷ *Ibidem.* p. 172-173.

análisis del cambio social en la teoría marxista. "El aburguesamiento de la clase trabajadora en sociedades industriales avanzadas, más, en los tempranos años del siglo veinte, un sentido de fuerte identificación nacional, ha tendido a disminuir el poder corporativo de la conciencia de clase. [...] Esta reducción en el sentimiento de clase es uno de los factores asociados con el incremento en la identificación étnica".²⁸ ¿Sustituirá el sentimiento de pertenencia étnico a la conciencia de clase como elemento movilizador de masas de finales de siglo? ¿Puede darse ya por sentado esta radical transformación? ¿Es esta situación una constatación del fin de la ideología? De acuerdo con Daniel Bell, el fin de la ideología no supone el final de *todas* las ideologías, sino el agotamiento de las ideologías del siglo diecinueve. El nacionalismo es una doctrina política que tuvo su máximo esplendor en el siglo diecinueve. De acuerdo con el análisis de Bell, ese nacionalismo romántico e inclusivo ha perdido su carácter sobresaliente y pasional²⁹ al igual que la identidad de clase.³⁰ De lo que ahora se trata, no es de un resurgimiento nacional, sino de un florecimiento étnico al que el autor atribuye tres causas principales. La primera habla de la transformación de la necesidad de pertenencia a unidades más pequeñas. En segundo término, la etnia sustituye la identidad que proporcionara la

²⁸ Ibidem. tr. libre.

²⁹ Ibidem. p. 163.

³⁰ "One important consequence of such institutional change is that "class" no longer seemed to carry any strong affective tie. To put it most badly, what has been an ideology had now become almost largely an interest [...] The "social movement" aspect of labor, with all the attendant aspects of ideology sought to stimulate -fraternal organizations, cooperatives, theater and cultural groups- is no longer a "way of life" for its members. The union has focused on the job, and little more". ("Una consecuencia importante de este cambio institucional es que la «clase» no parece producir ya, ningún lazo afectivo intenso. Para ponerlo peor, lo que ha sido una ideología, se ha transformado casi totalmente en un interés [...] El aspecto de «movimiento social» del trabajo, con todos los elementos que su ideología buscó estimular -organizaciones fraternales, cooperativas, grupos de teatro y culturales- no es ya un «estilo de vida» para sus miembros. La unión se ha focalizado en el trabajo, y poco más". tr. libre). Ibidem. p. 167-168.

nación y a la clase como formas de autoridad tradicionales, resquebrajadas junto a sus fundamentos afectivos. Y en tercer lugar, viene a dar sustento a la necesidad de agrupamiento demandada por una sociedad que se organiza para reivindicar sus derechos civiles. Cabe aclarar que, como la identidad es un concepto de tipo psicológico, Bell prefiere usar el concepto de pertenencia o de pertenencia grupal en el sentido durkheimniano.

¿Por qué ha sido la identidad un concepto conflictivo en la época moderna? En sociedades premodernas, la pertenencia del individuo a un colectivo era una atribución social. La identidad era una herencia que el sujeto recibía y que determinaba su rol en el colectivo de pertenencia. Todas las actividades sociales estaban prescritas de antemano y la conducta de elección no alcanzaba instancias de trascendencia para la comunidad. Si la pertenencia estaba determinada socialmente, la identidad individual no constituía una situación conflictiva. Con la sociedad moderna vino la posibilidad de la elección identitaria. El sujeto se vio liberado de las tareas directamente relacionadas con la producción de alimentos, y la reproducción social se garantizó con una compleja organización del trabajo, que permitió una mayor libertad a la hora de la regulación social del comportamiento. La edad moderna supuso, entonces, un incremento de las pertenencias adquiridas, sobre las adscripciones que condicionaban la vida social de la antigüedad. Si bien el condicionamiento social de la elección no ha desaparecido (es un aspecto que caracteriza la vida social), nadie puede negar el carácter liberador de este proceso. Cada decisión condiciona la siguiente y está, a su vez, condicionada por la herencia de ciertos lugares sociales que se han recibido con el nacimiento. Esta capacidad de elección supone, también, una problematización de la propia identidad. Supone un

cuestionamiento acerca del lugar que se quiere ocupar en el mundo, una consideración de las limitaciones, una evaluación de las posibilidades y una opción.

Es evidente que estas opciones se toman a todos los niveles y que podría establecerse una diferenciación que distinguiera las características propias de cada instancia de decisión. Siguiendo los propósitos de este trabajo, se retomará la línea argumentativa de Daniel Bell que expone ordenadamente las unidades macrosociales en torno a las que los sujetos colectivos definen sus identidades. Como la nación, la religión y la clase, la comunidad se presenta como un tipo de asociación de carácter macrosocial. Este tipo de vinculaciones mantiene su eficacia sobre la base de una combinación de elementos racionales y afectivos. Por eso, aunque el motivo instrumental permanezca, si la adhesión emotiva se diluye, el movimiento aglutinador pierde su fuerza como centro de unidad. Es el caso de la religión. Los siglos diecisiete y dieciocho fueron testigos de enconados enfrentamientos religiosos, así como de lealtades inquebrantables. El sistema de vinculaciones que se establecía a través de la organización religiosa era un fundamento que motivaba enormes desprendimientos que podían llegar incluso hasta el ofrecimiento de la propia vida. Pero la religión ha dejado de producir aquella identificación afectiva que fundamentara guerras internacionales. Es por eso que los conflictos religiosos que subsisten en el mundo contemporáneo aparecen tan extraños ante los ojos seculares de la vida moderna, y conflictos tales como los de Irlanda del Norte no pueden ser entendidos en una clave puramente religiosa, si no se introduce el elemento nacionalista en el análisis.

Lo mismo sucede con la imagen de la nación como fuente de identificación: cuando coincide con el grupo primario, puede representar una unidad vinculante de

carácter coherente, que despierte enfervorizadas adhesiones. Sin embargo, la nación contemporánea, generalmente de mayor tamaño, abarca más de un grupo primario. En este contexto, la ambigüedad crece y pueden distinguirse adhesiones diferentes al interior de la unidad amplia. Para ser aglutinadora, la nación debe presentar una imagen de unidad casi familiar. De esta forma suscitará solidaridades que recordarán las de tipo primario.

Como la religión y la nación, otras identidades sufren las erosiones del fin del milenio. El siglo veinte ha presenciado un desgaste del poder convocante y de la referencia afectiva que supuso, en determinado momento, la pertenencia a una clase social. Bell asocia este deterioro con lo que llama un "aburguesamiento de la clase trabajadora", así como un reforzamiento de identificaciones de origen nacional frente a solidaridades abstractas de fundamento universalistas. Referencia simbólica importante a comienzos de siglo, la clase social ha perdido su carácter aglutinador y su fundamento emotivo. Como respuesta alternativa a este tipo de solidaridades surgen nuevos elementos para vinculación. Así, el género se ha ido convirtiendo en una categoría unificadora con fuertes significaciones y connotaciones sociales antes inexistentes. Lo que hasta hace unos años se consideraba identidad atribuida, puede ser hoy el fruto de la elección, así como un conflictivo lugar para el debate.

Según Daniel Bell, la referencia étnica se sustenta en un tipo de congregación que se acerca a la idea de comunidad. Se trata de una relación basada en una conciencia no contractual, que establece vínculos de tipo primario o de base cultural. La raza, el color, el lenguaje, la etnicidad son algunos de los rasgos sobre los que se establecen estas identificaciones. La exposición sugiere que si la raza es

un concepto desacreditado que ha servido de base para predicar superioridades raciales, el color, está siendo rescatado en términos positivos con la idea de la negritud. Por otra parte, el lenguaje y la etnicidad son utilizados como fundamento de unidad cultural con propósitos políticos. Constituyen identificaciones novedosas que transforman el concepto de adscripción, atribuyendo nuevas significaciones sociales a una pertenencia de carácter heredado. "Ethnic groups -be religious, linguistic, racial, or comunal- are, it should be pointed out, pre-industrial units that, with rise of industry, became cross-cut by economic and class interests".³¹ Si bien son unidades preindustriales, los grupos étnicos, han despertado nuevas adhesiones en la modernidad, transformando sus propias representaciones sociales, explica Bell. La pertenencia étnica rescata formas novedosas de ser en el mundo, organizando activas reivindicaciones colectivas. La fuerza de los lazos compartidos despiertan nuevas significaciones; sobre viejos legados surgen identificaciones novedosas que logran traspasar la línea de lo puramente cultural para levantar demandas políticas. ¿Es la pertenencia étnica el factor de movilización colectiva en el capitalismo tardío? ¿Sustituirá el sentimiento de filiación étnica a la conciencia de clase como motivo político? Daniel Bell no conoce la respuesta y se pregunta acerca de las condiciones que posibilitan la viabilidad de una u otra forma de solidaridad colectiva. De todas formas, concluye, las formas asociativas más eficaces serán las que hayan logrado amalgamar los fines instrumentales con la expresión simbólica de tales objetivos. Ni puramente instrumentales ni puramente emotivos, parece ser la respuesta a la pregunta sobre las nuevas fórmulas

³¹ "Los grupos étnicos -sean religiosos, lingüísticos, raciales o comunales- son, es preciso señalar, unidades preindustriales que, con el desarrollo de la industria, se vieron traspasados por intereses económicos y de clase". tr. libre. Ibidem. p. 169.

etnoculturales de asociación social. "Those social units are most highly effective, clearly, which can combine symbolic and instrumental purposes. In the political history of our times, it is clear that "class" and "ethnicity" have been the two such dominant modes of coherent group feeling and action, and we can raise the general question, under what conditions has one or the other become most salient for action, or under what conditions might the two be fused?"¹²

¹² "Estas unidades sociales son claramente más efectivas, cuando pueden combinar propósitos simbólicos e instrumentales. En la historia política de nuestros tiempos, está claro que «clase» y «etnicidad» han sido los modos dominantes de sentimientos y acciones grupales coherentes, y podemos plantear, ¿bajo qué condiciones puede uno u otro convertirse en relevante para la acción, o bajo qué condiciones podrían los dos fusionarse?". Ibidem. p. 165-166. tr. libre.

Capítulo 5:

Intentando definir la nación

1. En torno a las definiciones primordialistas y constructivistas del fenómeno nacional

Deudor de Gellner y Kedourie, Anthony Smith¹ toma distancia de sus análisis sobre el origen y las teorías sobre el movimiento nacionalista, intentando plantear una propuesta alternativa a la formulación tradicional. Consciente de realizar un examen histórico de un fenómeno moderno, ubica el surgimiento del nacionalismo en la Europa del siglo dieciocho, aunque no se inclina por ninguna de las fechas que los historiadores proponen para determinar el nacimiento de la nación moderna. Por otra parte, analizando los fundamentos teóricos del movimiento, reprocha a Kedourie el haber confundido el planteo del romanticismo alemán de Fichte² con la doctrina "original" del nacionalismo.³ De acuerdo con la

¹ Se ha considerado a Smith en referencia exclusiva a su trabajo de clasificación de los distintos paradigmas que encuadran las interpretaciones sobre el nacionalismo, cfr. Anthony Smith. *Las teorías del nacionalismo*. Edicions 62, Barcelona, 1976. (tr. cast.: Luis Flaquer).

² La interpretación de Fichte, comenta el autor, enfatiza el elemento lingüístico como factor determinante para la identificación nacional. El nacionalismo en su "versión orgánica" se fundamenta en tres ideas básicas: la "natural" división del mundo en naciones o comunidades lingüísticas; la capacidad de autodeterminación política de esta unidad cultural y la subordinación de la voluntad individual a la estatal. Ibidem, p. 38-44. Para un acceso directo al autor, cfr. su obra paradigmática: *Discursos a la nación alemana*. Op. cit.

³ Smith expone la doctrina central del nacionalismo a través de siete enunciados que considera "trascendentes": 1) La sociedad se halla dividida naturalmente en naciones, 2) Cada nación tiene su carácter peculiar, 3) El origen de todo poder político es la nación, la colectividad total, 4) Para su libertad y autorealización, los hombres deben identificarse con una nación, 5) Las naciones sólo pueden realizarse en sus propios Estados, 6) La lealtad del Estado-nación es anterior a las demás lealtades, 7) La condición primaria de la libertad y armonía globales es el fortalecimiento del Estado-nación. Op. cit. 49. La propuesta de Smith es cuestionada por Breuilly, quien la expone de la siguiente manera: 1) Existe una nación con carácter explícito y peculiar, 2) Los intereses y valores de esta nación tienen prioridad sobre todos los demás intereses y valores, 3) La nación tiene que ser tan independiente como sea posible. Habitualmente, esto exige al menos la obtención de la

lectura de Smith, Kedourie ignora en sus apreciaciones, una doctrina "central" que permanece "incompleta", lo que le lleva a criticar los aspectos parciales que han enfatizado aquellos que han intentado perfeccionar la teoría original.⁴ De acuerdo con Smith, el nacionalismo no se divorcia de la Ilustración, sino que, más bien, constituye una síntesis de sus principios.

Smith manifiesta su preocupación por la precisión conceptual que le permita la clara delimitación de los fenómenos en estudio. Pretende distinguir conceptos emparentados, estableciendo criterios rigurosos con el fin de evitar confusiones.

En relación con la definición del nacionalismo, plantea dos caminos. Por medio del primer método, se trata de acordar una definición conceptual y luego buscar ejemplos históricos que se adapten a la conceptualización. El segundo procedimiento consiste en analizar los elementos comunes a los movimientos y grupos llamados "nacionalistas". Intenta elaborar un criterio de definición sobre la base de la combinación de las dos alternativas.

El *nacionalismo* es "un movimiento ideológico, para el logro y el mantenimiento del autogobierno y la independencia en interés de un grupo, alguno de cuyos miembros creen que constituye una «nación» actual o potencial como las demás".⁵ De esta forma el fenómeno es concebido como algo más que un

soberanía política. "Esta «doctrina esencial», dice "difiere de la adelantada por Smith en el hecho de que elimina todas aquellas generalizaciones explícitas, a excepción de la nación particular a la que apela el nacionalista". John Breuilly, *Nacionalismo y Estado*. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990, p. 13.

⁴ "[...] Kedourie ha puesto el acento en la base lingüística de la doctrina nacionalista en detrimento de su base política". Anthony Smith. Op. cit. p. 48.

⁵ *Ibidem*. p. 240.

movimiento cultural, es un movimiento con fines políticos. Existe, en el grupo nacionalista, una idea por la cual se piensa en el grupo de pertenencia como una nación "como las demás". Este elemento de la definición reviste importancia en el análisis por dos razones: en primer lugar, se asume la nación como un hecho de la realidad. El mundo está constituido por organizaciones sociales independientes llamadas naciones, cuyo carácter se pretende reivindicar para un grupo determinado de personas. Smith no cuestiona la validez del concepto de nación, únicamente establece la pretensión de este carácter para una organización determinada por parte de un movimiento político. En segundo lugar, la definición del nacionalismo como movimiento plural cuya pretensión es la de integrarse al concierto de naciones libres, permite a este autor descalificar el nazismo como movimiento nacionalista. Desde su criterio, la concepción nazi sobre su privilegio racial sobre las demás naciones del mundo, sería incompatible con la idea nacionalista de pluralidad nacional.

Por otra parte, se pretende diferenciar este concepto de la noción de *sentimiento nacional* al que se define como "un sentimiento de lealtad suprema a la «nación», que aspira a su unidad, pureza, autonomía y potencia".⁶

Pero ¿qué es una nación desde el punto de vista de este autor? "La *nación* es un grupo grande, verticalmente integrado y territorialmente móvil que ostenta derechos de ciudadanía comunes y un sentimiento colectivo junto con una (o más)

⁶ Ibidem. p. 244.

característica(s) común(es) que diferencian a sus miembros de los de grupos semejantes con los que mantiene relaciones de alianza o conflicto".⁷

Smith diferencia el nacionalismo del sentimiento nacional y a la nación del Estado-nación para aclarar que: "Puede existir una «nación» (por ejemplo, Polonia en el siglo XIX) sin un Estado-nación y puede existir una «nación» potencial o embrionaria con su propio Estado (como las «naciones-estado» de África Negra), pero lógicamente no puede existir un «Estado-nación» sin una «nación» anterior a él".⁸ Esta diferenciación conceptual es fundamental para aclarar su posición con respecto al origen de la nación. Si bien realiza un juicio de carácter histórico, conceptualiza el hecho nacional como fundamento del Estado como un fenómeno preexistente, sin cuestionar la función legitimadora de la idea nacional.

John Breuilly se sitúa en una posición crítica con respecto a la definición de Smith, estableciendo una relación distinta entre los conceptos de Estado, nacionalismo y nación. Define el nacionalismo como "una forma de política", de carácter eminentemente racional. Sin embargo, su presentación pública adquiere una forma ideológica de tono afectivo y sesgo profundamente irracional. Sólo de esta forma se puede "traducir" una elaboración intelectual de nivel "bastante sofisticado" a nivel popular. En este momento alcanzan relevancia los mecanismos de "simplificación, repetición y concreción" que hacen asequibles ciertas construcciones simbólicas abstractas al conjunto de la población. A través de una

⁷ Ibidem. p. 246.

⁸ Ibidem. p. 238.

perspectiva de análisis de tipo historicista⁹ se vinculan los acontecimientos pasados, atribuyéndoles una presencia simbólica en el presente. Sin embargo, el autor no considera que el nacionalismo sea una "expresión de la nacionalidad",¹⁰ sino que lo presenta como una respuesta contextual adecuada a una situación histórica concreta.

Breuilly interpreta el nacionalismo como una ideología política que "resuelve", de manera atractiva, el problema de la relación entre el Estado y la sociedad. Si en la sociedad feudal las relaciones entre lo público y lo privado eran inexistentes, con el nacimiento del Estado moderno y el desarrollo de la economía de mercado se delimitan los espacios. La fuente del poder se desplaza del cielo a la tierra. El concepto de soberanía popular fortalece una sociedad civil, que descubre formas de oposición a un Estado que no las representa. De este modo, la pretensión de soberanía se relaciona con un grupo humano peculiar, cuyos atributos adquieren significación. La reivindicación de derechos universales cede su lugar a la novedad de la singularidad. Así, mediante la apelación a la identidad cultural, se desarrolla el nacionalismo como nueva forma política. La peculiaridad del grupo humano que comparte el territorio y una forma de gobierno, identifica unas cualidades a las que atribuye carácter de naturalidad. El concepto de "lo que es natural" y, por lo tanto, propio y "auténtico", representa un papel cardinal en la ideología nacionalista. Lo propio es el atributo a conservar frente a la invasión de lo *Otro* que se define como ajeno, extraño y antinatural.

⁹ Breuilly ubica a los autores alemanes Herder, Fichte, así como al "historiador y nacionalista checo Palacky" como representantes de la corriente historicista.

¹⁰ *Ibidem.* p. 401.

La explicación de Breuilly al tema del nacionalismo se distancia de la interpretación de Smith. La nación, explica, es descrita en términos ideológicos por el nacionalista, atribuyéndole un carácter cultural que explota políticamente. Pero las características del movimiento desaparecen cuando se alcanza el objetivo del poder. "Si el nacionalismo fuera cierto —es decir, si existieran realmente cosas como naciones (culturales) que exigen autodeterminación (política) y que, tras haberla obtenido, se diera por terminado el dilema moderno acerca del vacío existente entre Estado y sociedad—, entonces cualquier nacionalismo determinado seguiría operando una vez alcanzado el poder del estado".¹¹ Estas palabras expresan una desconfianza medular en el concepto de nación en el que se fundamenta el discurso nacionalista, sin embargo, no se reconoce en este trabajo, una argumentación clara del autor acerca del carácter simbólico de la nación. Por otra parte, cuestiona a Smith la exclusión del nazismo de la lista de los movimientos nacionalistas. El atractivo del nazismo, argumenta, no estuvo en las ideas xenófobas de algunos de sus miembros, sino en su concepción de fundamento nacionalista. Además, el hecho que el nacionalismo sea una doctrina "más flexible" que el nazismo, no impide ubicarlo como una especie dentro de un género que puede dar lugar a variedad de combinaciones.

Negando la posibilidad de comprender la existencia de la nación como un fenómeno independiente, e incluso previo a la noción de Estado, Breuilly considera que, "la clave para comprender el nacionalismo radica en el Estado moderno, al que

¹¹ Ibidem. p. 393.

por un lado se opone el propio nacionalismo, mientras que por el otro aspira a alcanzarlo como cosa propia".¹²

2. Pero en definitiva, ¿qué es la nación?

Pero otra vez surge la pregunta: ¿qué es una nación? La demanda de rigurosidad en la utilización del concepto no ha sido aún satisfecha. El concepto de nación es una noción ambigua y es esta ambigüedad precisamente, la que viabiliza sus efectos sobre el colectivo. A esta situación se refiere Gil Delannoi cuando postula: "Nuestra hipótesis es que el éxito y la persistencia de la forma nacional se debe a sus ambivalencias; [...] las ambivalencias, en la existencia, se convierten en ambigüedades, equívocos, misterios que entusiasman o que repugnan".¹³ La preocupación por la imprecisión que encierra el concepto de nación, se da la mano con ciertos instrumentos que se utilizan en el momento de la construcción nacional. En este sentido puede interpretarse la idea reniana del olvido nacional de ciertos acontecimientos pasados que no favorecerían el objetivo de la cohesión social, ni contribuirían a la uniformización cultural del colectivo. Pero, ¿cómo se une la ambigüedad conceptual del fenómeno a las imprecisiones que dan lugar al uso social de la nación? Todo en la nación es indeterminación; a la vaguedad conceptual se suma la imprecisión del fundamento histórico. Sobre la indeterminación se construye el relato mítico, la cohesión social se edifica sobre fundamentos resbaladizos.

¹² Ibidem. p. 48.

¹³ Gil Delannoi. "La teoría del nacionalismo y sus ambivalencias", en *Teorías del Nacionalismo* Op. cit. p. 17.

3. La nación: una referencia moderna y secular

¿Cómo surge la idea de nación? Anderson trata el nacimiento de la nación con relación a la muerte de la religión en el pensamiento iluminista. "El siglo de las luces, con su secularismo racional trajo consigo su propia y moderna oscuridad".¹⁴ La creencia religiosa, sostiene Anderson, contiene en sí misma, las respuestas a determinados problemas humanos que no se resuelven con el movimiento de secularización. Se requiere "una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en sentido".¹⁵ Es necesario buscar, con el objetivo de la compensación, un satisfactor sustituto de jerarquía comparable. En la lógica escéptica del pensamiento secular, la función cohesora de la religión es desempeñada por la idea de nación. Ligada a un "pasado inmemorial" y a un "futuro ilimitado", la nación, es una compañera de camino perfecta para la razón; legitimada en la especificidad de lo humano, se propone la misión de la trascendencia. Rearmando un rompecabezas con los distintos factores unificadores (lengua, etnia, tradición, pasado común, geografía compartida), la nación reúne la cualidad dispersa en una única y aglutinadora propuesta. Se apropia del accidente, recrea la eventualidad de los elementos singulares reordenándolos en un relato que los recoge significativamente. "La magia del nacionalismo es la de cambiar contingencia en destino".¹⁶

Sin embargo, Anderson no propone la idea de comunidad imaginada de la nación como simple reposición de la comunidad religiosa. Sostiene que el eclipse

¹⁴ Benedict Anderson. Op. cit. p. 11. tr. libre.

¹⁵ *Ibidem*. p. 12. tr. libre.

¹⁶ *Ibidem*. p. 12. tr. libre.

de las comunidades religiosas provoca un cambio fundamental en la forma de aprehender el mundo, que hace posible "pensar" la nación.¹⁷ En efecto, la concepción religiosa del mundo es una visión abarcadora, envolvente y uniformizante que estructura el mundo y le otorga sentido. Por eso, el resquebrajamiento de esta perspectiva totalizadora ha posibilitado la expresión de nuevas imágenes del mundo que, en ningún caso, se proponen como sustitutos de aquella globalidad. La ruptura del modelo hegemónico de pensamiento ha dado lugar a la fragmentación del espacio simbólico, lo que ha permitido la convivencia plural de visiones parciales. Sin embargo, no es desde la desintegración que se adquiere la capacidad necesaria para compensar una pérdida. El vacío dejado por la religión ha dado lugar a nuevas explicaciones, pero su carácter provisional no alcanza a sustituir la ausencia, por eso es necesario que una de las interpretaciones se presente a sí misma con tono trascendente y, sin pretender actuar como explicación última, pueda cubrir un espacio significativo del sentido que ha sido recortado. La secularización deja al descubierto un mundo limitado y completamente desvinculado que ha perdido el fundamento de su unidad. La idea de nación, sostiene Anderson, contiene una dimensión unificadora de tipo similar a la que antes desempeñara la religión.

La veta introducida por Benedict Anderson sugiere una relación poco ortodoxa con el pensamiento durkheimniano acerca del fenómeno religioso. Preocupado por el tema de la cohesión social, Durkheim introduce, en estrategia de singular creatividad, una definición de la religión como conjunto de creencias y

¹⁷ *Ibidem.* p. 22. tr. libre.

prácticas mutuamente generadas. "La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real sino que forma parte de esta [...] no se puede pertenecer a una sin estar en la otra..."¹⁸

Para Durkheim, la primer elección humana, el primer código práctico de una comunidad es la religión; los rituales generan cohesión y reproducen un ideal en el cual el grupo se reconoce y se diferencia. La religión interpreta la vida, es una fuente de producción de sentido para la comunidad. Lejos de la polémica reduccionista del realismo y el idealismo, Durkheim ve en la religión una dimensión de lo humano (real material y real ideal). Los rituales constituyen su parte material, la expresión concreta, que simboliza la idea. La creencia es una expresión real-ideal, una capacidad humana que constituye su especificidad. [La facultad de idealizar] "No es una especie de lujo que el hombre podría dejar de tener, sino una condición de su existencia".¹⁹ El hombre construye su historia a partir de una idea, de una representación. La idealidad "dirige" la conducta humana que actúa directamente sobre lo que podría llamarse "realidad material".

El individuo construye a partir de la imagen que tiene de sí mismo, construye su cultura, su moralidad. Por eso la conciencia colectiva puede entenderse como una representación social que parte de la percepción del sí mismo como grupo. La normatividad, la moralidad, la religiosidad pautan la adecuación colectiva y la adaptación individual, recrean el significado y reproducen las fuentes de producción de sentido. Las representaciones sociales, "nivel simbólico" en

¹⁸ Emile Durkheim. Op. cit. p. 394.

¹⁹ Ibidem. p. 394.

lenguaje contemporáneo, son en la concepción de Parsons, la dimensión más específica de lo social. Dado que las cosas no se presentan ante el analista de manera claramente observable, es tarea del investigador el buscar manifestaciones externas que le permitan inferir alguna información acerca del fenómeno simbolizado y ritualizado. Se parte de la práctica para llegar a la creencia, se busca lo que en metodología se llama un "indicador".

La religión, en su existencia real-ideal y real-material, es práctica y ritual que reproduce una creencia en la que el grupo se reconoce, se identifica y se autodefine. La religión interpreta la vida. Es un indicador social ya que refleja los modos de ser, sentir y pensar de la comunidad. "Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear un ideal".²⁰

Retomando a Durkheim, se reconoce una deficiencia importante en un tipo de pensamiento sociológico que se ha limitado a trabajar sobre los contextos y condicionamientos "materiales" de las acciones sociales, dejando de lado las referencias simbólicas. Durante mucho tiempo, ignorando los análisis de autores clásicos como Durkheim, los sociólogos se desinteresaron por los problemas de la representación dirigiendo su mirada hacia la realidad material que se les presentaba como el único objeto social concreto y pasible de estudio científico. "[...] es precisamente este concepto chato de las mentalidades de los demás lo que deja al sociólogo sólo con las posibilidades de interpretación (ambas inadecuadas) sobre la efectividad del símbolo: el símbolo o bien engaña a los desinformados (según la

²⁰ *Ibidem.* p. 394.

teoría del interés) o bien excita a los irreflexivos (según la teoría de la tensión)"²¹. Por eso, retomar las observaciones de Durkheim sobre las significaciones sociales de los fenómenos que tienen consecuencias directas sobre la materialidad de la existencia colectiva, aparece como tarea impostergable. Sin embargo, este no puede ser más que un punto de partida para la búsqueda. El proceso de construcción de la identidad nacional necesita agudos instrumentos teóricos y metodológicos para interpretar la construcción simbólica de la comunidad política moderna.

4. Definir la nación: una demanda insatisfecha

¿Cuáles son los indicadores que manifiestan la idealidad de la nación? ¿Qué símbolos expresan la idea de unidad que identifica a un colectivo? ¿Puede construirse un colectivo nacional mediante la reunión de elementos que declaren a favor de la fusión? Pero, ¿bastan algunos cuantos factores de unidad para la unificación duradera de un colectivo nacional? ¿Cuántos elementos son necesarios? ¿Cuál es el mínimo denominador común que la construcción nacional necesita? Se ha intentado definir la nación captando los rasgos objetivos que la describirían frente a un observador imparcial. De la misma forma, han habido numerosos intentos de expresar el sentimiento nacional a través de la revelación subjetiva de las voluntades individuales de formar un colectivo. Mediante una introducción en la que expone los puntos de partida en el análisis del fenómeno nacional, Eric Hobsbawm²² critica los resultados de ambas tentativas, considerándolas

²¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 184.

²² Eric Hobsbawm (1991) Op. cit. p. 13-17.

insatisfactorias y "engañosas". Partiendo del problema de la explicación, muestra que las causas del inconveniente no radican en los instrumentos del saber, sino en las características del objeto de conocimiento. Las dificultades que encuentra el investigador a la hora de definir el fenómeno de la nación están relacionadas tanto con su carácter cambiante, como con su naturaleza simbólica.

La lengua, el territorio que comparte un grupo de personas, sus características culturales, su vida económica, la historia que tienen en común, son los instrumentos que se proponen para identificar objetivamente la existencia de una nación. La etnicidad, por otra parte, se presenta por sí sola con el estatus de suficiencia para ser considerada el único criterio distintivo de un grupo nacional. Pero estas pautas que, con la pretensión de la objetividad, intentan caracterizar un colectivo y definirlo como entidad permanente y universal, son «borrosos», «cambiantes» y «ambiguos». En efecto, desde el punto de vista de Hobsbawm, no se puede pretender determinar un espacio social mudable como es la nación a través de instrumentos también tomadizos. Como ha descrito Renan en su conocida conferencia de la Sorbona en 1882, ni la raza, ni la religión, ni la geografía, ni la comunidad de intereses, ni los límites naturales, ni las razones estratégicas bastan para crear una nación.²³ Algunos autores²⁴ han trabajado sobre el tema de los

²³ Ernest Renan. Op. cit. Las objeciones a la ambigüedad de la coherencia intelectual de este autor francés no son tan conocidas como su lectura contractualista del fenómeno nacional. Para evitar los peligros de la unilateralidad con relación a Renan –antiguo defensor de posiciones exclusivistas sobre la convivencia política sustentadas en valoraciones xenófobas, cfr. Demetrio Velasco, "Raíces histórico-ideológicas del «Extranjero»", en *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. N. 8, p. 350.

²⁴ La referencia obligada en este tema es Ernest Renan en su citada conferencia (cfr. N. 8), donde realiza una descripción detallada de cada factor de unidad para concluir la insuficiencia de cada uno de ellos como fuente de identidad de los colectivos nacionales. Además, este tema ha sido trabajado por Eric Hobsbawm en *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, a pesar de que no dedica su atención

factores objetivos, analizándolos uno a uno para explicar y fundamentar en cada caso concreto, las razones que explicarían la incapacidad de cada uno de ellos para fundamentar la unidad inmemorial y "objetiva" de un colectivo que se define como nación. Aunque la exposición de Renan es bien conocida, se considera útil repasar algunos de sus ya clásicas reflexiones donde argumenta contra el fundamento objetivo e incuestionable de la nación.

Comienza por analizar el elemento racial como posible sostenedor de la unidad de la nación. Factor relevante en la relación social de la tribu y ciudades antiguas,²⁵ la raza pierde su importancia a la hora de fundamentar el concepto moderno de nación. En el Imperio Romano, la influencia del cristianismo e incluso las invasiones bárbaras contribuyeron a liquidar la base etnográfica de la convivencia humana. Dice Renan: "[...] nada ha significado la consideración etnográfica en la constitución de las naciones modernas. Francia es céltica, ibérica, germánica. Alemania es germánica, céltica, eslava. Italia es el país de etnografía más embrollada. Galos, etruscos, pelasgos, griegos, sin hablar de muchos otros elementos, se cruzan en una mezcla indescifrable. Las Islas Británicas, en conjunto, muestran una mezcla de sangre céltica y germánica en proporciones difíciles de definir".²⁶ "La verdad es que no hay raza pura, y que asentar la política en un

al análisis de cada factor. En su tesis doctoral, Sagrario Ramírez, citando autores distintos para cada caso, expone brevemente las causas de la incapacidad explicativa de cada factor "objetivo" por separado, aunque argumenta a favor de la particularidad de la combinatoria, a partir de la cual interviene la voluntad colectiva como fundamento de la nacionalidad. Sagrario Ramírez. *Hacia una psicología social del nacionalismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992. p. 37-46.

²⁵ Ernest Renan. "La tribu y la ciudad antiguas no eran más que una extensión de la familia". Op. cit. p. 22.

²⁶ *Ibidem*. p. 24.

análisis etnográfico es montarla sobre una quimera".²⁷ [...] "La raza, tal como la entendemos nosotros los historiadores, es, pues, algo que se hace y se deshace. [...] La conciencia instintiva que ha presidido la confección del mapa de Europa no ha tenido en cuenta la raza, y las primeras naciones de Europa son naciones de sangre esencialmente mezclada".²⁸

La lengua, elemento que se cita como factor identificatorio por excelencia desde Fichte, tampoco puede presentarse como exclusivo de una nación, según Renan. Los idiomas son generalmente compartidos por diferentes poblaciones que ni siquiera tienen continuidad territorial. Tal es el caso de las colonias y de territorios conquistados que han adoptado el idioma del conquistador. Es la voluntad y no la lengua la que contribuye a la unidad de la nación suiza, ejemplifica el autor. Las lenguas tampoco dicen nada sobre la etnicidad. "Las lenguas son formaciones históricas que indican poco respecto a la sangre de quienes las hablan, y que en todo caso no podrían encadenar la libertad humana cuando se trata de determinar la familia con la que se liga uno para la vida y la muerte. [...] No abandonemos el principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes de estar acantonado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza o adherente a tal o cual cultura".²⁹

La religión tampoco es sedimento suficiente para fundamentar la nación. Este elemento, que ha sido importante en la delimitación de identidades y perfiles culturales en la época premoderna, no es hoy un factor influyente de la

²⁷ Ibidem. p. 24.

²⁸ Ibidem. p. 29.

²⁹ Ibidem. p. 31.

identificación colectiva. Antes bien, representa un signo individual y privado que las personas adoptan en la intimidad de la vida cotidiana.

Ni siquiera una comunidad de intereses resulta bastante para asumir la unidad nacional. Los intereses constituyen una motivación de tipo racional instrumental que puede inspirar acuerdos sobre determinados fines, pero nunca fundamentar una unión duradera. Además, argumenta Renan, la nación supone una base afectiva que no se puede desarrollar a partir de un acuerdo meramente instrumental.

A través de la geografía tampoco se cimientan naciones. Ni los límites naturales aseguran la frontera nacional, ni los motivos de carácter estratégico bastan para reivindicar la propiedad nacional sobre un territorio. "No, la tierra no hace a una nación en mayor grado que la raza. La tierra da el *substratum*, el campo de lucha y de trabajo; el hombre pone el alma. El hombre lo es todo en la formación de esa cosa sagrada que se llama un pueblo. Una nación es un principio espiritual resultante de complicaciones profundas de la historia; es una familia espiritual, y no un grupo determinado por la configuración del suelo".³⁰

El problema es, en realidad, la presentación del fenómeno nacional como la expresión más pura de unidad colectiva. El mito nacional, la supuesta inmanencia de su presencia en la historia de los hombres, hace olvidar su carácter cambiante, inherente a toda construcción social. Las naciones son sujetos colectivos novedosos en la historia, que se presentan con una antigüedad —de características míticas— que en realidad no poseen y su ambigua autorepresentación asume la seguridad del

³⁰ Ibidem. p. 36.

estatus que otorga la permanencia en el tiempo. Esta "presentación" no es suficiente, sin embargo, para legitimar una autoadjudicación de singularidad a través de factores versátiles. Es imposible "fijar" la identidad nacional que es, en realidad, una elaboración social continua. No se la puede describir sobre la base de criterios objetivos, porque ellos son también ingredientes sociales mudables. Estos elementos, que son poco descriptivos a la hora de establecer rigurosidad científica en los conceptos, son (a los ojos de Hobsbawm) muy útiles para fines propagandísticos y muy usados por los líderes nacionalistas como instrumentos de cohesión social.

Las definiciones subjetivas de lo nacional tampoco ofrecen una solución adecuada al problema, Hobsbawm los considera simplemente como una forma de superar los obstáculos de la objetividad. Como ya se dijo, los elementos que identificarían objetivamente la nación no tienen carácter permanente. Las etnias se mezclan, los rasgos culturales se difuminan en el proceso de globalización que va paulatinamente homogeneizando las tradicionales diferencias entre los pueblos. Las antiguas comunidades unitarias e integradas se fragmentan, dando lugar a un espacio social donde lo único común es la diferencia. La mundialización de la cultura actúa como una potente marea de uniformización, aproximando y mezclando tanto los valores culturales, como las prácticas sociales de colectivos heterogéneos.³¹ El espacio se empequeñece, el tiempo se condensa, la cultura es

³¹ La reflexión sobre el fenómeno de la globalización y el futuro de la comunidad política, ocupa la atención de importantes pensadores y teóricos contemporáneos. Para una visión sumaria de los actuales planteamientos con respecto al futuro del Estado y de la nación, cfr. Anthony McGrew, "A global society?", en *Modernity and its futures*. Op. cit. p. 61-116.

una sola, múltiple y heterogénea, que va cediendo a la mezcla, las purezas originales. El dinamismo de la vida social obliga a redefinir los instrumentos de organización colectiva. Los "elementos objetivos" sobre los que se identificaba una comunidad nacional ya no son instrumentos culturales diferenciadores. Frente a esta nueva realidad, que no puede ocultarse tras la narración, se propone la alternativa de la identificación subjetiva del fenómeno nacional. Ante la evidencia de la diferencia poblacional se intenta reunir a la comunidad, a través de la manifestación de voluntad de los individuos de constituirse en actor colectivo. La nación se crea por voluntad expresa de la población a la vida común. El elemento definitorio para la identificación nacional, se argumenta, es la conciencia que tengan los pobladores de un territorio de pertenecer a una comunidad, de construir un colectivo. Este criterio conduce, a los ojos de Hobsbawm, al voluntarismo de creer que los nombres crean las cosas, que los motivos se materializan en realidades sociales. Una explicación que define una existencia colectiva, por la propiedad de ser vista como tal por las partes que la componen, es una solución tautológica, al decir del autor de *Nations and nationalism since 1780*. Conocida es la conclusión de Renan a su análisis de los fundamentos objetivos de la nación, quien deposita en la voluntad la fuente de la unidad nacional; y citada hasta el hartazgo su ya célebre metáfora sobre el plebiscito diario. Quizá la energía usada para combatir unos razonamientos erróneos le haya impedido traspasar la fase idealista de la reflexión. Pero ese juicio no corresponde a este trabajo. Hay aún otro camino por recorrer.

Como respuesta a estos análisis, hay quienes se han arriesgado en una nueva y atractiva dirección. Para esta tercera opción, no serían los factores objetivos o los

subjetivos quienes estarían en condiciones de legitimar, por sí mismos, la existencia de la nación, sino la combinación de ambas alternativas. En efecto, sobre la base de ciertos elementos comunes de estabilidad histórica verificable, son los pobladores quienes en una manifestación colectiva de voluntad, expresan su deseo de permanecer unidos y de dirigir sus vidas mediante el autogobierno. Tal es la alternativa que expresa Sagrario Ramírez en su tesis doctoral. Si no son factores objetivos los que fundan la idea de nación, ni basta la expresión de la voluntad de los hombres para constituir un colectivo de tales características, ¿no será la conjunción de elementos objetivos y subjetivos la base sobre la que se puedan erigir sus cimientos? Tal es la aspiración de esta autora, quien define la nacionalidad como "el conjunto dinámico de elementos objetivos y subjetivos, que cada nación particular considera esenciales en cada momento histórico como indicativos de su peculiaridad nacional. Entendiendo que, en general, lo esencial es el conjunto en sí, no sus elementos".¹²

En un intento de recurrir a un argumento de autoridad, explica que, "*la mayoría de los autores suelen coincidir en considerar que una nación se construye por la elección de determinados elementos objetivos y subjetivos pasados por el tamiz de la subjetividad*".¹³ Lamentablemente no cita los nombres de los autores a los que se refiere. Continúa su argumentación mediante una afirmación que desconcierta en el contexto de la reflexión. "Las materias primas (lengua, raza, territorio, cultura, historia, psicología comunes) *son las mismas para todos*, pero lo

¹² Sagrario Ramírez. *Hacia una psicología social del nacionalismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992. p. 61.

¹³ *Ibidem*. p. 60. Subrayados nuestros.

que cambia de una nación a otra es su combinación. La esencia, la cualidad propia de una nación, la nacionalidad en suma, es una mezcla, particular en cada caso, de elementos objetivos y subjetivos".³⁴ Por medio de la ecléctica combinación de teorías objetivistas y subjetivistas, se pretende superar las dificultades de ambas formulaciones, a las que se reconoce –por separado– la insuficiencia explicativa referida. Sin embargo, esta particular solución, le compromete a aceptar las debilidades ya cuestionadas en su propia argumentación. Asumiendo la incapacidad diferenciadora de los elementos "objetivos", realiza una extraña –para no decir errónea– afirmación que niega los supuestos de los que había partido su reflexión. La preocupación por recuperar una base social presuntamente diferenciadora de los colectivos nacionales, le conduce a proponer una definición paradójica. Primero, –y ahí está el error– pretende negar las diferencias entre las naciones, afirmando que todas comparten los mismos rasgos, para sustentar la particularidad –que previamente había negado, recurriendo a la argumentación de Renan– en la singularidad de la combinación. Pero no todo queda ahí. La autora se propone "avanzar" en la argumentación para concluir que "los elementos –"objetivos" y "subjetivos"– significativos de una nación no son atemporales. En el siglo pasado, las naciones europeas se definían principalmente por la raza, después lo hicieron por la lengua, más tarde por la cultura, y actualmente, de modo creciente, por la voluntad, siempre en función, del contexto social, económico, histórico y político que atraviesen".³⁵ La simple constatación de las variaciones

³⁴ Ibidem. Subrayados nuestros.

³⁵ Ibidem. p. 61.

políticas de las estrategias de autorreconocimiento y definición social, le lleva a reflexionar sobre el carácter construido de la identidad nacional.

El fenómeno nacional es una construcción del poder, una narración social que se difunde entre la población, homogeneizando una forma de percepción. Para definir la naturaleza de este sujeto colectivo es preciso analizar las condiciones sociales, culturales, políticas y económicas que lo hacen posible. Sin embargo, no se puede descuidar la base social que la sustenta, por lo que es necesario interpretar también la vivencia de los participantes con relación a la construcción ideal del colectivo, así como la función de legitimación que se lleva a cabo mediante esta representación social.

En desacuerdo con las definiciones apriorísticas de rasgos objetivos diferenciadores, como con la perspectiva que deposita en la voluntad de autodeterminación el elemento constitutivo de los colectivos nacionales, se pretenden conocer los factores –fundamentalmente políticos, pero también sociales, económicos y culturales– que viabilizan a la nación como sujeto histórico. Determinar la viabilidad política de la definición nacional es vital para conocer el fundamento de la representación colectiva. Además, la propia vivencia de la población es una característica que deberá rescatarse, si se pretende obtener una visión completa del fenómeno social. Pero no debe olvidarse que la identidad nacional es un signo de distinción del individuo como otro de los rasgos que definen su carácter social –la fanática pretensión de constituirse en el rasgo definitorio de la identidad del individuo, no puede, en el énfasis la negación, hacer olvidar la dimensión estructurante de la definición nacional en la constitución

social del sujeto moderno-; la pertenencia a una nación no sustituye otro tipo de identificaciones colectivas. Al mismo tiempo, como la significación de lo nacional es una categoría móvil, que cambia de referentes y de formas de expresión con el tiempo, no puede determinarse de manera "objetiva" de una vez y para siempre. Por ello, la vivencia de la pertenencia colectiva es un sentimiento de suma relevancia en el diagnóstico de la identidad nacional. Estudiar los tipos de acción social que lo reviven puede ser una vía para captar una emoción de difícil reconocimiento para el analista.³⁶

³⁶ En la introducción de *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Hobsbawm explicita los puntos de partida que considera a la hora de investigar el fenómeno nacional. Los ejes conceptuales y metodológicos que se han expuesto sustentan una corriente de pensamiento que se puede leer como referencia continua en este trabajo.

En síntesis

En diálogo con la tradición clásica de la Sociología, esta primera parte ha intentado presentar una reflexión que retomara el debate contemporáneo sobre la temática moderna de la nación, con el propósito de construir un esquema interpretativo de referencias, que sirviera de utilidad para analizar la construcción nacional en el Uruguay del siglo diecinueve, en perspectiva histórica, como proceso discursivo abierto a posteriores reformulaciones. En este sentido, se ha intentado situar el tema en el largo plazo, aunque no sea el objetivo de este trabajo el analizar la singularidad específica de cada una de las composiciones narrativas generadas a lo largo de la historia uruguaya. Se habrán cumplido los propósitos de la investigación si, a partir del cuadro interpretativo que se propone como herramienta para la investigación, se logra penetrar en la coherencia interna de una producción discursiva nacionalista, entender las contradicciones del relato señaladas por los contemporáneos —que se califican de disidentes— y descubrir la trascendencia de los debates que enfrentaron a aquella generación de intelectuales, en la búsqueda por fundamentar, en el pasado, una convivencia política con futuro entonces cuestionado e incierto.

Con el propósito de generar una reflexión temática que no tiene pretensiones de exhaustividad, ni se plantea en términos didácticos, se han propuesto dos perspectivas de análisis, como formas de enfocar la pregunta por la idea de la nación moderna. La noción de identidad permite adoptar la situación del sujeto en su búsqueda de identificación a través de la adhesión. No se trata de representar la nación como identidad colectiva sino de indagar en su capacidad de autorepresentación, para adoptar la mirada del sujeto frente a la oferta de adhesión

que propone la identificación nacional. Estrechamente vinculada a la mirada del sujeto, la segunda perspectiva plantea un acercamiento a la nación como fuente de legitimación del Estado territorial moderno. En este sentido, se intenta explorar en los mecanismos sociales y políticos que se implementan en el proceso de construcción ideológica de la idea nacional. Tras la descripción del instrumental discursivo de la construcción nacional, subyace la preocupación por la funcionalidad política de un producto simbólico que los involucrados asumen con la naturalidad de la experiencia vital.

Desde la perspectiva del sujeto, la nación se entiende como una forma moderna de autorepresentación colectiva que satisface una necesidad social de pertenencia. La idea de nación se concibe como un mundo explicado en el que es posible situarse y comprenderse. Se trata del esfuerzo vital por reconstruir la propia biografía en medio de la fragmentación inherente a la vida social. La definición de sí mismo –que sólo es posible con relación al mundo social– se viabiliza a través de la pertenencia, por medio de adhesiones que van cambiando con las transformaciones sociales.

Sin embargo, la búsqueda de la propia definición social –y en este sentido es que se entiende aquí la identidad– la huida del escepticismo, de la anomía, no presupone la idea de una adhesión cerrada en un mundo explicado míticamente. Por eso, la reflexión sobre la pertenencia social es un intento por comprender los fanatismos, las adhesiones incondicionales que despierta cualquier tipo de referencia identitaria, en este caso, la identidad nacional. Un intento por comprender, también, la significación social y política de las definiciones exclusivistas de la idea nacional, las pretensiones de definir una identidad en un

tipo de inclusión de la pureza que fundamente cualquier forma de exclusión social. En este sentido, se apuesta por rescatar las definiciones socialmente inclusivas de la modernidad, legitimadas en la reflexividad del proyecto político de convivencia, sobre las definiciones políticamente excluyentes, sustentadas en formas tradicionales de legitimación social.

Hay también una preocupación por indagar en el fascinante potencial integrador de la narración histórica, del relato simbólico de autoconstrucción que genera la idea de nación como mundo totalmente explicado, donde resulta interesante plantear la posibilidad del disenso. Sólo si se define la convivencia nacional de acuerdo a criterios normativos preestablecidos y sujetos a crítica, será posible limitar el potencial opresivo implícito en toda explicación –legitimación– del mundo. Así, la angustia por una percepción fragmentada del sí mismo, puede conducir a la vivencia angustiosa de la funcionalidad social. En el contexto de una sociedad hiperintegrada, cuya reproducción simbólica se sustenta en la capacidad de generar consensos cuya función última es la conservación, ¿cuáles son las posibilidades de una crítica asistémica?

Como argumenta Gellner, la identidad nacional tiene una capacidad estructurante tan especial que el sujeto moderno ya no podría concebirse sin ella. "The idea of a man without a nation seems to impose a [great] strain on the modern imagination. A man must have a nationality as he must have a nose and two ears. All this seems obvious, though, alas, it is not true. But that it should have come to seem so very obviously true is indeed an aspect, perhaps the very core, of the problem of nationalism. Having a nation is not an inherent attribute of humanity,

but it has now come to appear as such".¹ No obstante, y a pesar de la naturalidad aparente, es preciso destacar el carácter social, histórico y contingente de la idea y hasta de la experiencia social de la convivencia nacional.

Desde la perspectiva del analista, la nación se entiende como construcción ideológica de carácter político cuya función se define en la legitimación social del Estado moderno. Se trata de responder a la pregunta acerca de los mecanismos sociales de legitimación del poder político, a través del análisis de la construcción colectiva de la nación moderna. Invirtiendo el mecanismo de producción simbólica, la nación se presenta como fundamento social, cultural, étnico, biológico, lingüístico o religioso de una estructura organizativa que aparece como expresión necesaria de la administración política de los asuntos públicos de una comunidad natural.

Mediante el carácter objetivo de sus rasgos diferenciales o la manifestación subjetiva de la voluntad de la convivencia comunitaria, se propone la idea de un espacio social autónomo con capacidad de autogobierno, que se presenta como identidad nacional. Paradójicamente, el discurso legitimador de la racionalidad técnico-instrumental de la organización asociativa, que sustenta la forma moderna del Estado, se sostiene en formas comunitarias de relación social de fundamentos tradicionales y afectivos.

Describiendo el proceso de transformación histórica de la ideología

¹ "La idea del hombre sin nación, parece imposible de concebir en el contexto del imaginario moderno. Un hombre debe tener una nacionalidad, como debe tener una nariz y dos orejas. Todo esto parece obvio, sin embargo, no es verdad. Pero lo que se presenta como verdad evidente, es quizás el aspecto más definitorio del problema del nacionalismo. Tener una nación no es un atributo de humanidad, pero ha sido concebido como si lo fuera". Ernest Gellner. *Nations and nationalism* Blackwell, Oxford, 1983. p. 6. Citado en S. Hall. Op. cit. p. 291-192. tr. libre.

nacional, comenta Richard Jay: "El nacionalismo nació como doctrina progresista, incluso revolucionaria, a finales del siglo XVIII, cuando los políticos liberales y radicales trataban de reestructurar los Estados dinásticos autoritarios de acuerdo con sus ideas".² Pero, si la idea de la nación había nacido en el contexto de la Revolución francesa para dar forma al principio de soberanía popular, pronto derivó hacia nuevas expresiones. El proyecto político de unificación de la sociedad nacional sustentó el ejército de ciudadanos que, bajo las órdenes de Napoleón, se lanzó a la conquista de Europa. Respuesta "patriótica" en los países derrotados, el nacionalismo contribuyó a la reorganización social, resignificando políticamente —mediante nuevas formulaciones— una construcción ideológica que había nacido para legitimar la autoridad revolucionaria en la idea de representación popular. En el proceso histórico de su construcción está, pues, la paradoja de la nación. Pensada para responder a la necesidad de legitimación de una forma de administración centralizada y racionalizada del poder político, la nación es un producto de la modernidad que ha tradicionalizado su propio discurso en una problematización conceptual negadora de la modernidad que se ha dado en llamar la "cuestión nacional".³

La reflexión contemporánea reconoce dos tipos históricos de formulaciones conceptuales de la idea de nación: la fundamentación moderna de la convivencia política como un contrato público entre sujetos racionales, que recoge la imagen revolucionaria de Sièyes; y la legitimación tradicional, que busca los lazos étnicos y culturales de la base social que forma a la nación como comunidad, cuya

² Richard Jay, *Op. cit.* p. 190

³ *Ibidem* 190-192

formulación política más notable se reconoce en Fichte. Considerando ambas formulaciones como representaciones sociales distintas del mismo fenómeno, este trabajo quiere poner el énfasis en el proceso de construcción política de la nación moderna que, en cualquiera de sus formulaciones histórico-ideológicas, se presenta como legitimación social del poder político. Se pretende subrayar el carácter funcional de un discurso político que, mediante la imagen de una comunidad étnica y culturalmente homogénea que sustenta un proyecto excluyente, o a través de la representación social inclusiva, fundada en la expresión política de la voluntad de adhesión racional a unos principios públicos que regulan una convivencia plural, recurre a los mismos mecanismos sociales para revelarse como referencia básica ineludible y anterior a la organización estatal del poder político.

Aunque la definición histórico-política de los Estados-nación —"desde los más viejos hasta los fundados en el siglo XIX"—⁴ reconoció un fundamento poblacional étnicamente heterogéneo, "es innegable, anota Eric Hobsbawm, que existe una tendencia en los Estados territoriales modernos a desarrollar una estandarización (u homogeneización) social y funcionalmente necesaria del conjunto de sus ciudadanos, así como a fortalecer los vínculos que los mantienen unidos a un gobierno nacional. Cualquier medio que esté a disposición del Estado para establecer esta continuidad y cohesión será empleado con este propósito, cuando no inventado, especialmente en el caso de esa garante de continuidad que es la historia".⁵ Evidentemente, donde existan identificaciones de tipo étnico,

⁴ Eric Hobsbawm, "Identidad", en *Revista Internacional de filosofía política*, 3, Madrid, mayo 1994, p. 7-8.

⁵ *Ibidem*, p. 8.

religioso o lingüístico, estas representaciones sociales serán funcionalmente adaptadas a la construcción nacional del Estado. "Es fácil, por consiguiente, que el patriotismo de Estado y los vínculos étnicos o religiosos puedan solaparse",⁶ confundiendo la producción simbólicamente unitaria y coherente de un Estado territorial con la base social, necesariamente multicultural, que da forma a la idea moderna de comunidad política.

Pero, este recurso político de legitimación, aparentemente racional y funcional a la presentación pública del Estado moderno, comporta el riesgo de su propia destrucción. Al recurrir a una forma premoderna de legitimación, se está proponiendo una base natural y esencialista a una estructura de dominación moderna. Cuando el Estado territorial adopta este tipo de fundamentaciones tradicionales y afectivas para afirmar una forma técnico-instrumental de administrar el poder político, renuncia a la conceptualización revolucionaria del contractualismo francés y estadounidense, para asumir la legitimación romántica de la nación-genio. Con su reivindicación nostálgica del particularismo cultural, étnico, lingüístico o religioso uniforme, la imagen de una comunidad nacional étnica y culturalmente homogénea propone un fundamento exclusivista del Estado, donde la pluralidad resulta intolerable.

A lo largo de la historia de la construcción nacional en Uruguay se han desarrollado tanto las fundamentaciones contractualistas como las etnoculturales. En esta investigación se propone un análisis del esfuerzo colectivo de los sectores letrados por aportar solidez a una convivencia regulada por una Constitución

⁶ Ibidem. p. 8.

política insuficientemente religante, a través de un discurso que busca reconstruir las características etnoculturales de la diferencia nacional en el último cuarto del siglo diecinueve. En los primeros capítulos de la segunda parte se busca contextualizar el proceso ideológico de la primera construcción nacional en un país que inicia su transformación productiva bajo las reglas del capitalismo mundial y la modernización de su débil estructura de poder. Tras la reseña histórica del capítulo seis, el capítulo siete explica el planteamiento temático y los principales ejes del análisis que se desarrolla en los siguientes capítulos. Se trata de reconstruir el primer intento de fundamentación política, mediante la revisión de los productos discursivos de la generación nacionalista y el trámite polémico que siguió su divulgación. En el capítulo once, se considera la propuesta del reformador escolar que plantea las bases de la reformulación contractualista del discurso nacional, que se desarrollará en las tres primeras décadas del siglo diecinueve, que no será objeto de este trabajo. El capítulo doce cierra el planteo temático situando el análisis de la primera formulación histórica de la nacionalidad en la perspectiva del largo plazo y buscando reubicar el proceso uruguayo de producción nacional en el contexto latinoamericano. Para concluir, se retoman los ejes centrales de la construcción ideológica de la *orientalidad*, primera expresión colectiva de la identidad nacional uruguaya, cuyos elementos estructurantes se pretende exponer en su capacidad integradora –proveedora de identidad cultural–, en su funcionalidad social y en su viabilidad política.

SEGUNDA PARTE:

**La construcción nacional del Uruguay moderno
en el último cuarto del siglo diecinueve**

Capítulo 6:

La difícil articulación social desde la fragmentación del espacio público

El objetivo de este capítulo es el de sintetizar el proceso histórico de construcción del Estado moderno en el Uruguay del siglo diecinueve, poniendo énfasis en dos momentos fundacionales: la creación del país como entidad independiente y su segunda formulación como proyecto moderno. Se trata de resumir, desde una lectura interesada en los procesos constitutivos de identidades políticas, un proceso de construcción ideológica que tiene como principales protagonistas a los sectores ilustrados de la elite montevideana y sus relaciones simbólicas con el Estado. Asumiendo los vacíos y omisiones de esta recapitulación selectiva, que cuenta con la única apoyatura de las fuentes secundarias de la historiografía nacional, es preciso advertir que se trata de recuperar la *historia política* del Uruguay del siglo diecinueve. El sesgo del trabajo fuerza a descuidar el tratamiento de los procesos económicos, sociales y culturales y la relevancia de su influencia en el período considerado. Es la densidad específica de estos factores –y no la desvalorización de su importancia– lo que impide un abordaje sistemático en el marco acotado de este proyecto de estudio. El lector interesado puede remitirse a la reseña económica de Roque Faraone, que, a través de sintéticas anotaciones, reflexiona sobre la historia de creación y consolidación del Estado uruguayo buscando interpretar el proceso político, desde claves demográficas, sociales y

económicas.¹ Sobre el proceso de transformación moderna de las estructuras productivas a partir de la segunda mitad del siglo diecinueve, el trabajo de los historiadores José Pedro Barrán y Benjamín Nahúm,² sigue siendo referencia indiscutida. Las perspectivas y sugerencias de estos trabajos constituyen enriquecedoras aportaciones a la comprensión de la construcción política de la nacionalidad uruguaya.

Como última advertencia, es preciso dejar constancia que la exposición está basada, especialmente, en el trabajo de los historiadores Gerardo Caetano y José Rilla,³ que ha inspirado la selección y la interpretación histórica que aquí se sintetiza. No obstante, las conclusiones son responsabilidad exclusiva de este trabajo de tesis.

1. La construcción del Estado uruguayo

Siguiendo la promesa del oro que guardaba el continente, y obsesionada en la búsqueda de las fuentes de la riqueza mercantilista, la colonización española

¹ Roque Faraone. "Apuntes sobre el pasado económico uruguayo", en el número monográfico de *Cuadernos de Marcha*, 4 ("Uruguay, las raíces de su independencia"), Montevideo, agosto 1967. p. 51-63. Sin otra intención que la de "la descripción, la periodización y la conceptualización básica", el autor pretende colaborar en la "elaboración colectiva del conocimiento económico de nuestro pasado", proponiendo una síntesis histórica que sigue siendo iluminadora en la reconstrucción del proceso de construcción nacional. Estas reflexiones económicas, presentadas casi en forma de notas, con muchas reservas ante aquella exigente generación de *Marcha*, merecen ser recuperadas en la investigación social sobre la construcción nacional uruguaya que recién comienza a plantearse.

² José Pedro Barrán y Benjamín Nahúm. *Historia rural del Uruguay moderno*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1967. Este trabajo monográfico sobre la evolución económica del Uruguay moderno, es, tal vez el esfuerzo sistemático más importante que ha realizado la historiografía uruguaya contemporánea para analizar el proceso de modernización capitalista en el agro, el sector más relevante de la economía de un país que aún se define como agroexportador.

³ Gerardo Caetano y José Rilla en *Historia contemporánea del Uruguay. De la Colonia al MERCOSUR*. Fin de Siglo, Montevideo, 1994. En este comprehensivo estudio original de síntesis histórica, los autores asumen las diversas aportaciones de la historiografía uruguaya y los progresos de la investigación social uruguaya en general, y recogen diversos aportes documentales, que han sido utilizados como soportes secundarios en la elaboración de la tesis.

ignoró los territorios costeros del Río de la Plata, durante los primeros siglos de la conquista de América. Sólo la acción de los expedicionarios portugueses⁴ —que en 1680 habían levantado un fuerte en la margen oriental del río Uruguay—, advirtió a los españoles de la importancia estratégica del control de un territorio limítrofe.⁵ El estatus fronterizo del territorio oriental del río Uruguay define así, su situación geopolítica, focalizando un nuevo interés de conquista y delimitando un escenario de conflictos interimperiales.

Habitado por pequeñas tribus nómadas cazadoras y recolectoras, el territorio situado en la margen oriental del río Uruguay, descubre su condición de pradera cuando la perspicacia del gobernador de Asunción introduce los primeros ejemplares de ganado vacuno y caballar a principios del siglo diecisiete. La frontera y la pradera son, pues, los datos que atraen y determinan el poblamiento, condicionamiento geográfico que argumenta la gráfica expresión acuñada por la tradición historiográfica, donde se afirma que "el ganado precedió al colono". Seducidas por la abundancia de una riqueza que se reproducía aceleradamente, las ocasionales incursiones depredatorias al territorio, fomentaron un tipo de población inestable y desaprensiva, convocada eventualmente con objetivos concretos, para dispersarse después en grupos seminómades. La peculiaridad de esta forma social

⁴ Los territorios americanos aún desconocidos habían sido divididos entre ambos imperios ibéricos en el acuerdo diplomático de 1494, en Tordesillas; no obstante, los portugueses se mantuvieron constantes en sus esfuerzos por incorporar nuevos territorios a través de la conquista militar.

⁵ Francisco Bauzá dedica especial atención a la relación interimperial en los tiempos de la conquista, aunque su perspectiva no le permite trascender la idea de dos "nacionalidades" —españoles y portugueses— en un conflicto que se decide en función de las capacidades idiosincráticas de ambos pueblos. *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vols. 95-96, Montevideo, 1965. Cfr. la "Introducción" en la segunda parte del tomo 1, y tomo 2, especialmente el epígrafe titulado "Los portugueses", p. 201-294 y el "Apéndice crítico", p. 297-314.

de hábitos errantes será el molde que genere el arquetipo humano de la campaña —el gaucho— y concrete un tipo tradicional de liderazgo carismático —el caudillismo—, un fenómeno típicamente rioplatense.

La ciudad-fuerte, como enclave colonizador y trinchera de defensa territorial,⁶ asume, en Montevideo, un nuevo condicionante geográfico —el *puerto*—, que termina de configurar la singularidad geográfica que se proyecta en la historia social, política y económica del territorio de la Banda Oriental del Uruguay.

Como explican Reyes Abadie, Bruschera y Melogno, pradera, frontera y puerto son tres datos que configuran la "ecuación histórica" que marca el rumbo de estas tierras y acompañarán la peripecia de los hombres del siglo diecinueve. En la fusión de la pradera con el puerto se consolidará un tipo de relación social y económica que, gestado desde la época de la colonia, seguirá pautando la convivencia más allá de la crisis de la monarquía, como condicionante de la vida independiente. La frontera entre los imperios será señal ineludible de la experiencia política y expresión geográfica de una vida social que desborda la disposición jurídica.⁷

Colonia de un Imperio en "brillante decadencia", en expresión de Caetano y Rilla, la Banda Oriental delimitó sus espacios sociales entre el campo y la ciudad.

⁶ "En las antípodas del criterio de una *frontier* progresiva, la cual regiría la colonización de los Estados Unidos y la primera época de la conquista del Brasil por los portugueses, la conquista española fue una frenética cabalgata por un continente inmenso, atravesando ríos, selvas, montañas, [...] dejando a su paso una ringlera de ciudades, prácticamente incomunicadas y aisladas en el inmenso vacío americano que sólo recorrían aterradas poblaciones indígenas. Con una mecánica militar, fueron inicialmente las postas que permitían el avance y serían después las correas de transmisión del orden imperial". Angel Rama. *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo, 1995. p. 25.

⁷ Washington Reyes Abadie, Oscar H. Bruschera y Tabaré Melogno. *La Banda Oriental Pradera-frontera-puerto*. Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1966. p. 112-113. Citado por Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 18.

imprimiendo a los hombres el sello de su historia. En la ciudad-puerto, los militares marcarán la pauta del orden como gobernadores, debatiendo su autoridad con españoles y criollos del naciente patriciado que organizarán sus demandas a través del cabildo.⁸ Estos "hidalgos de solar conocido",⁹ que se incorporarán al comercio transoceánico con las ventajas de su puerto natural y los privilegios otorgados por la Corona, protagonizarán una controversia mercantil con la ciudad de Buenos Aires —capital del Virreinato fundado en 1776—, que adquirirá connotaciones políticas durante el resquebrajamiento del modelo colonial hispánico en el Río de la Plata. En el campo, la ganadería no se cimentará como actividad económica hasta que la apropiación de la tierra no delimite espacios sociales más estables y origine una forma de vinculación comercial con la ciudad.

A principios del siglo diecinueve, aprovechando la crítica situación de la península ibérica y seducidos por las posibilidades del comercio americano, el incipiente imperio naval británico ensaya su poder en el Río de la Plata, que será rechazado por los realistas españoles y criollos, no sin antes haber sembrado las

⁸ Los cabildos, contrapunto civil de los gobernadores militares en la época colonial, constituían en la expresión de Real de Azúa, un "germen tenuísimo de organismos representativos de los nacientes intereses vecinales, de los que algunos han pensado deducir una tradición democrática que probablemente les quede grande". Carlos Real de Azúa. "La historia política". *Enciclopedia uruguaya*, I, Editores Reunidos y Editorial Arca, mayo 1968. p. 3.

⁹ El particular atributo con el que se distinguía a los primeros pobladores montevidéanos, enmarca la construcción social de un sector social privilegiado por su inserción económica, que irá asumiendo funciones políticas de conducción pública desde épocas tempranas. La fórmula de privilegio, con que la Corona pretende premiar el asentamiento en emplazamientos estratégicos desde el punto de vista militar, estructura formas sociales de estratificación simbólica que sugieren pautas aristocratizantes de conducta en los sectores favorecidos. Sobre el molde español de tono señorial, el patriciado oriental construyó su andamiaje de poder político, que fue sustentado en un modelo primitivo de explotación ganadera, ligado al comercio portuario y favorecido por las brechas abiertas por el librecambio en el marco restrictivo impuesto por el sistema colonial. Propietarios de tierras, saladeristas, fuertes comerciantes y universitarios (la mayoría, abogados), el patriciado constituyó la clase dirigente en los tiempos de la colonia, la provincia (oriental y cisplatina) y el Estado Oriental en sus primeros cincuenta años de vida independiente. Cfr. Carlos Real de Azúa. *El patriciado uruguayo*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1961.

ideas de la libertad comercial y política entre los precoces aprendices,¹⁰ y haber profundizado políticamente la dinámica –fundamentalmente económica– de la lucha de puertos.

Incondicionalmente fiel a la Corona,¹¹ Montevideo será un bastión defensivo del orden peninsular cuando la brecha en la hegemonía hispánica permita filtrar las primeras ideas revolucionarias en el Buenos Aires de 1810. El movimiento independentista que inicia solapadamente el patriciado porteño, es secundado por la población dispersa de la campaña oriental que, reunida por el carisma de los líderes locales, se levanta contra las expresiones del despotismo español simbolizadas en Montevideo.

José Artigas será quien congrege estas voluntades movilizadas en territorio oriental. A partir de una conducción inicialmente militar apoyada en un ejército extraído del mundo rural pobre y marginal, concitará adhesiones de propietarios y patricios liberales ilustrados, en torno a un programa político que reclama la autonomía provincial de la Banda Oriental (1813) frente a la dirección centralizada del movimiento revolucionario. Con el apoyo de las provincias de Entre Ríos, Misiones, Corrientes, Santa Fe y Córdoba –motivadas en una lucha contra el monopolio portuario centralizador de Buenos Aires–, sostiene un liderazgo regional alternativo, independentista, republicano –ante las desviaciones

¹⁰ Durante la ocupación de Montevideo –que duró varios meses en 1807–, los ingleses publicaron un periódico bilingüe en el que difundieron ideas liberales en el terreno económico y político, que cuestionaban el monopolio comercial español y sembraban dudas sobre la estructura de dominación colonial española.

¹¹ Las clases mercantiles, ligadas al comercio libre de un producto ganadero crecientemente valorizado, no estarían dispuestas a abandonar los privilegios portuarios concedidos por la Corona española frente a las posibilidades de un futuro económicamente incierto bajo el predominio político de su antagonista económico.

monárquicas de la revolución— y de proyección federal. Durante su gobierno autonómico en la Provincia Oriental (1815), ensaya una experiencia política subversiva de redistribución igualitaria de tierras, con objetivos productivos y sociales que, en su cuestionamiento del derecho de propiedad, produce el alejamiento de los hacendados liberales que inicialmente habían secundado la propuesta autonómica.

Vinculado al movimiento independentista en 1811, delimitó un espacio de contornos políticos precisos que lo distanció de la dirección del patriciado liberal de Buenos Aires, cuyo programa centralista y unitario no lograba desvincularse de sus intereses portuarios. Pero, si en las reivindicaciones autonómicas tuvo de su parte a los propietarios y comerciantes liberales de la provincia, en la radicalidad de su propuesta social sólo contó con el respaldo de los sectores rurales desposeídos que no lograron articular una resistencia militar efectiva ante la coalición de los opositores.¹²

La alianza política de los dirigentes porteños de la revolución del Plata y la diplomacia portuguesa en Río de Janeiro logró concertar una invasión militar del territorio oriental en 1816 con el objetivo de eliminar la influencia artiguista en el

¹² Señalando la importancia del artiguismo, en la singular configuración política de la rebelión oriental, respecto a la dirección bonaerense, los historiadores Gerardo Caetano y José Rilla rescatan la impureza ideológica de una síntesis histórica original. "La política del artiguismo contenía una síntesis entre tradición y revolución que hoy podría lucir tan rica como frágil. Al tiempo que removía el mundo rural y tumultuario de indios y mestizos, pretendía el sustento de propietarios y patricios liberales; mientras dialogaba con el programa emancipador, individualista y finalmente federal de los Estados Unidos, adhería a las definiciones rousseaunianas o a las prácticas genuinamente jacobinas del 93 francés (y más atrás todavía, hundía sus raíces en la influencia de su educación franciscana o en las viejas tradiciones foristas españolas). Todo ello, aún sin ser demasiado explícito, acompañó un discurso y una práctica política radical e intransigente, que delimitó fronteras más nítidas cuando la revolución perdió su rasgo policlasista y el artiguismo pasó a reclamar «el todo o nada» a sus adherentes". Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), *Op. cit.* p. 25. Para situar el período artiguista en perspectiva histórica, cfr. Anexo al Capítulo 8.

movimiento independentista. Sin el soporte de las provincias que habían integrado la Liga Federal, el movimiento artiguista fue vencido por el ejército portugués en 1820. Portugal, primero y Brasil, su colonia independiente, después, instalan su autoridad política en territorio oriental hasta 1828.

Con el explicito apoyo de un sector del patriciado de Montevideo, la Cisplatina, portuguesa primero y brasileña después del Grito de Ipiranga,¹³ pone fin a la unidad provincial rioplatense –empeño republicano y federal del artiguismo, anhelo de unidad centralista en Buenos Aires–, para desembocar en una fórmula –¿británica?– de independencia.

La recomposición del proyecto federal de las Provincias Unidas del Río de la Plata, es el objetivo de la segunda rebelión nacida en territorio oriental. Después del fracaso de los movimientos armados de 1822 y 1823, un grupo de orientales exiliados en Buenos Aires durante el periodo cisplatino, consigue el apoyo del gobierno porteño para organizar la reconquista del territorio. El pronunciamiento militar inaugurado por la llamada *Cruzada Libertadora* de 1825 inició una guerra entre las Provincias Unidas y el Imperio del Brasil, que finalizaría –mediante la Convención Preliminar de Paz– con la creación del Estado Oriental del Uruguay, en 1828.

A pesar de que los líderes políticos de este movimiento –Lavalleja, Rivera y Oribe– hubieran formado parte de las primeras milicias artiguistas, la rebelión iniciada por el evocado grupo de los *Treinta y Tres Orientales*, no recupera ni la

¹³ Alfredo Castellanos. *La Cisplatina. La independencia y la república caudillesca. 1820-1838*. Ediciones de la Banda Oriental, 1986. p. 5-28.

figura del caudillo ni su programa político.¹⁴ Para los patricios orientales que apoyaron el movimiento descontentos con la experiencia Cisplatina, tanto como para el gobierno de Buenos Aires que prestó su respaldo, Artigas era el representante del desorden. Militar insubordinado, político impertinente, Artigas era el nombre de un movimiento político incontrolable e inoportuno que por la radicalidad de su planteamiento social y la inflexibilidad de sus exigencias autonómicas, se había alejado del proyecto liberal de la revolución de mayo.

La alternativa del Estado independiente, planteada por la mediación británica como fórmula de paz –adecuada a la reordenación del mundo impulsada desde su presencia hegemónica– en una guerra que ya duraba dos años entre el Imperio del Brasil y las Provincias Unidas, fue un catalizador de opiniones y tendencias políticas que, generadas en el marco de una guerra interminable, coexistían en tensión durante el período cisplatino. El movimiento militar, político y diplomático que dio origen al Estado Oriental del Uruguay –uno de los temas más debatidos de la historia nacional y un capítulo crítico en el proceso de definición de la identidad nacional–, reconstruido desde un presente historiográfico

¹⁴ Preocupada por el problema del vacío generado en las luchas independentistas entre 1820 (año de la derrota artiguista) y 1825, y habiendo procesado ya la reivindicación de la figura política de Artigas, la historiografía nacional pretendió vincular ambas revoluciones buscando, en la *Cruzada* de 1825, los trazos del programa federal artiguista. La tarea, iniciada por Luis Arcos Ferrand y retomada por Eugenio Petit Muñoz, ha sido interpretada por la historiografía contemporánea como el fruto de la obsesión nacionalista por explicar el pasado en función de las necesidades del presente. Para profundizar en la arquitectura de la primera fundamentación, cfr. Eugenio Petit Muñoz. "Significado y alcance del 25 de agosto", en *Cuadernos de Marcha*, 19 ("Orientales y argentinos"), Centro Editor de América Latina, Montevideo, noviembre 1968, p. 28-65. Sobre la polémica historiográfica, cfr. Alfredo Traversoni. "El 25 de agosto: realidad y símbolo", en *Cuadernos de Marcha*, 19. Op. cit., p. 89-96, esp. cfr. p. 92-95. Para conocer una interpretación explicativa de la diferencia de ambos procesos, cfr. José Pedro Barrán. "La independencia y el miedo a la revolución social en 1825", en *Las brechas de la historia*. Fernando Pita (comp.) Tomo 1: "Los períodos", Ediciones de Brecha, Montevideo, 1996, p. 23-31.

menos historicista,¹⁵ parece ser la expresión de una particular correlación de poderes que actuaron más desde la compensación y la búsqueda de un frágil equilibrio, que desde la imposición unilateral.

La provisionalidad de una Carta Constitucional cuya aprobación estaría sujeta al control fiscalizador de los países vecinos firmantes de la paz, la ausencia de delimitación territorial, el vacío poblacional y la debilidad financiera de un poder público que ni siquiera había acuñado su propia moneda, son algunos de los signos que evidencian la fragilidad del nuevo Estado, "que pujaría, sin embargo, por ser «nuevo» y por ser «estado»", anotan Caetano y Rilla.¹⁶ La representación simbólica –acuñada desde el relato histórico– de un Uruguay creado antes que los uruguayos, constituye una metáfora de consistente perdurabilidad en el imaginario social.

En el Estado Oriental, la guerra marca el ritmo de las primeras décadas de existencia independiente, hasta que las presiones del naciente mercado mundial promuevan el proceso de modernización capitalista en la década del setenta. Tras el estremecimiento de los movimientos independentistas (1810-1830), la Guerra Grande (1839-1852) profundizará las divisiones internas de los sectores dirigentes, poniendo en juego la existencia independiente del naciente Estado Oriental, con las intervenciones de Francia e Inglaterra –en disputa por la hegemonía en el nuevo orden económico mundial– del Imperio del Brasil y las alianzas y complicidades de

¹⁵ Tal parece ser el esfuerzo de la nueva generación de historiadores que ha relaborado el diálogo con el pasado –sus mitos y revisiones críticas–, desde perspectivas más problematizadoras que argumentativas. Cfr. Gerardo Caetano y José Rilla, (1994), Op. cit. p. 29-31; y la "Presentación" de Fernando Pita a la compilación de los artículos publicados en el semanario *Brecha* a lo largo de sus diez años de historia. Op. cit. p. 7-11.

¹⁶ Gerardo Caetano y José Rilla, (1994), Op. cit. p. 31.

las corrientes políticas uruguayas (blancos y colorados) y argentinas (federales y unitarios).¹⁷ La implicación política del país en la Triple Alianza con Argentina y Brasil en la guerra de exterminio contra Paraguay (1865-1870) —que con conciencia culpable asumirán los intelectuales de las nuevas generaciones—, contribuirá a alejar al país de los conflictos regionales, después de haber colaborado en el afianzamiento del imperialismo británico en el Sur de América.

En este marco de precariedad regional, y en el contexto del desplazamiento de la hegemonía mundial a favor de Gran Bretaña, los nuevos Estados inician un intenso debate en busca de referencias políticas para fundar el nuevo orden. A pesar de los modelos liberales que informan las primeras Constituciones, las nacientes estructuras de dominación no logran desvincularse del esquema oligárquico y la base social fragmentada que lo origina. El Estado Oriental, sin embargo, consigue generar un espacio propio con rasgos diferenciales que, sin escapar al contexto en que había sido producido y que aún continuaba involucrándolo en los enfrentamientos de la región, amplía la participación social en un gobierno que no deja de ser de minorías.

Con la escasa población concentrada en Montevideo en medio de un territorio despoblado,¹⁸ donde la modalidad extensiva de explotación ganadera contribuía a fomentar la dispersión y a promover experiencias asociativas casuales en medio de formas de vida seminómades, la debilidad de una sociedad colonial desinstitucionalizada no había generado iniciativas particulares de organización. La

¹⁷ José Pedro Barrán. *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco. 1839-1875*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1982. p. 5-43.

¹⁸ A fines del siglo dieciocho, según la estimación del naturalista Félix de Azara, el territorio de la Banda Oriental no supera los treinta mil habitantes, de los cuales la mitad habita en Montevideo.

administración del espacio social fue, en la región –a diferencia de las colonias inglesas en América del Norte, donde la actividad privada desempeñó una función dinamizadora y estructurante–, un asunto público. El orden colonial fue pensado desde el poder –un centro de influencia precariamente organizado–, que proyectó el espacio social a nivel material y simbólico.

En los primeros años de vida independiente, el nuevo Estado tuvo que asumir esta realidad social y ofrecer una respuesta política. Desde un marco que no había superado su innata precariedad, conservó la tarea de la formulación social ampliando su acción más allá de su función estrictamente administrativa. En la lectura de Caetano y Rilla, este rol de gestión, regulación, coordinación, arbitraje e integración contribuye a edificar su influencia sobre la vida social y a fundamentar la percepción de la centralidad de la política en la referencia comunitaria.¹⁹

La nueva estructura política nacía en medio de un vacío demográfico,²⁰ con una base social inestable, poco estructurada y radicalmente insuficiente como soporte de la experiencia política que se inauguraba desde la novedad del ensayo.

La institucionalización del nuevo espacio político fue asumida por el viejo patriciado criollo que, formado por las nuevas ideas, en los vaivenes de la crisis del orden monárquico, necesitó imaginar una forma jurídica que autorizara la exclusión de aquellos sectores sociales que le recordaban un pasado que se anhelaba superar. Tan lejos del neoescolasticismo pactista que había fundamentado el derecho de "los

¹⁹ Gerardo Caetano y José Rilla. (1994). Op. cit. p. 48-49.

²⁰ En 1830, la población oriental se estimaba en 74.000 habitantes en un espacio físico de poco más de 187.000 kilómetros cuadrados; la densidad demográfica resulta 0,4 habitantes por kilómetro cuadrado. La localización de la población en Montevideo (20% en 1830) agudiza el fenómeno del vacío poblacional y define una tendencia a la macrocefalia de la ciudad-puerto, que se profundizará con el fenómeno inmigratorio.

pueblos" a la rebelión contra actos despóticos de la autoridad, como de la expresión individualista y federal del liberalismo norteamericano, cuya síntesis había pretendido el programa artiguista, la Constitución de 1830 se formula como experiencia de modernidad. Si parece contradecir los principios de la primera revolución oriental es porque ella representa, en el pensamiento purista del grupo ilustrado, una fusión de lo inconciliable, de la tradición y la modernidad, una imagen de la barbarie. El nuevo orden necesitaba un piso sólido en el que edificar el proyecto ilustrado de las elites criollas que los constituyentes encuentran definiendo un espacio de poder unívoco, racional y estable capaz de desestimar posibles fisuras contestatarias. Por eso, el Estado republicano y unitario que se fundamenta en la carta constituyente, recupera el proyecto inicial del Estado moderno que se iniciara en el Renacimiento europeo y su concreción revolucionaria a la francesa.

Superado el período preindependentista, en el que las elites ilustradas hubieron de recurrir a las representaciones tradicionales del poder²¹ para legitimar aspiraciones modernas frente a las masas populares socializadas en el discurso de la pluralidad, la justificación liberal se explicita.²² Pese a las imperfecciones del texto, la incapacidad intelectual de innovación de los constituyentes y la

²¹ El movimiento juntista americano, como el peninsular –que culmina con la desintegración de la monarquía hispánica y la formación de los nuevos Estados nacionales–, utilizó la fundamentación escolástica para justificar un poder tradicionalmente ilegítimo. Invocando la restauración de la monarquía, las juntas, que reclaman una soberanía basada en argumentos pactistas, recubren sus innovaciones ideológicas con razonamientos escolásticos y fundamentación tradicional. El proceso de "revolución tradicional" –en expresión de Sánchez Agesta– que se inicia en el Buenos Aires de 1810, adopta referencias teóricas, en una mezcla impura de tradición y modernidad que no sigue pautas cronológicas lineales de aparición y sustitución.

²² Cfr. François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Mapfre, Madrid, 1992.

inadecuación de sus principios a la realidad social, la redacción de la primera Constitución del Estado, es una instancia crucial²³ en la definición social de un proyecto político, y la expresión de su imagen de país. Se trata de la exposición de un programa de integración legal del territorio, con el objetivo de ejercer su control político y el monopolio del uso de la coacción física. Estas metas permanecerán en el campo de las utopías hasta que, cincuenta años más tarde, durante el último cuarto de siglo, el movimiento moderno de centralización administrativa y control político del espacio físico, se concrete a través de mecanismos coactivos, ajenos al sueño constitucionalista de estos primeros liberales. La homogeneización jurídico administrativa y el monopolio de la coacción serán producto de un proceso de incorporación territorial que se desarrolla a través de un lento movimiento de agregación, y no como fusión unitaria desde un mapa jurídico unificado. En esta etapa inicial, el poder estatal, cada vez más concentrado y efectivo, convive con fuerzas locales aún poderosas, privilegios corporativos e intereses privados de difícil generalización. Es que el tránsito hacia la versión moderna del poder público —como argumenta Maravall²⁴ con relación al Estado absolutista—, lleva implícito la

²³ Como explica Luis Sánchez Agesta, "los países que acceden a su independencia creen que el primer ejercicio, y casi diríamos que el primer goce del disfrute de su soberanía, es aprobar el texto de una Constitución. Es su primer acto de fe de vida, como si dijéramos, su partida de nacimiento, con una notificación solemne al mundo de que existen como un país independiente, estableciendo la norma jurídica que ha de regirlos. Es posible, y aún probable, que esa Constitución no se cumpla y no tenga efectiva vigencia. Pero aprobarla es un punto de honor nacional como manifestación pública de una soberanía". *La democracia en hispanoamérica. Un balance histórico*. Ediciones Rialp, Madrid, 1987, p. 9.

²⁴ El tratamiento del fenómeno moderno de la nación sugiere múltiples entrecruzamientos temáticos. Aunque la formación de los Estados nacionales americanos en el siglo diecinueve no se relaciona directamente con el esfuerzo de centralización y unificación administrativa que comienza en el siglo dieciséis europeo, la formación del Estado moderno es inseparable de la cuestión nacional. Al estudiar esta evolución como parte de un proceso único de racionalización y concentración del poder se sugiere una forma de enfocar el tema nacional. La nación, formación

superación de una serie de fases que no siempre evidencian contenidos modernos.²⁵

Este movimiento de construcción espacial del poder puede rastrearse, a través de sus mecanismos simbólicos de consolidación, en una historia de las mentalidades.²⁶ La historiografía nacional ha intentado recuperar la polarización que dividió simbólicamente adhesiones y fidelidades de los hombres del siglo pasado, estructurando dos maneras de percibir y ordenar el mundo. La representación social que plantea la dicotomía *civilización y barbarie*, divulgada por Sarmiento en la zona de influencia del Río de la Plata, escinde también el mundo social entre la *ciudad* –que se presenta como la imagen de la civilización y la cultura– y el *campo*, o más exactamente la no-ciudad, que se identifica con la incivilización y la barbarie.²⁷ Esta metáfora espacial es también social, ya que el lugar

moderna al servicio de la institucionalización estatal del poder, tiende a desvincularse de este proceso. La justificación ideológica del nacionalismo supone la desestatización de la nación. Como agente político incontaminado, la nación se divorcia de la estructura de dominación de la que forma parte (o busca como objetivo). Esta es la teleología inherente al nacionalismo: la legitimación simbólica de un aparato político administrativo (el Estado liberal), de una formación social e histórica determinada (el capitalismo) y expresión de los intereses de la clase social hegemónica en el periodo de su formación (la burguesía industrial).

Utilizando los medios técnicos perfeccionados por el desarrollo de las fuerzas productivas –al decir de Marx– y monopolizados por el instrumento de dominación estatal, el nacionalismo homogeneiza las representaciones sociales del colectivo que vive dentro de sus fronteras, imponiendo unos códigos de relación y comunicación que serán percibidos como signos de identidad comunitarios.

En la formación doctrinaria del liberalismo del ochocientos, los Estados americanos siguen un proceso que recuerda aquel de su formación en Europa. Buscan centralizar el poder, hegemonizar su población y legitimar el monopolio del uso de la fuerza, en un momento en que la modernización económica sigue las pautas de un mercado internacional que se va formando con una inserción tardía y dependiente de estos nuevos Estados. Las burguesías industriales, inexistentes en las etapas iniciales de formación del Estado americano son sustituidas por otros grupos de elite. En el Uruguay, las clases mercantiles ligadas al comercio portuario, que dieron la forma jurídica a la nueva república americana, son sustituidas por un empresariado rural con mentalidad capitalista cuando llega el momento de modernizar el Estado. Cfr. infra, N. 32 y 33.

²⁵ José Antonio Maravall. *Estado moderno y mentalidad social*. Siglos XV a XVII. Revista de Occidente, Madrid, 1972.

²⁶ José Pedro Barrán. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. 2 tomos. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1993. Reutilizando las imágenes de civilización y barbarie que delimitaron la representación simbólica de los hombres del siglo diecinueve, el autor compone un relato foucaultiano –cfr. María Inés de Torres. Op. cit. p. 55-57– de la historia uruguaya como proceso de disciplinamiento, que sigue la pauta del proceso modernizador de signo capitalista que se inicia en el Uruguay de 1875.

²⁷ Cfr. Ángel Rama. (1995). Op. cit. y María Inés de Torres. Op. cit.

de residencia define a sus pobladores dentro de una dinámica de oposiciones binarias excluyentes. La polisemia seductora de la antítesis se desplaza al terreno político, enfrentando las caricaturas de dos liderazgos: *doctores* y *caudillos*. El objetivo civilizado del *progreso* se opone a las *tradiciones*, hábitos y costumbres de un pasado bárbaro, que se percibe como obstáculo en el camino hacia el cambio. A través de esta lógica de dualidades y oposiciones se expresan los valores sobre los que se edifica el nuevo orden. La descalificación se construye a través de un esquema de asociaciones que no sólo incluye al universo rural y sus personajes idiosincrásicos, sino que abarca —desde la tradición iluminista—, la idea positivista de la religión asociada al oscurantismo y a la tradición como anti-progreso, la imagen iluminista de España como imperio en decadencia ahora rezagada en el camino histórico de la Europa occidental, liberal e industrial, o la representación política francesa de la monarquía absoluta como gobierno despótico sobre voluntades débiles.

Si la Constitución de 1830 construye el imaginario moderno dentro de una propuesta liberal excluyente, apoyándose en la sublimación de los valores que lo sustentan, es porque su programa se presenta como cruzada del progreso frente a la barbarie de la monarquía y su orden colonial platense. Pero este país modelo, concertado por la razón, teje, desde su postura elitista, las razones de su inviabilidad. Impugnado por un poder en ejercicio, cuyo fundamento había sido construido en los campos de batalla desde los comienzos de la crisis independentista, el trazado patricio de civilización y república se enfrentará a lo que historiadores y constitucionalistas críticos han llamado "el país real". Porque una novedad que negara el entramado de lealtades formadas en diecinueve años de

luchas, cuyo único soporte institucional no poseía el control de la vida social, estaba condenada al fracaso desde su nacimiento. La función de unificación simbólica que se le asignara finalmente, no pudo evitar la escisión de la sociedad en dos "divisas", que, originadas en la atracción carismática del liderazgo caudillesco, sedimentaron formas de convocatorias diferenciales, destinadas a coagular en partidos políticos modernos.

Las redes de solidaridad generadas tempranamente en un espacio vacío,²⁸ donde los lazos personales ocupan la vacante del poder público, constituyen la negación de la utopía constitucionalista y señalan el camino de la experiencia política durante el siglo diecinueve, que será asumida como esquema básico del proyecto moderno. Administrando adhesiones multitudinarias, los caudillos asumieron la conducción de dos facciones políticas que, con énfasis diferente, lograron incluir a la masa social –fundamentalmente rural– que había participado en el movimiento armado durante el proceso independentista. En los primeros cincuenta años de vida independiente, las identidades sociales se definieron diferencialmente en torno a los bandos políticos que, delineados tempranamente en la segunda etapa del movimiento independentista, cristalizaron durante el proceso de la Guerra Grande. Compartiendo la misma matriz liberal, perfilaron sus diferencias en los moldes establecidos por las ingenuas dicotomías de la época.

²⁸ Este vacío demográfico comienza a transformar su color y características poblacionales con la llegada de los inmigrantes. En 1843, el censo estimaba casi en 50.000 los inmigrantes que habían llegado al país desde la independencia. Si se considera como referencia que en 1829, el territorio oriental estaba habitado por 74.000 personas, puede evaluarse la magnitud del impacto inmigratorio en una sociedad desestructurada y un país en formación. La inmigración de origen transatlántico se radicó en las ciudades, lo que contribuyó de manera directa a definir la sobreurbanización uruguaya y a profundizar la concentración poblacional en la capital. En 1843, dos tercios de la población montevideana (30.000 habitantes) era extranjera.

Así, las oposiciones que dividieron el mundo social en función de los contornos de la geografía, atribuyendo metáforas descalificadoras del contrario para definir la identidad a través de la diferencia, son retomadas en la controversia política para describir rasgos propios y explicar los ajenos.

La debilidad del Estado y su incapacidad para gestionar tempranamente una identificación "nacional" de la comunidad, contribuyeron al desdoblamiento interno de las fidelidades políticas. Como explican Caetano y Rilla, el Estado no dispuso de mecanismos adecuados para ejercer el monopolio de la coacción hasta el inicio de su transformación moderna, hacia finales del siglo diecinueve. Por eso, las agrupaciones políticas premodernas concibieron la guerra civil como uno de los frentes de lucha admisibles en la búsqueda de la hegemonía. Esta particularidad en la organización de la vida política generó dos estructuras al interior de cada uno de los bandos: un sector político, interesado en el movimiento de la ciudad letrada y una formación armada que disputó la supremacía territorial en el medio rural. Ambas experiencias de relacionamiento político penetraron verticalmente en la sociedad ochocentista, dibujando formas policlasistas de organización comunitaria. En consecuencia, y a pesar de las autodefiniciones, de la delimitación de inclusiones y pertenencias de ambas identidades, sus experiencias son irreductibles a los lineamientos ideológicos de la estrecha dicotomía sarmientina.

Las percepciones del sí mismo fueron cambiando con relación a las distintas formas de concebir al otro, en un proceso que, partiendo de la idea de la destrucción del contrario, llegó a compartir el espacio público, mediante la aceptación recíproca de la tensión de la convivencia. Los bandos asumieron su historia y su simbología convirtiéndose en referencias persistentes de la vida

política moderna. Desde la afirmación excluyente de las parcialidades –cuya existencia no había sido prevista en el modelo de unidad estatal de los constitucionalistas de 1830–, hasta las concesiones obligadas del gobierno a una oposición ilícita desde el plano constitucional, pasando por las fantasías *fusionistas*, *principistas* y *constitucionalistas*²⁹ de los jóvenes liberales que pretendieron eliminar unas diferencias sustentadas en experiencias emotivas –y, por tanto, ilegítimas desde el sueño racionalista–, los bandos maduraron su existencia política moderna hacia finales del siglo diecinueve.

La construcción del espacio político uruguayo en los primeros cincuenta años de vida independiente, hereda los rasgos conflictivos de la dinámica preindependentista y afirma, mediante la identificación polémica, los contornos perennes de las asociaciones políticas protopartidarias.³⁰ La identificación social con la facción política, su imaginario específico y su iconografía precede a la vinculación social con la comunidad oriental. Y es que, como se ha señalado muchas veces en la historiografía uruguaya, las banderías políticas encontraron prontas adhesiones, y gestionando inclusiones y exclusiones, instauraron un sistema de pertenencias, en un proceso que antecedió a la construcción de los vínculos nacionales. Paradójicamente, las afiliaciones tempranas a los grupos políticos contribuyeron, en el período prenatal de las primeras luchas independentistas, a la búsqueda de referentes suprapartidarios inclusivos.³¹

²⁹ Cfr. N. 66, 68, 72, 74 y 75 del Capítulo 7.

³⁰ Hasta el siglo veinte, no es posible hablar de partidos políticos nacionales en sentido moderno.

³¹ Gerardo Caetano y José Rilla. "De la modernización a la república conservadora", en *Las brechas de la historia*, tomo I. Op. cit. p. 75-97. Cfr. especialmente el último epígrafe "Artigas: un riesgo no asumido", p. 96-97.

2. Modernización capitalista y construcción nacional

Al iniciar el último cuarto de siglo, el modelo económico que había sustentado el Uruguay caudillesco manifestaba los signos del agotamiento. La crisis de la estructura tradicional supuso el cuestionamiento de las formas carismáticas de convocatoria social y política, desplazando los primitivos liderazgos a zonas acotadas de influencia como síntomas incontrolables de desorganización. El proyecto modernizador de la campaña, impulsado por los nuevos estancieros-empresarios, hijos de la reciente inmigración,³² demandaba paz social, orden político y estabilidad financiera para incorporar los nuevos productos pecuarios en el mercado internacional.

Había comenzado la sustitución del patriciado criollo en la dirección económica del país.³³ Conservando la preponderancia en el plano político y la dirección de la elite universitaria, este sector letrado pretendió reorientar el país en la experiencia de un liberalismo político de tono radical,³⁴ en un esfuerzo por

³² José Pedro Barrán y Benjamín Nahum han estudiado el papel de la inmigración de origen británico, alemán y vasco francés en la conformación de la nueva clase alta rural, que desde la Asociación Rural del Uruguay (fundada en 1871) dirigió el proceso de racionalización de la estructura agraria, e impulsó, desde este grupo de presión, el proceso de modernización del Estado. *Historia rural del Uruguay moderno (1851-1885)* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1967. Cfr. los epígrafes titulados: "El papel de los estancieros extranjeros en la génesis del nuevo grupo social" (p. 320-330); "La estructura de la nueva clase" (p. 330-335).

³³ Inserto en una situación de privilegio en la estructura productiva desde los tiempos de la colonia, el patriciado oriental asumió un papel preponderante en la actividad política durante el proceso que condujo a la independencia (1811-1828), que lo definió como la clase dirigente del país en formación en los primeros cincuenta años de existencia. La conducción política y la actividad cultural lo desvincularon, paulatinamente, de la estructura económica, que empezó a ser asumida por "los hombres nuevos" provenientes de la inmigración. "[...] hacia 1870 el proceso había ya cristalizado y [...] los principales rubros de la economía urbana, se hallaban en poder de esta nueva clase". José P. Barrán y Benjamín Nahum. (1967), *Op. cit.* p. 318.

³⁴ El *principismo*, surgió como una corriente política de negación a las divisas tradicionales, pero las opciones de estos jóvenes universitarios se dividieron a la hora de las adhesiones partidarias. Algunos formaron el Partido Radical (1872), un nuevo partido de ideas que pretendía generar una nueva vinculación que superara tradiciones sangrientas y antiguos rencores. Otros principistas, sin embargo, pensaron que podían viabilizar su programa liberal, reformulando las antiguas estructuras

superar la herencia sangrienta de la lucha de divisas.³⁵ Pero los nuevos sectores dirigentes –urbanos y rurales– no toleraron los desvíos líricos de estos jóvenes imberbes y, ante el vacío de poder generado por la vacilante perplejidad del gobierno para encauzar la lucha entre principistas y tradicionalistas, se exigió la instauración del orden en manos de un gobierno fuerte.

Expresión de una sociedad en transformación,³⁶ el poder político comienza a ser percibido como agente privilegiado de cambio. La experiencia asume formas políticas autoritarias en el Uruguay de fines de siglo y en la ansiedad por trascender las tradicionales vinculaciones de dependencia personal que habían caracterizado las primeras décadas de vida independiente, se consienten las restricciones derivadas del ejercicio exclusivo de la fuerza. En diez años de gobierno militar, –Latorre (1876-1880) y Santos (1882-1886)– se logra establecer un espacio de preeminencia político objetivado que, paulatinamente, irá definiendo las condiciones de su institucionalización.

Durante las primeras cinco décadas de vida independiente, el poder político no dispuso de los medios técnicos imprescindibles para imponer su control sobre

partidarias y se agruparon como fórmulas diferenciadas al interior del "partido" blanco –que pasó a llamarse *Nacional*– y del "partido" colorado.

³⁵ Su desvinculación de la base económica los distanció de las demandas políticas de la clase alta (paz política y orden social) y de sus proyectos modernizadores (para el progreso). Liberales, formados en las cátedras de la Facultad de Derecho, vieron en el caudillismo rural y la lucha de divisas, la causa de la crisis del país tradicional. A comienzos de la década del setenta, prescribieron como solución, la afirmación de los principios constitucionales para reconstruir el orden legal como fórmula de prosperidad nacional. Idealistas, hijos del espiritualismo racionalista, se desvincularon de los problemas económicos y desconfiaron del aparato estatal como fórmula de ordenamiento institucional. Su utopía racional era una constatación más de la crisis de la hegemonía patricia, y una expresión de la incapacidad del viejo patriciado para conducir el proceso de transformación moderna de las estructuras políticas y económicas del fin de siglo.

³⁶ La base humana del país ya no era la misma que en el momento de su fundación en 1830. En 1872, la población se había quintuplicado debido, sobre todo, a la creciente recepción de inmigrantes.

una circunscripción territorial de límites aún indefinidos. La autoridad del Estado no había logrado trascender las fronteras de la ciudad-puerto y su inmediata zona de influencia, cuestionado por poderes locales organizados, cuya capacidad de movilización política y social y sus mecanismos de presión, igualaban y aún superaban la eficacia del aparato coactivo del poder público. La incorporación de la moderna tecnología militar supuso una prerrogativa infranqueable a los particulares, otorgando el monopolio estatal del uso de la coacción física y alejando la amenaza de la guerra civil. El desarrollo de las comunicaciones, el diseño centralizado de la red de transporte y el aumento de la presencia de la policía en todo el país, contribuyeron a iniciar el proceso de uniformización territorial que será un paso fundamental para la extensión progresiva del control político sobre la vida social.

El proyecto de reorganización territorial colocó la moderna asociación política en posición privilegiada para gestionar una homogeneización jurídica, que con el respaldo de la extensión espacial de la unidad administrativa, profundizó el proceso de concentración del poder. Desde el aparato central del Estado se proyecta la integración legal del territorio, unificando derechos para homogeneizar los privilegios locales en una estructura política centralizada, que paulatinamente va adquiriendo la supremacía. Inconcebible en medio de los conflictos civiles de la primera época, la dinámica del mecanismo de centralización administrativa contribuye a cincelar el modelo político sobre el que se apoyará el diseño de modernización capitalista, que será conducido por los nuevos sectores dinamizadores de la vida económica.

La moderna historiografía ha puesto el acento en la relevancia que importó el desarrollo del concepto de propiedad durante el periodo militarista. Aunque la implementación del dispositivo de regulación jurídica se pone en marcha como constatación de un proceso que ya había comenzado a instrumentarse en la práctica, la reglamentación será vital para su afirmación.³⁷ El modelo económico de las clases dirigentes no habría sido viable sin un sujeto político unificado que asumiera la postergada tarea de la implantación del orden y estipulara las condiciones del cambio.

Con la consolidación jurídica de una estructura de la propiedad de la tierra que perpetúa el latifundio y afirma la hegemonía económica del grupo terrateniente, el modelo de desarrollo impulsado por la Asociación Rural alcanza uno de sus principales objetivos, a la vez que augura la paralización del proceso de transformación productiva que motivara el tono "progresista" de su prédica inicial.³⁸ En el marco de un proceso exitoso de renovación tecnológica y

³⁷ El Estado moderno se define en estrecha relación con la noción de propiedad privada, ya que el modo de producción capitalista que con él se inaugura, precisa de un aparato regulador que, sin intervenir en el ámbito privado, sea capaz de garantizar el desenvolvimiento de unas relaciones nuevas, protegiendo la dinámica económica de intromisiones y violencias políticas o sociales. El nuevo modelo de asociación política nace de un interés de clase, una clase social que lucha por el predominio, conquistando su lugar en el terreno económico, en vertiginoso proceso de cambio. Los grupos políticos y económicos dirigentes, heterogéneos en sus ocupaciones y orígenes, están económicamente ligados y pronto emprenderán un camino que los vinculará social y políticamente, formando una mentalidad que acentuará una relación de carácter cultural e ideológico. "El Estado fue, así visto, el gran aparato que pretendió construir la burguesía para hacer posible una organización y una vida social adecuadas a su manera de entender la propiedad". [José A. Maravall. Op. cit. p. 348] Nacida en el terreno económico, la propiedad privada —como límite del poder público— adquiere un valor político incuestionable al alumbrar la representación social individualista y burguesa del Estado moderno. Cfr. el capítulo titulado "La función del derecho privado y la propiedad como límite del poder del Estado", en José A. Maravall. Op. cit. p. 346-352. En el caso uruguayo, el papel que habían desempeñado las burguesías en Europa fue asumido por los grupos mercantiles asociados al comercio portuario de Montevideo. Cfr. supra N. 24.

³⁸ José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967), Op. cit. Cfr. especialmente, Sección IV: "Las bases de la modernización", p. 313-593 y Sección V: "Los primeros resultados de la modernización (1876-1885)", p. 595-650.

diversificación productiva, se ajusta un engranaje de concentración de la riqueza que encierra los mecanismos de un sistema de exclusión social.³⁹

Pero la transformación de las estructuras productivas, la centralización administrativa y el monopolio coactivo del Estado no agotan la experiencia de la modernización capitalista. La escuela pública, de fundamentación igualitaria y laicista, y la universidad, incorporada ya en el debate cientificista de la época,⁴⁰ implementarán institucionalmente los dispositivos del disciplinamiento social demandados desde el paradigma civilizatorio.

Cuestionando la fundamentación religiosa de la moralidad que sustentara el orden de la sociedad tradicional, la intelectualidad montevideana inició un profundo debate ideológico que, si aprovechó las brechas del autoritarismo, no se mantuvo al margen de su proyecto político, contribuyendo a fundamentar el proceso de secularización institucional que, sin resistencias importantes, se iniciaba con la modernización de finales de siglo. Como anotan Caetano y Rilla,⁴¹ la primitiva sociedad oriental no había sido estructurada en torno a la religión católica, tardíamente implantada en una colonización largamente postergada. La debilidad de la institucionalización religiosa (en medio de una población rural

³⁹ El carácter excluyente del concepto moderno de propiedad que se desarrolla recién a partir del gobierno de Latorre (1876-1880) discute la práctica del uso compartido de la tierra y el ganado y se opone al mito de la comunidad de bienes en el estadio primitivo de la sociedad oriental. El uso común del ganado cimarrón (libre) –reconceptualizado como abigeato– y las prácticas frecuentes del contrabando que habían sustentado estrategias de vida seminómades en el Uruguay de principios de siglo, fundamentan –desde el proyecto civilizador– la necesidad de implementar formas modernas de represión policial de la delincuencia rural. La sedentarización del gaucho y la transformación de sus primitivas formas asociativas incorpora el peón rural en la estancia-empresa cercada por el alambrado, pero también forma los miserables pueblos de la campaña y provoca un éxodo rural que la ciudad no logrará incorporar a su precaria estructura productiva.

⁴⁰ Cfr. Arturo Ardao, "El varelianoismo universitario del 80", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Universidad de La República, Montevideo, 1968. p. 165-174.

⁴¹ Gerardo Caetano y José Rilla (1994). Op. cit. p. 82.

dispersa, inestable y renuente a la disciplina, unida a la conformación aluvial de la sociedad urbana, rápidamente alejada de la influencia del modelo hispánico, simplificaron la tarea secularizadora del nuevo orden, que contó con el marco institucional provisto desde el Estado. El anticlericalismo de las elites montevidéanas comienza a manifestarse en el racionalismo espiritualista de los jóvenes principistas, para transformarse con la aparición del positivismo – fundamentalmente spenceriano – y el naturalismo evolucionista, que se exaltó desde las ciencias naturales en un dogma científicista que comienza a ser cuestionado por el idealismo en la última década del siglo diecinueve.⁴² Los intelectuales católicos rivalizaron con los jóvenes liberales en polémicas públicas, pero estas discusiones filosóficas, que generaron un espacio intelectual movilizador en la sociedad montevidéana, probablemente permanecieron restringidas en un debate de elite. A pesar de las evidentes limitaciones de la polémica intelectual en una sociedad que recién comenzaba un proceso de alfabetización universal, la laicización institucional promovida desde la organización estatal, señala el inicio de un proceso que marcará profundamente la experiencia social de la *uruguayidad*.⁴³

⁴² Cfr. Arturo Ardao, "Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. y del mismo autor, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Universidad de la República y Centro Editor de América Latina, 2ª ed., Montevideo, 1968.

⁴³ Si las urgencias de los acontecimientos que precipitaron la creación del país independiente hicieron posible un Uruguay sin uruguayos, las debilidades del nuevo Estado –dedicado a afirmarse como entidad soberana en la región y a estructurar la fragmentación de la herencia social de la colonia– no dejaron espacio para la elaborar la imagen nacional de su identidad. Fue sólo a partir del ensayo exitoso de la modernización que los intelectuales comenzaron la tarea de la construcción nacional en la narración de los orígenes. Este primer relato social se estructuró en torno a la idea de nacionalidad como *orientalidad*. Una identidad tejida desde la búsqueda de la tradición en sus representantes originales: el indómito indio charrúa y el gaucho, héroe anónimo de las luchas independentistas. Esta construcción simbólica, eficiente articulador referencial, será reformulada a comienzos del siglo veinte, cuando se muestren los signos de la segunda transformación social. Mucho más inclusiva y democratizadora que la primera, la modernización política asume la tarea de la redistribución social del excedente económico y construye un modelo simbólico ligado a la capacidad integradora de un país de inmigrantes. La *uruguayidad* nace cosmopolita y universalista, desde el eurocentrismo de molde francés, y se afirma en la excepcionalidad de sus signos modernos

La última década del siglo mostró las debilidades de un modelo de desarrollo periférico, diseñado por las necesidades de la división internacional del trabajo. Pero, si la dependencia dentro del sistema económico internacional se ponderaba inevitable, la monoproducción ganadera podía ser revertida con la intervención del Estado. Las limitaciones del primer ensayo, señalaron el rumbo de la segunda experiencia modernizadora, en una síntesis redistributiva de tono reformista que inaugurará el primer modelo de Estado social en el contexto latinoamericano. Las repercusiones de las crisis capitalistas de una economía mundial cada vez más interdependiente,⁴⁴ trazan las líneas de cierre de ambos proyectos: la primera, gestada en Londres (1889-1890), clausura el ensayo agroexportador, administrado por la imposición autoritaria del orden social y la segunda, generada desde la órbita de la nueva hegemonía estadounidense, (1929), cancela la ilusión autonómica del Uruguay democrático, urbano y redistribuidor del modelo battlista.⁴⁵

frente al primitivismo social, político, económico y cultural de la región. Una población urbana, alfabeta, de origen inmigrante en una sociedad democrática, pluralista, secularizada e igualitaria, articulada desde un Estado laico, garante de las libertades públicas y de la asistencia social, explican el mito de la Suiza de América elaborado durante la segunda fundación nacional del Estado en el primer tercio del siglo veinte.

⁴⁴ Para una descripción del proceso económico cfr. Roque Faraone. Op. cit. p. 51-63.

⁴⁵ Aunque la historiografía uruguaya discute el protagonismo del battlismo —una fracción política renovadora surgida en el seno del Partido Colorado, desde hacía cuatro décadas en el ejercicio del poder— en la reforma social, política, económica y cultural, que transformó al país en las tres primeras décadas del siglo veinte, la idea del "reformismo battlista" continúa siendo una referencia aceptada para identificar el surgimiento del Estado social en Uruguay. Se sigue, una vez más, la exposición analítica del trabajo de historia contemporánea de Gerardo Caetano y José Rilla, con la única intención de presentar "en titulares" el contenido de un periodo de la historia uruguaya que, aunque no forma parte de este trabajo, es necesaria referencia de la perspectiva de larga duración en que se pretende ubicar el "relato inacabado" de la construcción nacional en Uruguay.

En el plano económico, el battlismo inició una política de *estatización y nacionalización* (integrando actividades industriales, financieras, comerciales y servicios públicos definidos como estratégicos, a la órbita del Estado), y se asumió una política *proteccionista* para promover la industrialización y la importación de bienes de capital.

Diseñada sobre el modelo de la granja europea, la reforma rural, buscaba industrializar el producto rural en la misma unidad de trabajo —explican Caetano y Rilla—, con el objetivo de detener la

Con la refundación moderna del Estado y el desempeño exitoso de su función de garante del orden social, el período militar llegaba a su fin. Tras el breve periodo de transición, en el que se evitaron los enfrentamientos con el fin de presentar un bloque único frente al poder militar aún presente, los partidos políticos recuperaban el protagonismo en el escenario político, confiando a la fortaleza del ejecutivo, la recuperación civil del poder.

Empeñados en institucionalizar la expresión popular de su divisa,⁴⁶ los partidos políticos inician un proceso de reconversión que asegurará su permanencia y su ineluctable presencia intermediadora entre las demandas sociales y una organización estatal cada vez más consistente. Los sectores patricios del Partido Colorado, que desde su desconfianza a los grupos sociales emergentes –clases medias, proletariado e inmigrantes– habían monopolizado el poder, serán cuestionados por el reformismo battlista⁴⁷ de signo moderno. El fraccionamiento

expulsión de población rural hacia las ciudades, estimulando la agricultura y la forestación por medio del crédito rural, incentivando la innovación tecnológica y el transporte competitivo del ferrocarril, y promoviendo la inmigración. La política rural cuestionaba "la estructura de la propiedad de la tierra, que combinaba el latifundio ganadero y el minifundio agrícola", desestimulando las inversiones productivas debido a la alta rentabilidad económica de la explotación extensiva. Sin embargo, la política impositiva correctora de las desigualdades planteada por el battlismo, resultó inaplicable.

En el plano social, promovió la mejora de las condiciones laborales del asalariado mediante la aprobación parlamentaria de la jornada de ocho horas, disposiciones sobre el descanso semanal obligatorio, prohibición del trabajo de menores, limitación del trabajo de la mujer, y organización de un régimen de indemnizaciones y de pensiones a la vejez. Se implementaron políticas públicas de extensión de los servicios sociales tales como sanidad, vivienda social, saneamiento, vialidad, en una apuesta por la integración social y política derivada de una ampliación de la oferta pública en educación "El desarrollo de la enseñanza media en el interior del país y la fundación de nuevas Facultades universitarias ligadas al aparato productivo, muestran un battlismo confiado en las posibilidades de la educación para la forja de la utopía del «país modelo»". Gerardo Caetano y José Rilla (1994), Op. cit. p. 116. Sobre las dimensiones éticas y culturales del battlismo, cfr. N. 22 del Capítulo 12.

⁴⁶ Perfilados desde las luchas por la independencia, en las disputas personales suscitadas por los liderazgos carismáticos en el medio rural, *blancos* y *colorados* se habían dividido políticamente en la Batalla de Carpintería en el año 1836.

⁴⁷ Sintetizar el reformismo battlista en las primeras décadas del siglo veinte –indudablemente el período más emblemático de la historia uruguaya– demandaría por lo menos un anexo explicativo. Sin embargo, no es el debate historiográfico sobre el protagonismo battlista en la creación del

interno del partido –que es producto de este cuestionamiento en la facción colorada, pero data de la dualidad urbano-rural de su primera conformación–, permite la integración de la pluralidad por medio de procesos de identificación tradicional, garantizando así, su propia subsistencia en el sistema político. El cuestionamiento de la oligarquía partidaria del sector ilustrado, ya no se procesará desde masas rurales agrupadas en torno a un caudillo carismático,⁴⁸ sino desde una nueva fracción urbana y popular, sintetizada en la figura de un patricio liberal y reformista: José Batlle y Ordóñez.⁴⁹ Los inmigrantes y los criollos urbanos, que

welfare state uruguayo lo que en este repaso de la historia política se propone. Se trata simplemente de recorrer el proceso de modernización de los dos partidos políticos tradicionales –aquellas divisas que distinguieron a blancos y colorados en los primeros años de la república y que, recién ahora, podían ser identificadas como agrupaciones políticas de signo moderno– que se inicia con el liderazgo político de José Batlle y Ordóñez dentro del Partido Colorado. Evaluando el significado histórico del proceso de modernización de los partidos, comentan Caetano y Rilla: "Lo relevante en una mirada de larga duración es que las novedades reformistas no requirieron de nuevos marcos partidarios para dar curso a su influencia y para ambientar la convicción de que el Uruguay asistía a una crisis de tipo nacional, que clamaba por proyectos también nacionales. Todo el empeño –y las resistencias que despertó– se procesó dentro de los partidos existentes y dio origen a tendencias que el tiempo no tardaría en consolidar". Gerardo Caetano y José Rilla (1994), Op. cit. p. 107.

⁴⁸ "Durante el período formativo del sistema de partidos se produce el surgimiento en el país de los primeros liderazgos políticos de carácter moderno. A diferencia de lo ocurrido en otros países latinoamericanos, durante esta primera etapa de la modernización política y de la configuración originaria del sistema partidario moderno, en el Uruguay no se produjo la irrupción de liderazgos fuertemente mayoritarios y con características por lo general disímiles y aún contrapuestas a la tradición política del siglo XIX. En efecto, no se dio aquí un liderazgo totalizador y absorbente, sino que por el contrario se procesó una disputa incluso dialéctica de liderazgos: la figura de Batlle y Ordóñez debió enfrentarse a nivel nacional con la jefatura nacionalista de Luis Alberto de Herrera, y aún dentro del Partido Colorado debió consentir la división de adhesiones con otros líderes como Manini Ríos o Viera". Gerardo Caetano y José Rilla. "De la modernización a la república conservadora", en *Las brechas de la historia*. Op. cit. p. 95.

⁴⁹ Sin dudas, la figura política más estudiada –y admirada– del siglo veinte uruguayo, cuya valoración histórica resulta imposible en este contexto. No obstante, gracias al esfuerzo de recopilación de Caetano y Rilla, es posible recuperar un perfil dibujado por el historiador José Pedro Barrán. "«Obrerista», «socialista» y «comunista» al entender de las clases conservadoras nativas y el capital británico; admirador de las grandes revoluciones, la francesa de 1789 y la rusa de 1917; furibundo anticlerical por considerar que la religión católica servía para «nublar la conciencia del pueblo»; irrespetuoso de las grandes convenciones sociales al grado de vivir junto a su compañera antes de concurrir al Registro Civil en 1894; defensor del «matrimonio libre», el divorcio por la sola voluntad de cualquiera de los cónyuges y «la liberación de la mujer»; sí, todo ello fue Batlle.

Y fue también: colorado recalcitrante y caudillo de uno de los bandos tradicionales que ametralló al otro y a sus «masas campesinas» en 1904, según se lo reprochaba *La Democracia* en 1915; admirador de la intervención norteamericana en México de 1914 gobernado por el dictador Huerta; partidario del voto secreto antes de su derrota del 30 de julio de 1916 y contrario al voto secreto

comenzaban a formar parte de nuevas clases medias y a generar el embrión proletario, recibieron la primera convocatoria política —desde una organización con vocación de masas— y respondieron, socializados en una estructura partidaria que incorporaba los clubes seccionales y dirigía la formación de la opinión pública mediante la novedosa prensa diaria.⁵⁰

Dentro de la agrupación formada a partir de la divisa blanca, con un camino que se construía desde la oposición, la fracción letrada delimitó un Partido Nacional, que experimentó fracturas y reacomodamientos similares a los de su rival. Manejando la difícil tensión entre tradición y modernidad, caudillos y patricios fueron reagrupando adhesiones y canalizando las demandas sociales de los sectores marginados del proceso de modernización. Desde sus filas surgieron las últimas rebeliones armadas —concebidas así desde la autoridad central colorada, que ya se legitimaba indiscutiblemente en el poder público— que, reclamando participación política en un contexto de exclusión (1897-1904), terminaron siendo

luego de ella, porque se prestaba a la «corrupción política» y facilitaba «la traición», al decir de 46 de sus legisladores; intolerante, al grado de negarle honores y el Panteón Nacional a Julio Herrera y Obes y José Pedro Ramírez, sus enemigos políticos, pero tolerante con el riverismo, su enemigo social dentro del Partido Colorado, al grado de ofrecerle la Presidencia de la República a Juan Campesigui con tal de evitar el triunfo del «oribismo» blanco.

Y, por fin, para terminar con este recuerdo de ambivalencias, culpable o causante, como se prefiera, de la modernización de los partidos tradicionales al haber incorporado la temática económica y social a la vida política, así como culpable o causante, él, los partidos y la sociedad que los escuchó, de ese rasgo de larga duración del siglo XX uruguayo que es la creencia en la democracia política como único medio legítimo para dirimir la contienda entre los proyectos de país que se disputan siempre el futuro". José Pedro Barrán, *Brecha*, Montevideo, 30 de mayo de 1986. p. 9. Tomado de Gerardo Cactano y José Rilla (1994) Op. cit. p. 108. N. 29. Subrayados nuestros.

⁵⁰ La fundación del diario *El Día*, en 1886, transformó el sistema elitista de las suscripciones por la venta callejera, ampliando el tiraje y bajando el precio del ejemplar. "[...] era la primera vez que un órgano de prensa practicaba el debate de ideas como parte de una actividad partidaria dirigida a formar *opinión pública* en un universo (más) amplio de lectores. El sector gremial del mundo laboral, constituido por inmigrantes españoles e italianos, se incorporó como asiduo lector del diario de Baile [...] las crónicas tenían algo de editorial y el editorial definía al partido o a una parte de él. De tal forma, *El Día* también afirmó en el país un género, la prensa político-partidaria, un fenómeno de larga duración en el siglo XX uruguayo". Gerardo Cactano y José Rilla (1994), Op. cit. N. 25, p. 86.

expresión de la impotencia popular en "guerras civiles luddistas"⁵¹ contra los signos del Uruguay moderno.

Las fracciones políticas del siglo diecinueve encuadran las adhesiones políticas que servirán de referencia y legitimación tradicional para la creación del moderno sistema de partidos a comienzos del siglo veinte. Los partidos de ideas que surgieron a lo largo del siglo diecinueve levantaron la bandera de los principios frente a la corrosiva dinámica circular de la que no podían desligarse los dos colores históricos, atizando su pasión en el enfrentamiento, y buscaron un referente de unidad donde sintetizar la unión de las ideas liberales que sustentaban la experiencia política de todos los sectores. El sueño integrador (fusionista, principista o constitucionalista) fracasaría, y su sola existencia minoritaria contribuiría al fortalecimiento y legitimación de la base bipartidista sobre la que se reordenarán los actores políticos modernos del novecientos.

La atípica experiencia uruguaya dentro del contexto latinoamericano se elabora desde la síntesis de especificidades conformadas durante el siglo diecinueve, que Gerardo Caetano y José Rilla,⁵² registran como "legados" de la experiencia histórica del Uruguay del ochocientos.

1. La dificultad de mantener alianzas corporativas a largo plazo, debido a la flexibilidad funcional de los actores y su capacidad de adaptación a las transformaciones sociales, políticas y económicas, signaron la fragilidad de los acuerdos sectoriales sustentadores de la estructura oligárquica.

⁵¹ La expresión de José Pedro Barrán es usada en "El disciplinamiento (1680-1920)", tomo 2 de la *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Op. cit. p. 16.

⁵² Gerardo Caetano y José Rilla (1994), Op. cit. p. 91-92.

2. Su situación estratégica desde el punto de vista geográfico, frontera interimperial que determinara su nacimiento político, siguió siendo relevante a la hora de fijar las condiciones de su inserción capitalista en el mercado mundial. Ayudado por la relativa diversificación productiva dentro de su primitiva economía ganadera, su condición fronteriza permitió cierto margen para la negociación, que dificultó el anquilosamiento de las hegemonías mundiales relativizando –en términos comparativos– la dependencia económica.

3. La omnipresencia del Estado como agente estructurador de la convivencia social vino a llenar el vacío que en otras sociedades latinoamericanas ocuparían las oligarquías nacionales dependientes del movimiento envolvente y centralizado del capitalismo internacional. La reformulación moderna del aparato estatal posibilitaría la centralización administrativa y la imposición de su poder coactivo, pero también lo iniciaría en el entrenamiento de tareas de mediación social e intervención económica. La creciente consistencia que adquiere el Estado moderno a finales de siglo, define su carácter articulador en un espacio central de la sociedad del ochocientos.

4. Garantía y referencia ineludible de la vida pública, el Estado gestionó las demandas sociales, tamizadas desde una temprana intermediación protopartidaria configurada desde los liderazgos nacidos en la etapa preindependentista. Recogiendo la convocatoria de las masas rurales en torno a un carisma tradicional, los cintillos históricos dividieron al sector letrado de la ciudad-puerto, formado en el liberalismo político de raíz ilustrada que había fundamentado la impugnación de la implantación colonial de la monarquía hispánica. La confrontación política protagonizada por blancos y colorados desde los comienzos de la vida

independiente, gestada en el mismo fondo liberal, no reproducirá la dinámica partidaria típica del espacio público latinoamericano, que divide a liberales y conservadores.³¹

Pensada desde el imaginario social de la *orientalidad*, la convivencia "uruguaya" a lo largo del siglo diecinueve, define las singularidades de un proceso que será asumido como fuente referencial en la construcción del Uruguay moderno, en las tres primeras décadas del novecientos.

³¹ La definición y consolidación de los partidos políticos, parece ser el eje de la historia política del Estado uruguayo, y es que, como explica Gerardo Caetano, "A diferencia de lo que acontece en la mayoría de los países latinoamericanos, en el Uruguay esta dimensión política de la identidad nacional se asocia fuertemente al funcionamiento del sistema de partidos y expresa una fuerte indole democrático-integrativa. Casi podríamos hablar de la nación como fruto de un pacto republicano inacabado y renovable en forma permanente". Gerardo Caetano. "Notas para una revisión histórica sobre la "cuestión nacional" en el Uruguay", en *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*. H. Achugar (ed.), Trilce, Montevideo, 1991. p. 29.

Capítulo 7:

La construcción moderna de la tradición uruguaya

1. Insuficiencia fundacional y problematización de la identidad nacional

Recortado sobre el molde de un liberalismo político extremadamente formalizado, el naciente Estado Oriental del Uruguay fue incapaz –en parte, debido a la perentoriedad de las circunstancias en que fue concebido– de generar un espacio social de pertenencia inclusiva de carácter nacional. En busca de modelos de convivencia política, asumirá la herencia que informa su matriz constituyente, emprendiendo –tardíamente– la tarea de la delimitación territorial, uniformización jurídica y homogeneización social, en el horizonte moderno de la ciudadanía política. En recipiente tan formal, las referencias unificadoras no podrían partir, sino desde el marco de la definición de unas vinculaciones nacidas del compromiso de un acto pactado no predeterminado por la perennidad de otras fuentes religantes. Sin embargo, el problema de la articulación simbólica de la convivencia política, no será considerado hasta fines del siglo diecinueve, cuando comience el proceso económico de modernización social y política.

En busca de un andamio de certidumbre, la metáfora nacional enlaza una lectura argumentativa del pasado con una imagen de unidad, que proyecta un sentido comunitario del *nosotros* en un texto que recorta un espacio de inclusión sobre una referencia, más amplia, que se define por exclusión. Trabajando sobre la particularidad de los condicionamientos geográficos, el relato dialoga con la

historia como fuente y el futuro como posibilidad, en la tensión que provoca la necesidad de integración.

En primer lugar, se entabla una relación referencial con el pasado, se busca la construcción de un encuadre de significado, como forma de contextualizar la comunidad de convivencia. Pero el Uruguay tiene una relación compleja con su pasado, incapaz de proporcionar la densidad histórica o la congruencia necesaria para argumentar incuestionablemente la vida en común. La mirada incansable –"obsesiva", dirá Caetano¹– al pasado, intenta componer y recomponer los datos del encuentro, rebatir los proyectos disidentes y armar el rompecabezas de la coherencia narrativa y el consenso interpretativo. Sobre el relato de los orígenes, abrevia la fuente de la memoria colectiva que sustenta el proyecto político de la sociedad nacional. La historia condiciona la capacidad de recepción y de integración de los extraños en una asociación más o menos abierta a la novedad. Desde el pasado se asimila el presente y se buscan las claves para enmarcar el futuro común.

La frontera condiciona la imagen social de la identidad en segundo término. Configuradora del espacio social, la frontera interimperial es clave en la definición del debate político durante los primeros años de vida independiente. La función frontera del territorio oriental resulta vital para entender el proceso histórico que culmina con la formación del Estado independiente. Límite jurídico entre los imperios coloniales, es más un espacio de encuentro incontrolado, al margen de ambos registros legales, que una separación territorial. La crisis de las monarquías

¹ Ibidem. p. 25.

ibéricas, profundiza la dimensión relacional y conflictiva de este lugar de reunión y de separación. Este condicionamiento fronterizo también está presente a la hora de la creación del Estado. "Algodón entre dos cristales", el Estado Oriental venía a favorecer los intereses comerciales de una nueva fuerza imperial que comenzará a terciar en los conflictos políticos de la región.

El tercer núcleo de definición identitaria, la dimensión de futuro, está relacionada fuertemente con el pasado. Los proyectos políticos que vincularon el territorio con ambos vecinos se fortalecen en el nexo cultural e histórico que ofrece el nacimiento común, en el caso de la Confederación Argentina, y no se desligan de los intereses que llegaron a encontrar cercanías en los vecinos patricios del Montevideo cisplatino. La viabilidad de la separación política del territorio será cuestionada a lo largo del siglo diecinueve, formando un cuadro de disidencias frente a las posiciones de reafirmación nacionalista que florecen en el último cuarto de siglo.

La inexistencia de base autóctona de población en el territorio oriental, unido a la situación de vacío poblacional que se constata a comienzos de la vida independiente, demandan un proyecto integrador en la definición del *nosotros*. No obstante, y a pesar de la radical insuficiencia de este punto de partida, los sectores que habían logrado alcanzar nuevos sitios de privilegio resistirán vinculaciones demasiado heterogéneas. Sólo cuando logre coagular una propuesta de convivencia suficientemente inclusiva será posible generar mecanismos cohesivos de legitimación nacional.

En la particular combinación "uruguaya" de estas cuatro dimensiones —pasado y futuro, frontera e integración—, que se sugieren como claves

interpretativas del relato nacional, se fundamenta la eficacia histórica de la experiencia simbólica.² Constantemente reformulado desde "presentes" cambiantes, el imaginario construye su vigencia temporal con ilusión de eternidad. Esta pluralidad de versiones discursivas de la nacionalidad fundamentan la construcción típico ideal de la identidad nacional uruguaya, como relato inconcluso y permanentemente reconstituido desde proyectos políticos continuamente reformulados en la historia vital de la comunidad.

1.1. El problema del origen o la vivencia del origen como problema

Compartiendo la fragilidad de las nuevas formaciones políticas nacidas de la fragmentación del mundo hispanoamericano y precipitado a la vida independiente por el encadenamiento apremiante de los sucesos, el nuevo Estado uruguayo no fue capaz de enunciar los vínculos para construir una propuesta de vocación comunitaria. Imposibilitado de recoger la herencia de un pasado, demasiado cercano y conflictivo como para presentar referencias integradoras, durante los primeros cincuenta años de existencia el país apenas consiguió consolidar un proyecto administrativo de viabilidad política.

² Gerardo Caetano analiza la formación nacional en Uruguay en relación a cuatro núcleos temáticos, que define de la siguiente forma: "a) la nación y el pasado; b) la nación y la política; c) la nación y la frontera del "afuera"; y d) por último, la nación y el desafío de la viabilidad". Ibidem. p. 21. Estas "pistas de reflexión", le conducen a plantear como hipótesis que: "[la identidad nacional] se ha procesado históricamente en el Uruguay como fruto de una articulación muy particular entre el «afuera» y el «adentro», proyectada en un horizonte prospectivo de viabilidad posible. En síntesis, la conciencia nacional pudo adquirir una implantación visible en el país cuando se hizo posible una simbiosis más o menos exitosa entre esas tres dimensiones de apertura, integración y prospecto, ingresando por contrapartida en crisis radical cuando esa dialéctica refinada, frágil pero no del todo eficaz, resultó obstruida o dislocada". Ibidem. p. 22.

De todas formas, durante los primeros años de la independencia, la preocupación de los nuevos países habría sido la de organizar su existencia como Estado soberano y no la de fundamentar ideológicamente la nueva relación política de convivencia. Pensado en los términos prestigiosos del contractualismo, la formulación política de la independencia no admitiría aún, el planteo de la nacionalidad como problema.³ La administración de la pluralidad de las identidades políticas que siguieron actuando durante los primeros años de vida independiente,⁴ y la formación de una estructura común de significado, se enfrentó a la referencia única del formalismo contractualista. La insuficiencia radical que presenta el discurso del contrato en términos políticos es una percepción intelectual rousseauiana, que se reelabora en términos etnoculturales por el romanticismo nacionalista como "reacción patriótica" en los países derrotados por las guerras napoleónicas. La idea del acuerdo normativo vinculante, como soporte argumentativo de la vida social, resulta demasiado abstracta para motivar formas de adhesión políticas que trasciendan la transitoriedad implicada en la posibilidad de crítica de los actos racionales. Cuando los intelectuales uruguayos maduren el cuestionamiento romántico a la nación-contrato, advertirán una carencia explicativa en la expresión político ideológica del *nosotros*.

³ José Carlos Chiaramonte. "Modificaciones del Pacto Imperial", en *De los imperios a las naciones Iberoamérica*. A. Annino, L. Castro Leiva y F-X. Guerra (dirs.), IberCaja, Zaragoza, 1994, p. 108-109.

⁴ José Chiaramonte analiza la coexistencia de tres formas de identidad política en el momento inmediato posterior a la declaración de la independencia argentina, en 1819: *hispanoamericana*, derivada de la figura colonial del español americano; *provincial*, relacionada con el sentimiento de arraigo al lugar de nacimiento y *rioplatense*, definida ambiguamente en torno a la cuenca de un río de límites imprecisos. Cfr. "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", en *Boletín del Instituto de historia Argentina y Americana* "Dr. E. Ravignani", tercera serie, n° 1, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1989, p. 71-92.

A pesar del déficit simbólico en la arquitectura de sustentación del nuevo país, la estructura institucional proporcionará el continente mínimo indispensable para gestionar la vida pública. Enfrentado a los signos de su precariedad, el Estado surgiría como único referente posible de unidad, en medio de un universo social más débil y desestructurado que su propio soporte administrativo. Asumiendo funciones públicas de arbitraje y mediación entre actores económicos, sociales y políticos, participará también en los mecanismos de construcción de identidades sociales, aunque no conseguirá concretar un proyecto político hasta que no se consolide como organización moderna a fines del siglo diecinueve.⁴ Desde el equilibrio de su relativa debilidad, se fortalecerá un espacio público de vinculación social que irá madurando como ámbito predominante de la vida comunitaria. En este escenario, las mediaciones políticas serán claves en la orientación de la convocatoria y en la definición de la identidad uruguaya.

Los mecanismos políticos de adhesión se estructuraron prontamente en torno a dos congregaciones rivales que, insertas en un entramado social de disgregación y ligadas a los vaivenes de sus alianzas regionales, no lograron, en medio de su difícil coexistencia, un acuerdo de mínimos para viabilizar una alternativa política de convivencia. Originadas en un conflicto personal y anecdótico, las fracciones políticas quedaron atrapadas en la dinámica de los conflictos civiles de la región, durante las primeras cinco décadas de vida independiente, comprometiendo la estabilidad de la nueva organización estatal. Sólo la modernización de las formas económicas y políticas hará posible pensar la

⁴ Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), *Op. cit.* p. 48-49.

nación desde los partidos, aunque ninguna de las dos tradiciones políticas delineadas durante las luchas civiles logre consolidar una referencia común, que pueda ser asumida como *nacional* por el Estado.⁶

Pero, si las condiciones políticas y las representaciones ideológicas predominantes en el momento del estreno de la vida del país independiente condicionaron su incapacidad para armar un relato unificado y coherente como fundamento del *nosotros*, el problema vital de la primera formación estatal no se agota en la enumeración de sus dificultades inaugurales. Es preciso deslindar dos problemas que, en la experiencia originaria de la fundación estatal, se encuentran armoniosa y peligrosamente entremezclados. Necesario es detallar los signos de la fragilidad del Estado pre-nacional, pero, sobre todo, resulta imprescindible destacar la incompetencia congénita en la gestación de una imagen nacional, recuperando un pasado conveniente y convincente para fundamentar la "naturalidad" de su existencia política y proyectar su espacio de viabilidad en el futuro. La fundamentación contractualista de la nación había sido un marco adecuado y suficientemente acreditado para proporcionar un programa novedoso y revolucionario, pero era, asimismo, constitucional y radicalmente insatisfactoria para aportar un vínculo afectivo de cohesión social. Prudentemente formalizada de acuerdo al instrumental de la época –aunque esto también podría ser objeto de discusión–, la unidad jurídico administrativa estaba legitimada. Pero, en la experiencia colectiva faltaba una imagen unificadora que asumiera el pasado y lo

⁶ Cfr. Gerardo Cactano y José Rilla. (1996), Op. cit. p. 77-78.

recuperara, en una versión convincente e integradora, procesando olvidos y proyectando la percepción del *nosotros* como comunidad de vida.

Esta dificultad primera puede haber resultado fundamental en la definición de una identidad nacional abierta, explicada en términos conflictivos, reformulada en función de las demandas de sucesivos presentes y sometida a la crítica —en el caso uruguayo, siempre demoledora— de la discusión pública. Así, los inconvenientes iniciales para generar un discurso coherente, cerrado y mitificador, que sirviera de soporte a la nueva estructura de dominación política, contribuyeron, por una parte, al retorno insistente sobre el tema del origen y al debate apasionado sobre la solidez de los marcos de convivencia. Pero, por otro lado, la endeblez innata del relato nacional, sugirió una línea controversial en el esfuerzo por argumentar la vida en común como comunidad de pertenencia.

En este sentido, el "trauma de nacimiento" del Estado oriental, que ha sido llevado como lastre del debate historiográfico desde el siglo diecinueve, puede haber desempeñado una función cuestionadora: siempre demandante de explicación y justificación entre quienes pretendieron levantar un discurso nacionalista monolítico; dato incontrovertible de la artificialidad ahistórica de la existencia solitaria para los refutadores más ácidos del esfuerzo legitimador de la postura tradicional —y casi siempre— oficial, que tampoco escaparon al reduccionismo simplificador de los extremismos verbales. Incómodo para los animosos constructores de los mitos nacionales, y fuente argumental inacabable y siempre rentable para sus cuestionadores, el Estado —sobre todo los condicionamientos especiales de su creación— no pudo escapar al debate,

centralizando –y aún monopolizando– las polémicas identitarias en determinados períodos de fermental controversia histórica.

La problematización del mito de los orígenes –pieza clave de toda construcción nacional– denuncia la primordial deficiencia fundacional que soporta la narración nacional uruguaya. Un déficit que provoca una referencia obstinada al pasado en la búsqueda de los lazos de cohesión y de identidad. Esta porfiada retrospección ha originado ciertos reordenamientos argumentales, que permiten descubrir dos posturas historiográficas en torno al tema de los orígenes del Estado uruguayo. Tras el trazado argumental de tono y dirección reconocible, las presunciones persistentes en el tratamiento historiográfico de ciertos temas, permiten ajustar estilos inferenciales concordantes, que consolidan dos esquemas interpretativos divergentes. Como advierte Real de Azúa,⁷ estas corrientes de la historiografía no constituyen esquemas cerrados y coherentes, ya que pueden reconocerse matices interpretativos divergentes entre los autores. No obstante, las dos orientaciones historiográficas se delimitan en torno a la explicación del tema nacional, centrado en el problema de los orígenes del Estado y su contexto fundacional.

En la consideración del proceso que condujo a la creación del Estado, las diferencias de encuadre producen dos fórmulas expositivas fundamentales. Si una de las posturas historiográficas trata los hechos, actitudes y expresiones políticas de los actores como antecedentes directos y conscientemente dirigidos al objetivo de

⁷ Carlos Real de Azúa. *Los orígenes de la nacionalidad uruguaya*. Arca y Ediciones del Nuevo Mundo, 2ª ed., Montevideo, 1991, p. 53-61 y 161-192.

la independencia política, la actitud contraria recupera las motivaciones integracionistas platenses de los movimientos insurreccionales pre-estatales, explicando el nacimiento del Estado como respuesta a causas ajenas a la tradición local y regional.

La tesis independentista clásica, como la llama Real de Azúa, o *nacionalista*, en la expresión de Caetano, busca el fundamento nacional del Estado en los orígenes de la formación social en territorio oriental.⁸ Prefigurada desde la particularidad de su situación geográfica, la nacionalidad oriental percibe su diferencia en el contexto amplio de la región, y marca su unicidad con gestos políticos en reclamo de su autonomía.⁹ Si bien no todos los autores que se inscriben en esta corriente, interpretan la resistencia charrúa a la colonización española como

⁸ Articulador de esta propuesta interpretativa independentista, el historiador Pivel Devoto prologa una selección de textos históricos nacionalistas sobre el tema del origen de la nación, donde esquematiza el argumento central de esta corriente historiográfica. Juan E. Pivel Devoto. "Prólogo" a *La independencia nacional*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 145, tomo I, Montevideo, 1975. p. VII-XLVIII.

⁹ En el contexto del debate historiográfico con Juan Carlos Gómez sobre los condicionamientos históricos de la independencia nacional, Francisco Bauzá construye la elaboración más acabada de la argumentación independentista, con un simplismo pasional tal vez enardecido por la polémica. "La República del Uruguay es independiente, por el esfuerzo de sus hijos y contra la voluntad de sus dominadores intrusos", afirma Bauzá, para aclarar enseguida: "Conviene sin embargo, dejar constado, que la ley histórica a que obedece nuestro desarrollo nacional es anterior y preexistente a la lucha misma de la independencia; y que por lo tanto, son políticos ciegos y sin ninguna noción práctica de la vitalidad uruguaya, aquéllos que suponen un hecho posible la contingencia de que nuestra autonomía política peligre, por efecto de combinaciones más o menos bien urdidas, o por causa de propagandas periodísticas más o menos bien salpimentadas. Un historiador moderno -César Cantú- ha puesto de relieve el hecho, de cómo las limitaciones más ínfimas, un río, un arroyo, la sinuosidad de un terreno, que muchas veces hacen despreciable una provincia en sus días de infancia, están sin embargo anunciando el nacimiento de una nación poderosa. De la misma manera *la zanja del Uruguay*, como ha dado en llamársele ahora al río que nos da su nombre, *estaba anunciando desde los tiempos prístinos, que ya quedaba preparado el límite de una nación más en el concierto de las naciones*". Francisco Bauzá. "La independencia uruguaya", en *La independencia uruguaya*. Op. cit. p. 7. El alegato independentista fue publicado en *La Nación* de Montevideo entre el 30 de setiembre y el 4 de octubre de 1879. Cfr. Juan Pivel Devoto. "Estudio preliminar", en *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Op. cit. Tomo I, primera parte, p. 234. Se ha respetado la puntuación y la versión ortográfica de la edición de la Colección de Clásicos Uruguayos, los subrayados son nuestros.

la primera expresión del independentismo oriental,¹⁰ el mito de la rebeldía indomable de la tribu, está presente *en el tono* de la argumentación nacionalista.¹¹ Es en tiempos de la colonia, cuando la interpretación independentista adquiere perfil reconocible en sus representantes. Mirado desde esta perspectiva, la implantación tardía del Virreinato del Río de la Plata¹² habría impedido la formación de vínculos políticos de carácter nacional entre ambas orillas del Uruguay, naturalmente diferenciadas y enfrentadas en la disputa de la hegemonía portuaria del comercio transatlántico.¹³ El período que se abre con las rebeliones independentistas termina de moldear una experiencia oriental de nacionalidad, tempranamente perfilada, que encuentra su expresión más acabada en la fórmula del Estado Oriental. Así, se define como independentismo el proyecto autonómico –de proyección federal– del artiguismo, y se ofrecen como pruebas los documentos que dan cuenta de la controversia provincial con el centralismo monopólico de

¹⁰ "Los indígenas, y particularmente los charrúas, tenían la *pasión de la independencia* y el anhelo de conservarla sobre una tierra que sabían pertenecerles por derecho de natalicio. Les era doloroso, desde luego, abandonar al extranjero la patria que tanto amaban, [...]". Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. tomo II, p. 127-128. Subrayados nuestros.

¹¹ Cfr. la mención crítica de Carlos Real de Azúa a la postura de Bauzá. (1991), Op. cit. p. 54 y N. 12 del Capítulo 2. El autor habla de una "simpatía indigenista que marcó a todo el historicismo romántico". p. 64.

¹² De acuerdo con la interpretación independentista de Pivel Devoto: "El Virreinato del Río de la Plata, creado en 1776, no llegó a ser nunca una realidad política y administrativa. Nació tardíamente para unificar territorios cuya existencia social y económica se había desarrollado bajo el impulso de ciudades hegemónicas como Montevideo o Asunción. El Virreinato no pasó de ser una denominación teórica. *Esa es la «patria grande» que nunca existió*, cuya fragilidad pusieron de manifiesto la lucha de puertos, las disputas suscitadas después de las invasiones inglesas y la Junta Montevideana de 1808, que no hizo otra cosa que rubricar esa escisión platense prefigurada desde la fundación de Montevideo". Juan E. Pivel Devoto. (1875), Op. cit. p. XI. La reproducción respeta la ortografía y la puntuación del texto original; los subrayados son nuestros.

¹³ Eslabonando la larga lista de episodios conflictivos entre las dos ciudades del Plata, la historiografía independentista construye "la tesis del «gran» antagonismo" portuario, marco en el que se insertan los acontecimientos políticos que construyen definitivamente la rivalidad Montevideo-Buenos Aires. Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 243-245.

Buenos Aires. Durante el período cisplatino,¹⁴ se leerán los documentos de unidad platense como errores, desaciertos o estrategias diplomáticas,¹⁵ de honda motivación patriótica, y se cuestionará la fundamentación ética de los planteos acreditados de anexión al Brasil. La independencia, planteada durante la época como una de las alternativas políticas, entre los círculos intelectuales montevidéanos, se interpreta como la expresión lúcida de una voluntad unánime, silenciada por las circunstancias coactivas de la dominación brasileña.¹⁶

En el marco de los debates histórico-políticos de la segunda mitad del siglo diecinueve, interesa destacar tres nombres que protagonizaron el papel histórico de los cultores nacionalistas de la historia nacional. Francisco Bauzá (1849-1899), que ha sido calificado como "el primer historiador nacional", ocupará un lugar importante en el análisis de su principal trabajo: *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Carlos María Ramírez (1848-1898), será considerado por la postura nacionalista que sostiene en la polémica con el disidente —y antiartiguista— Francisco Berra. Y, por último, Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), que no será tratado en condición de historiador sino como el "poeta de la

¹⁴ Cfr. el análisis de *Nativa y Grito de Gloria*, las novelas históricas de Eduardo Acevedo Díaz, en el Capítulo 9.

¹⁵ Cfr. Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 88-99, en su particular análisis e inventario de las interpretaciones historiográficas del Acta de Unión del 25 de agosto de 1825. El autor examina pormenorizadamente, la lectura nacionalista de los levantamientos insurreccionales anticisplatinos, descubriendo matices consistentes, estructurados en torno a ejes políticos partidarios. p. 116-129.

¹⁶ Cfr. Martha Campos de Carabelli como representante de la postura nacionalista en "Las corrientes de opinión en los prolegómenos de la independencia", *Cuadernos de Marcha*, 4. Op. cit. p. 65-75. Para profundizar los señalamientos críticos, cfr. Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 81-87, que considera otros trabajos de la autora en su cuestionamiento y enjuicia el tratamiento temático generalizado de esta corriente de interpretación historiográfica. Cfr. también el registro más sistemático de las debilidades de la historiografía independentista clásica, donde el autor subraya especialmente la tendencia a la generalización y uniformización interpretativa de procesos históricos complejos, estados de opinión inasequibles y actitudes políticas heterogéneas y contradictorias. p. 164-192.

patria", nombre que le ha sido asignado históricamente, por la relevancia social que en su tiempo adquirió su *Leyenda Patria*. Con estos tres autores, entre los que cabría incluir a José Pedro Ramírez¹⁷ (1836-1913), se cierra la breve consideración de la historiografía nacionalista del siglo diecinueve, que contextualiza el tratamiento de los textos que serán objeto de análisis en los siguientes capítulos.

La línea crítica disidente, en la denominación de Real de Azúa, *unionista*, en palabras de Caetano, se estructura en torno al cuestionamiento de la existencia pre-estatal de la nación oriental. Poniendo énfasis en la "naturalidad" de las vinculaciones regionales, amparadas jurídicamente en la existencia del Virreinato del Río de la Plata, se cuestiona la versión militante de la historia nacionalista, que pretende descubrir, en signos de especificidad local, los argumentos predestinados del artificio de la nacionalidad oriental. Los primeros planteamientos en esta línea, discuten el mito artiguista de la orientalidad,¹⁸ no porque recuperen la idea de patria grande federal del caudillo —que retomarán nostálgicos los disidentes posteriores—, sino porque la radicalidad de la negación de la leyenda, los conduce a un nuevo dogmatismo: el antiartiguismo.¹⁹ Desde el minoritario espacio de la disidencia

¹⁷ José Pedro Ramírez (1836-1913) hermano de Carlos María, será objeto de tratamiento complementario en relación a los autores que ocupan el centro del análisis, por su defensa de los postulados historiográficos del nacionalismo en la polémica de 1879.

¹⁸ A sus sesenta años, desde la resistencia solitaria a la historiografía nacionalista, Juan Carlos Gómez mantiene su esperanza desmitificadora. "La generación que cuenta diez años, formada en una concepción más vasta de la verdad, [...] va a reírse grandemente dentro de dos lustros, tal vez a sus barbas, de sus ídolos, como Artigas el gaucho enchalecador, erigido en Washington, y de las idolatrias con que Vds. canonizan de *Iglesia Nacional* al *Cristo del Cordón* con su farolito de candileja de sebo y su banderita de pulpería". Juan Carlos Gómez. Carta a Alejandro Magariños, fechada en Buenos Aires, 15 de mayo de 1879, en la recopilación de textos de Juan Carlos Gómez y Francisco Bauzá publicada en *Enciclopedia uruguaya*, 16 con el título: "¿Independencia, anexión, integración?". Arca, Montevideo, oct. 1968. p. 138. Subrayados del autor. Se ha respetado la revisión ortográfica de la edición de 1968.

¹⁹ Desde un discurso doctoral, civilizatorio, Francisco Berra cuestiona la práctica federal del artiguismo. "Artigas dominaba unitaria y absolutamente, cuanto le era posible, á su pueblo y á los

combaten las motivaciones patrióticas de la corriente nacionalista, reclamando para sí el lugar de la neutralidad científica,²⁰ tan ingenua y argumentativa como la versión histórica de sus opositores. Pero, aunque dediquen lugar a la crítica de la interpretación nacionalista de la época colonial y la primera rebelión –y aún al cuestionamiento de algunos planteos indigenistas–, los argumentos impugnadores se agudizan con relación al periodo cisplatino. Centran su atención en el unionismo del movimiento insurreccional de 1825,²¹ focalizando el análisis en el Acta de Unión como prueba de la motivación de integración platense que movía a los *Treinta y Tres Orientales* en su *Cruzada Libertadora*. Destruyendo el mito independentista de 1825 –clave en la interpretación nacional de la independencia oriental–, los autores de la disidencia dan un paso más, al interpretar la creación del Estado como consecuencia no deseada de la acción de los orientales,²² producto de

que le tenían por protector; y cada jefe subordinado dominaba en su distrito tan unitaria y absolutamente como pudiera. [...] Hubiera podido esperarse de caudillos civilizados que su omnipotencia fuese morigerada por ideas científicas y por sentimientos humanitarios; pero los salidos del seno de la barbarie no podían tener otras ideas y sentimientos que los inherentes al grado primitivo de su cultura intelectual y moral; por manera que era inevitable que el uso de su poder fuese, como fué efectivamente, bárbaro". Francisco Berra. *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*. Francisco Ybarra, 4ª ed., Montevideo, 1895. p. 355-356. Se reproduce la ortografía del texto original.

²⁰ En el Prólogo a la cuarta edición del *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*, Francisco Berra exponía su postura epistemológica: "El fin práctico de la historia no es satisfacer la curiosidad, ni aún exaltar el sentimiento patriótico, como muchos creen incurriendo en gravísimo error [...] Por tanto, es condición esencial de la historia: que los hechos y sus efectos sean narrados con entera franqueza y exactitud, sean buenos ó malos, agradables ó desagradables; y que esos hechos y efectos sean juzgados con austeridad imparcialidad, sin detenerse á considerar si los juicios humillarán el sentimiento nacional ó si causarán el orgullo del pueblo. Ningún interés legítimo está reñido con la verdad, ni con la justicia". Ibidem. p. 13. Subrayados nuestros. Cfr. una consideración más amplia del autor en el Capítulo 8.

²¹ Cfr. Anexo al Capítulo 10 sobre la rebelión de 1825.

²² El juicio historiográfico de Francisco Berra resulta, una vez más, elocuente: "Sintetizando los movimientos de opinión que se verificaron en la Provincia desde que fué poblada, aparece el hecho de su independencia resultando de circunstancias las más excepcionales, pues son pocos los ejemplos que contiene la historia de los pueblos que se han emancipado sin que influyera su voluntad en ese hecho de un modo más ó menos eficiente". Francisco Berra. (1895). Op. cit. p. 661-662.

mecanismos ajenos al proceso local²³ y, en particular, de la intervención interesada de Gran Bretaña en el conflicto regional.²⁴

Como los representantes de la tesis nacionalista, tres son los nombres que se vinculan a la disidencia en la segunda mitad del siglo diecinueve. Juan Carlos Gómez, Pedro Bustamante y Ángel Floro Costa, asumen una postura crítica en el debate generado en torno a la inauguración del Monumento a la Independencia Nacional en 1879. Sus posturas básicamente políticas no serán consideradas como historiografía disidente por la crítica historiográfica uruguaya.²⁵ Francisco Berra, cuarto nombre que aparece asociado a la historia crítica en el siglo diecinueve, es considerado por Real de Azúa²⁶ como "el primer representante de la corriente crítica" de la historiografía tradicional. Su principal trabajo, el *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*, será considerado aquí, como "telón de fondo" de una época, referencia constante y siempre perturbadora de los esfuerzos fundacionales de los nacionalistas y, en particular, de Bauzá. Particular interés tiene, en el marco de esta investigación, la querella historiográfica que sostiene con Carlos María Ramírez, donde el polémico manual vuelve a centralizar y dar marco

²³ Y continúa el historiador: "[...] la independencia se produjo sin que tuviera una causa determinante en los precedentes históricos, ni en el sentimiento popular, ni aún en la voluntad accidental de la Provincia. Fué un hecho impuesto á los orientales por la conveniencia de dos naciones, ninguna de las cuales era la Provincia misma. [...] Nunca se justifica la independencia por la independencia misma. [...] Con conciencia de lo que importaría para el porvenir de su patria, ó sin ella, los orientales no la desearon y la desearon alguna vez. La aceptaban ahora como se aceptaba un hecho necesario. ¿Tenían por qué felicitarse de la nueva situación á que fueron reducidos por las Potencias limítrofes?". Ibidem. p. 663-664.

²⁴ Es preciso tener en cuenta que el interés en subrayar la mediación británica en la gestación de la solución arbitral de la independencia uruguaya corresponde a una etapa posterior de la historiografía crítica.

²⁵ Cfr. Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 222. Ardao asocia el nombre de Gregorio Pérez Gomar a la línea disidente en la polémica de 1879. Cfr. Arturo Ardao. "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 194.

²⁶ Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 222-223.

al debate. Su ensayo de defensa de la tesis historiográfica de su trabajo, donde contesta las objeciones interpretativas del representante del nacionalismo historiográfico, será el documento principal que se proponga para el análisis de una corriente apenas esbozada en el planteo histórico del siglo diecinueve.

¿Cuál es la posibilidad de la crítica histórica? ¿Es la historia crítica, una crítica de la historia, o sólo una versión más del pasado a ser cuestionada? En Uruguay, la crítica historiográfica ha seguido el ritmo marcado por el debate de la historiografía generada en el siglo diecinueve. Un debate —el historiográfico— cortado a la medida de un origen polémico en sí mismo, de un Estado controvertido desde su concepción, cuestionado por los protagonistas de la fundación. Historiografía y crítica historiográfica están marcadas por el problema de la violencia original de la fundación estatal y de su incapacidad para generar un relato mitificador con sentido —nacional— unánime. Pero la crítica a la homogeneidad discursiva de la historia nacionalista puede desembocar en una nueva perversión claustrofóbica. La crítica historiográfica está desafiada a cuestionar el espacio cerrado de la explicación en sí mismo, trascendiendo la historiografía, que se limita a la corroboración del discurso histórico con el hecho pasado. Este tipo de verificacionismo positivista puede dar cuenta de la función de la historia —o de ciertos relatos historiográficos— en la construcción nacional, pero es incapaz de encontrar el lugar que ocupan las contradicciones de la conciencia histórica en la formación de la conciencia nacional. En la densa sensación de opresión de lo explicado, en la desazón que provoca la coherencia originada en la ausencia de crítica nace la crítica historiográfica como discurso novedoso. Un discurso engendrado en la angustiosa incomodidad del relato mítico que, desde la dulzura de

su encantamiento, genera la ideologización ortodoxa de su crítica política. Si queda alguna salida a esta nueva coherencia ideologizadora del relato crítico fuera del escepticismo de la posibilidad misma del discurso histórico, no puede hallarse sino en una crítica historiográfica que sea capaz de asumir la fragmentación contradictoria de la conciencia histórica.

En la tensión entre el primer cuestionamiento a la "síntesis política" de la verdad –en su costoso descubrimiento de las contradicciones del pasado– y la conciencia de la intrínseca imposibilidad de la coherencia histórica –deshecha, ya, la verosimilitud de la coherencia historiográfica–, puede encontrarse la posibilidad de la historia como discurso racional sujeto a crítica.

En el año 1879 se propone la inauguración de un monumento a la independencia que suponía la oficialización del 25 de agosto de 1825, como día de la independencia nacional. El acontecimiento suscita la polémica en torno a la interpretación historiográfica del documento que contiene la declaración de independencia y sobre este debate surge el cuestionamiento de la viabilidad política del país independiente. La oportunidad del debate se ha valorado desde la situación de crisis y la dolorosa intuición colectiva de su insolubilidad. Ante esta común percepción no sorprende que se haya polarizado la discusión entre los cuestionadores de la interpretación independentista del 25 de agosto, escépticos en torno a la viabilidad del país y los reafirmadores nacionalistas del independentismo. La generación fundadora del primer imaginario nacionalista del Uruguay moderno está asociada al cuestionamiento crítico y a la controversia. Esta generación heterogénea que no puede identificarse unívocamente al Ateneo, ni constreñirse entre los límites de la década del ochenta, se estructura en torno a la

polémica cuestión nacional, proporcionando respuestas distintas que se bifurcan en dos posiciones antagónicas, aunque plurales y complejas.

La vivencia de la crisis enmarca la retrospección autocentrada del análisis historiográfico. Juan Carlos Gómez inicia la polémica cuando, argumentando su rechazo a participar en el acto de inauguración del monumento, elabora una interpretación unionista del acta del 25 de agosto de 1825, sostiene la inviabilidad del país solitario y plantea la necesidad de la unión con Argentina como proyecto de reconstrucción de la unidad platense del Virreinato. El Ateneo proporciona un marco institucional a la respuesta nacionalista —que se sistematiza en las conferencias de José Pedro Ramírez—, cediendo espacio también a la argumentación disidente de Pedro Bustamante.²⁷

Junto a la paz y el orden asegurados por un gobierno de fuerza, la primera modernización capitalista de las estructuras productivas había generado las condiciones para elaborar un relato de autorreconocimiento nacional, pero también había posibilitado la escisión y la crítica marginal. La argumentación cuestionadora de Ángel Floro Costa, de Pedro Bustamante, de Juan Carlos Gómez o de Gregorio Pérez Gomar, da cuenta de la ineficacia unificadora del fundamento nacionalista producido hasta entonces. Si bien representa un período de producción de certezas, de construcción nacional, el último cuarto de siglo también guarda —en la posibilidad del debate— el germen de la ruptura. Se trata del primer cuestionamiento argumentativo sistemático planteado desde la intelectualidad uruguaya, en un

²⁷ Cfr. el desarrollo de la polémica ateneísta y su epílogo en el *Nirvana* de Ángel Floro Costa, en Arturo Ardao, "La independencia uruguaya como problema", Op. cit. p. 190-208.

discurso que, aunque no concite masivas adhesiones, constituye una evidencia de la porosidad de una construcción nacionalista que conocerá posteriores reformulaciones.

Explicitadas tempranamente en tono polémico (1870-1880), las diferencias de interpretación del proceso histórico permanecen solapadas con el triunfo político de la tesis nacionalista, que se presenta como la versión oficial de la historia nacional. La proximidad del centenario de la vida independiente –y la necesidad estatal-nacionalista de festejar tan especial cumpleaños– provocó que la reedición del debate, esta vez, centrado en la fecha de la independencia. "Ningún país americano discutió como Uruguay la fecha de su independencia", comentan Caetano y Rilla interesados en el carácter controversial de la cuestión nacional en la historia uruguaya.²⁸ Era otro momento histórico (1923). El país estabilizado hacía el recuento de sus logros y el balance de los éxitos de su corta vida política.²⁹ La discusión histórica se había teñido de fuertes tonalidades partidarias. En el deseo de oficializar tradiciones aglutinantes parciales de existencia tan antigua como el Estado, el planteo de la cuestión nacional pasaba por el cernidor político de las divisas que, al iniciar el novecientos, adquirirían ya el estatus moderno de partidos.

²⁸ Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 30. Cfr. N. 9: "La fecha de la independencia".

²⁹ La publicación oficial del *Libro del Centenario de Uruguay* –que, no casualmente fue lanzada al mercado el 25 de agosto de 1925– era testimonio de la nueva representación social del Uruguay moderno autocomplacido y optimista gestado en el ardor dorado de los años veinte. Cfr. Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 130. N. 41, y especialmente Gerardo Caetano. "Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario", en *Identidad uruguaya ¿mito, crisis o afirmación?* H. Achugar y G. Caetano (comps.), Ediciones Trilce, 3ª. ed., Montevideo, 1992. p. 86-89.

Pero, discutir sobre la fecha de la independencia nacional, era cambiar el tono y el ritmo de la discusión; discutir en el parlamento, era proponer un marco controlable a una polémica sobre la identidad colectiva de los uruguayos. La centralidad, que adquiere la determinación del momento fundacional en la polémica histórico-política de 1923 plantea cuatro lecturas, entre otras posibles.

Poner la fecha de la independencia entre signos de interrogación evidenciaba, en primer término, la falta de solidez del relato nacionalista de los orígenes del Uruguay como entidad política autónoma en la región. No se asume el desafío de un debate parlamentario tan controversial sobre la identidad cuando la existencia misma está comprometida. Por eso, la tematización de la cuestión nacional, en el cuestionamiento del relato de los orígenes, surgía en el marco de la reafirmación de una experiencia exitosa de convivencia política. Se trataba de abordar un problema irresuelto de la historia política de esa entidad autónoma que, con mirada complacida, se dirigía al pasado para explicar la ventura de su presente y proyectar un futuro de promesas esperanzadas.

Reflexionar sobre el origen desde el debate de la fecha de la independencia era, en segundo término, eludir el planteo de los fundamentos de la vida en común. Discutir sobre apariencias, formas, manifestaciones visibles de otra cosa, argumentarían discursos psicoanalistas, marxistas u otros de similar continente ideológico; centrar la atención en los síntomas, dirían quienes utilizan símiles biologicistas para expresar el encubrimiento ideológico de profundidades y esencias. Fue una discusión que no se acercó a la problematización de los orígenes nacionales, ni siquiera pretendió cuestionar los sospechosos motivos de la creación del Estado o la incertidumbre cimentada de sus comienzos. Centrar la discusión en

el cuándo era una forma de no discutir el porqué y de soslayar el planteamiento del cómo. Es que este debate surgía en la necesidad vital del olvido sobre el que se estructuran los relatos de la memoria colectiva.

Discutir sobre las fechas era, en tercer término, tabuizar el tema del nacimiento del Estado en el debate historiográfico, superponiendo otra polémica menos movilizadora, que se encuadraría entre los márgenes de las interpretaciones –político-partidarias– de un acontecimiento histórico, convirtiéndose así, en ensayo de crítica historiográfica. De esta forma, a pesar de las sucesivas reediciones de la discusión temática, la mitificación historiográfica de los orígenes nacionales contribuyó a mantener los tonos sistémicos del debate. Los signos de conflictividad presentes en los momentos de definición colectiva de la identidad uruguaya no traspasarán el límite de la funcionalidad normativa.

La escenificación parlamentario-periodística de la polémica configura, en cuarto término, cierta referencia de orden que pauta los términos del conflicto. Esta preocupación por la regulación y el marco del debate puede apuntarse como una característica de la "sociedad amortiguadora"³⁰ que, prefigurada en el siglo diecinueve, traza, desde el ensayo exitoso de su modernización distributiva, los signos distintivos de la sobriedad uruguaya. Como en la esfera de las relaciones económicas o en el ya continentado espacio social, en el terreno ideológico se pone especial cuidado en sostener la tensión dentro de ciertos límites, en un ámbito socialmente regulado. Se asegura así, que los argumentos no trasciendan los

³⁰ La expresión, incorporada ya al lenguaje de la *uruguayidad*, tiene la marca de Carlos Real de Azúa. *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1984, p. 11-17.

márgenes de lo episódico, conservando la imagen social de la medianía uruguaya.³¹ En el país de las matizaciones, los antagonismos historiográficos que conmovieron a la opinión pública durante las etapas candentes de la construcción nacional –fines del diecinueve y principios del veinte–, se cerraron en el perímetro de la polémica partidaria, sin llegar a turbar las bases "nacionales" de las certidumbres colectivas.

La polémica parlamentaria de 1923 no había sido una controversia entre las dos posiciones historiográficas delineadas durante la última mitad del siglo diecinueve en torno al tema del origen nacional. Tampoco había sido planteada como un análisis cuestionador de los sospechosos orígenes del Estado uruguayo, ni como un examen de los fundamentos originarios de la nacionalidad. No discutía la historia nacional tal como había sido concebida por la historiografía nacionalista, ni la nación como tal, ni siquiera una forma social de concebirla. La discrepancia sobre la fecha de la independencia ponía en tela de juicio el sustento protopartidario –concebido en relación a las personalidades que dividieron históricamente las fidelidades políticas– de la tradición nacional. Ambos partidos –y algunos de sus cuestionadores intelectuales, anticaudillistas– pretendieron

³¹ Sobre la *medianía* uruguaya –ese "horror a la exclusión y ganas de conciliarlo todo en «el mejor de los mundos posibles»", que aparece como producto social de la continentación reformista de un Estado protector del ciudadano y regulador de la pluralidad medida y prudente de la convivencia nacional– comenta uno de sus críticos más consistentes: "Nacidos a la historia con la «Ilustración» europea, parecemos haber guardado de ella su inalterable inclinación por no salirse del quicio racional y un correlativo espanto por todos los demonios que lo rondan. Y si agregamos a eso cierta preferida llaneza, algo de aquella espartana simplicidad que en 1815 el padre Larrañaga admirara en el campamento de Artigas y que siguió siendo por mucho tiempo un trazo general de nuestro «estilo» colectivo como noción y aún de todo el aparato del Estado. Cierta democratismo, en suma, entendido en el sentido social, calando mucho más abajo del mero repertorio de formas e instituciones; cierto igualitarismo por lo menos de tono, si no de bolsas, que sólo los últimos decenios han borrado, y no del todo, pues aún queda ese resto que es la hipocresía igualitaria, del homenaje que el vicio plutocrático rinde a la virtud que fuimos, de lo que quisimos ser". Carlos Real de Azúa. "De los orígenes al novecientos", en *Capítulo Oriental*, 1, Montevideo, marzo 1968. p. 2.

edificar la versión oficial de la historia nacional sobre los fundamentos de su particular tradición partidaria. De esta forma, obtendrían el prestigio de la interpretación histórica oficial y los instrumentos estatales de construcción nacional en beneficio de su propia cimentación simbólica. La acreditación histórica de la tradición partidaria, sustentada como valor nacional, era una fórmula inexpugnable de poder político que garantizaba su propia reproducción ideológica en el control del Estado. Tal la motivación –nada desdeñable– que impulsaba la discusión en torno a las efemérides patrias.

El centenario reanudaba una vieja puja partidaria en torno a la oficialización de la memoria histórica que, bajo la equivalencia supuesta entre soberanía política y bienestar comunitario, priorizaba el recuerdo de la independencia como momento culminante de la vida nacional. En este contexto ideológico, la designación de la fecha de nacimiento de la nación como entidad soberana era una decisión políticamente vital, cubierta de prestigiosas connotaciones simbólicas para la vida pública. La primera ley sobre fechas patrias, en 1834, surge en el marco de la ilusión fundacional de la primera Constitución política y registra el acta de nacimiento del Estado el 18 de julio, en memoria del acto de juramento popular en 1830. En 1860, en los albores del mito nacionalista una nueva ley revisa el calendario de las fechas oficiales y, sin borrar la memoria del juramento de la primera Constitución, exalta el 25 de agosto como fecha de conmemoración de la declaratoria de la independencia nacional. Con el objetivo de afirmar la soberanía uruguaya frente a la amenaza de los países vecinos, la referencia a la *Cruzada Libertadora* intentaba olvidar la Convención Preliminar de Paz y con ella enterrar

el tema de la intervención argentino-brasileña en la creación del Estado uruguayo.³²

Las menciones al movimiento artiguista eran intencionalmente evitadas en ambas celebraciones legales de la memoria. En 1919 se produce la secularización nominal de las fiestas religiosas³³ y, en un conjunto heterogéneo de fiestas oficiales —entre las que se consagra un espacio a la memoria artiguista—, vuelve a incluirse el 25 de agosto como día de la independencia nacional. En este momento, la fecha comienza a ser cuestionada en la discusión parlamentaria; el episodio puede registrarse como un antecedente de los debates sobre la conmemoración del centenario de la independencia.

La conmemoración del 25 de agosto de 1825, enfrentaba interpretaciones distintas de la promulgación de las leyes de la Florida que se alineaban en dos posiciones políticas en torno a la pertinencia de la celebración de la fecha.³⁴ No

³² Alfredo Traversoni. (1968), Op. cit. p. 90. Hija de la fusión que pretendió —desde la tradición blanca de Bernardo Berro— "nacionalizar nuestros destinos", la exaltación patriótica del 25 de agosto, fue postergada o equiparada a las celebraciones del 18 de julio durante los sucesivos gobiernos colorados. Tan sólo los gobiernos de Latorre, Santos e Iriarte Borda, celebraron con pompa el 25 de agosto como "gran fiesta de la república", como se consagraba en la ley del 60, "por malquerencia a la Constitución que ellos violaban", comentará el diario *El Día* con memoria partidaria en 1925. Ibídem. p. 90-91.

³³ Como explica Arturo Ardao: "una ley de 23 de octubre de 1919 secularizó los feriados religiosos: el día de Reyes, 6 de enero, se convirtió en «Día de los Niños»; el de la Virgen, 8 de diciembre, en «Día de las Playas»; el de Navidad, 25 de diciembre, en «Fiesta de la Familia»; la Semana Santa, en «Semana de Turismo»". Arturo Ardao. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Universidad de la República, Montevideo. Tomado de Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 83.

³⁴ El informe de Pablo Blanco Acevedo a la comisión legislativa que asesoró las cámaras de 1922 y la pieza oratoria de Gustavo Gallinal argumentan la celebración del 25 de agosto como día de la independencia nacional en una particular —y deformada, según la crítica historiográfica contemporánea— interpretación de los documentos históricos. Partidario de la celebración del 18 de julio, Edmundo Castillo es señalado como el representante más destacado de la interpretación unionista del 25 de agosto. Cfr. la publicación de los tres documentos en el número monográfico de *Cuadernos de Marcha*, 18 ("La patria oriental, un debate histórico"), Centro Editor de América Latina, Montevideo, octubre 1968. Real de Azúa también destaca la argumentación unionista de 1825 en los discípulos de Luis Melián Lafinur. Cfr. (1991), Op. cit. 228-230. La tesis unionista defendida en un trabajo colectivo de 1821, es presentada por Ariosto González —portavoz del grupo junto a Ángel Vidal— en un artículo recuperado por el interés temático de *Marcha*, cfr. "La independencia nacional", en *Cuadernos de Marcha*, 19. Op. cit. p. 66-88.

obstante la heterogeneidad argumentativa al interior de cada postura,³⁵ los realineamientos políticos probaron su consistencia en la polémica parlamentaria y en sus derivaciones periodísticas.³⁶

¿Cuál era el debate en torno a la celebración del aniversario del 25 de agosto de 1825 como fiesta de la independencia nacional? Para aclarar punto tan crucial de la polémica, sería necesario revisar –tarea que emprendieron con esmerada minucia los representantes parlamentarios que participaron en la discusión a lo largo de dos legislaturas sucesivas– los hechos históricos que dieron origen a la idea de la celebración patriótica.³⁷ Inusual, resulta el esfuerzo de exégesis que inició a aquellos hombres públicos en la dilucidación historiográfica de la verdad histórica. Como acontecimiento extraordinario, cuya anomalía cuestionó a los mismos protagonistas de la polémica³⁸ –y no dejó de sorprender a los intelectuales de otras épocas³⁹–, se convierte en indicador social⁴⁰ de la

³⁵ Con respecto al tema central del debate, que se focaliza en el análisis de la consistencia de las declaraciones de la Asamblea de la Florida –independencia y unión–, Carlos Real de Azúa ha enumerado los núcleos argumentales en los que la tesis independentista clásica pretende sustentar su explicación. La enumeración no deja de lado las argucias explicativas de los defensores de la celebración del 18 de julio en el debate del centenario. (1991), Op. cit. p. 88-99.

³⁶ Oscar H. Bruscher. "Análisis crítico del debate parlamentario de 1923", en *Cuadernos de Marcha*, 19, Op. cit. p. 10-27; Alfredo Traversoni. (1968), Op. cit. p. 89-96; Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 222-242; en la perspectiva de un abordaje sistemático de la cuestión nacional, cfr. la alusión de Gerardo Caetano. (1991), Op. cit. p. 24-25; Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. N. 9 en p. 30.

³⁷ Pese a que el tema de la celebración patriótica se sustenta a sí mismo como respuesta a las necesidades de reproducción simbólica del soporte nacional del Estado, la referencia al hecho histórico que origina el debate, se fundamenta en su carácter polémico.

³⁸ Recuperando expresiones vertidas en el parlamento o en la prensa, Real de Azúa da cuenta de este juicio crítico de observador-participante que conmocionó a los personajes de la época. (1991), Op. cit. p. 234, N. 17-21.

³⁹ La memoriosa recurrencia al hecho histórico del debate parlamentario de 1823 no es casual, como no lo es el interés de *Marcha* en la edición de las exposiciones más representativas de la polémica, ni el momento en que se plantea la pertinencia de su reproducción (1968). Cfr. *Cuadernos de Marcha*, 18 y 19, de octubre y noviembre de 1968, respectivamente. Op. cit.

⁴⁰ Desde la perspectiva durkheimniana –que ve en la patología una forma extrema de la normalidad–, el hecho sociológico del debate parlamentario de 1823 se convierte en referente indicial de la indagación sobre las fuentes identitarias de la construcción colectiva.

percepción colectiva de la necesidad del pasado como cimiento y sustento de la imagen simbólica del nosotros.

Pero, más allá de las corrientes interpretativas en torno a los hechos históricos y fórmulas legales de 1825, las fechas propuestas para la celebración del centenario del nacimiento del Estado uruguayo evidenciaban claras motivaciones partidarias.⁴¹ La consagración del 25 de agosto como fecha suprema de la nación, estaba indisociablemente unida a la memoria de los *Treinta y Tres Orientales* y a sus principales caudillos –reivindicados como fundadores del Partido Nacional– Lavalleja y Oribe. Discutible podría ser la adhesión patriótica –oriental– de Rivera en el movimiento insurreccional del 1825 y peligrosa la memoria de su adhesión al gobierno de la Cisplatina brasileña. El 18 de julio, en cambio, enaltecía la figura de Rivera –primer caudillo colorado– en el recuerdo de su participación en la conquista del territorio de las Misiones, acontecimiento que se interpretaba como elemento desencadenante de la independencia uruguaya. La evocación de la gesta de Rivera (colorado) resaltaba la autonomía del caudillo frente a la opción argentinista –más específicamente, el alineamiento porteño– de los caudillos blancos, Lavalleja y Oribe. La tradición de los partidos políticos, que se nutre en la herencia de las divisas blanca y colorada, no había dejado de reivindicar el patriotismo de sus

⁴¹ Todos los autores que han trabajado el tema subrayan la implicación político-partidaria del debate. Al referirse a la votación en la cámara de diputados, Bruscherá comenta: "Al tomarse la votación nominal pudo saberse, [...] que sufragaron por la afirmativa [de la propuesta de celebrar el 25 de agosto como día de la independencia] todos los representantes nacionalistas y algunos pocos colorados no battlistas; éstos votaron en cambio masivamente por la negativa". Oscar H. Bruscherá. (1968), *Op. cit.* p. 16. Inevitable es la referencia a Carlos Real de Azúa. (1991), *Op. cit.*, cfr. Apéndice al Capítulo 20: la polémica de 1823, p. 227-242.

primeros caudillos. Por tanto, la configuración de la memoria nacional no sería ajena a los intereses partidarios. Cada una de las fechas en cuestión estaba ligada directamente a la tradición de los partidos políticos mayoritarios, cuyas lealtades parciales, originalmente sustentadas en el liderazgo carismático del caudillo, habían precedido al pacto simbólico de creación de la comunidad nacional.

1.2. Frontera: condicionamiento y posibilidad

Frontera entre dos imperios de vocación expansiva, el territorio de la Banda Oriental fue, desde su primera definición política, espacio de conquista armada y pieza clave de los negocios diplomáticos para Portugal –en busca de la entrada del Plata–, desafío de conservación y alternativa moneda de cambio para la Monarquía hispánica. Lugar de paso y de saqueo, de lucha y de supervivencia, la frontera condicionó el poblamiento, las primitivas relaciones económicas y la experiencia política desde su nacimiento institucional. "Fue dicha condición de frontera interimperial, móvil y asechada por indios, exploradores y aventureros, la que finalmente ubicó a la Banda Oriental en los umbrales de la historia moderna",⁴² explican Caetano y Rilla.

Con la crisis de las monarquías ibéricas, la desintegración política de los espacios institucionalizados en el diseño de la arquitectura colonial volvió a colocar al territorio oriental en el centro de la discordia de las incipientes formaciones políticas que intentaban llenar de nuevos contenidos la estructura heredada por la experiencia colonial. Como parte del Virreinato del Río de la Plata, el territorio se

⁴² Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), *Op. cit.* p. 17.

integró como *Provincia Oriental* en el marco político-jurídico —débil por revolucionario— de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Herederos del territorio ocupado y del ímpetu expansivo portugués, el Imperio del Brasil heredó el fruto de la conquista en la *Provincia Cisplatina*, que continuó siendo motivo de conflicto político hasta que el agotamiento de la guerra hizo posible la mediación británica.

Nacido bajo el signo de una nueva frontera funcional a los intereses comerciales extraregionales, el Estado continuará desempeñando su tarea primitiva en la separación de dos nuevos y crecientes poderes políticos. Sin embargo, no podrá evitar, seguir siendo objeto de deseo de ambos vecinos,⁴³ ni ámbito de expresión político de corrientes regionales.⁴⁴ La nueva república no se había desligado de la configuración regional que había definido sus singularidades en la mezcla de influencias culturales y comprometido políticamente su endeble voluntad independiente, en intereses que trascendían lo estatal-nacional.⁴⁵

La regionalización de los partidos políticos y la debilidad centrípeta de las fuerzas coactivas y los instrumentos integradores del Estado, contribuyeron a

⁴³ Cfr. las explícitas manifestaciones argentinas y brasileñas sobre sus nunca desechadas pretensiones de incorporación del territorio uruguayo en el artículo de Arturo Ardao "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, p. 177-190. Estos pronunciamientos, recogidos de fuentes oficiales —aunque no oficialmente declarados— y de la prensa de la época, eran interpretados como amenazas a la integridad territorial y a la independencia estatal por parte de los gobiernos y de los dirigentes letrados uruguayos.

⁴⁴ "Sin fronteras naturales en el norte, con evidente continuidad socio-económica hacia el oeste, con menguada población y más menguadas rentas (para no enumerar sino unos pocos rasgos configuradores de su circunstancia), la nueva entidad nacional adolecerá durante décadas de una crónica, radical insuficiencia. Una insuficiencia que mediatizará todas sus decisiones, cancelando su ámbito específico de poder y hará pasar sobre sus fronteras durante un tercio de siglo por lo menos, todos los conflictos ideológicos y sociales del área". Carlos Real de Azúa. "La historia política", en *Enciclopedia uruguaya*, I, Op. cit. p. V-VI.

⁴⁵ La triple alianza de exterminio contra Paraguay (1865-1870) es una escandalosa muestra de los vínculos simbióticos que unen al Uruguay independiente con los intereses argentinos y brasileños.

mantener la continuidad espacial que la indeterminación limítrofe hacía posible. Hasta el último cuarto de siglo, el país hubo de ser concebido como un nexo territorial que vinculara política, económica y culturalmente la indeterminación jurídica que constituía por ese entonces la región del Plata.

Cuando las demandas del mercado mundial lo proyecten fuera de la región en busca de una salida económicamente viable a la producción pecuaria, su inicial condición fronteriza no perderá relevancia. Con perfil británico,⁴⁶ el Uruguay comienza la modernización de su infraestructura, inicia su primera modernización económica y consolida la centralidad política del Estado, que asume funciones de regulación social, articulación de los actores económicos y delimitación de las formas culturales de la identidad nacional.

Producto de la nueva reordenación de hegemonías mundiales, la independencia del país habría satisfecho también algunos intereses locales y aspiraciones autonómicas gestadas al calor de la lucha, en pugna con los superiores poderes regionales. De la pradera, surgirá la predisposición de su economía; del puerto, la viabilidad de su inserción económica mundial; y de su particular ubicación geográfica, la modernización –dependiente– de su estructura productiva. Sin embargo, su condición fronteriza relativizará la estructura de la dependencia, delimitando una zona de negociación y regateo que dejará lugar a la propuesta de sesgo nacionalista de la segunda modernización, que se realizará bajo la tardía

⁴⁶ Retomando estudios de Peter Winn, los historiadores Caetano y Rilla comentan que, "en 1875 las inversiones británicas en el Uruguay se aproximaban a los diez millones de libras esterlinas; en la década del ochenta, a los veinticinco millones, y a los cuarenta millones hacia 1900". (1994), *Op. cit.* p. 74. Anotan, además, que su deuda per cápita al imperio era la más alta de toda América Latina.

influencia del nuevo predominio hegemónico estadounidense.⁴⁷ Así, en su condicionamiento geográfico está también su posibilidad y la búsqueda de sus señas de identidad.

La problematización de la independencia, desde la perspectiva de análisis de Arturo Ardao, ha asumido la interpretación polémica del proceso histórico que conduce a la creación del Estado uruguayo, así como el problema político de la viabilidad del país. Dos miradas que configuran dos problemas, inseparables pero "discernibles", sostiene el autor. Interesa destacar su enfoque sobre el condicionamiento histórico de la situación fronteriza en la cuestión nacional, que ha dejado de ser políticamente relevante en el debate sobre la viabilidad. Como explica el autor: "[...] para el problema histórico seguirá siendo siempre válida la fórmula: entre Brasil y Argentina; mientras que para el problema político [...] esa fórmula, válida a lo largo del siglo XIX, ha perdido vigencia en el actual, sin que el problema mismo haya desaparecido".⁴⁸ Tal vez sea "el papel configurador del «afuera»", tal como ha sido definido por Gerardo Caetano,⁴⁹ una clave más útil que la idea de frontera para interpretar la definición de la identidad uruguaya en el largo plazo. De todos modos, al enfocar la configuración nacional durante el siglo diecinueve, la dimensión fronteriza es útil a la lectura del proceso que este trabajo intenta concebir como marco y propuesta.

⁴⁷ Cfr. Carlos Real de Azúa. (1984), *Op. cit.* p. 92; Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), *Op. cit.* p. 91.

⁴⁸ Arturo Ardao. (1968), *Op. cit.* p. 176.

⁴⁹ Gerardo Caetano. (1991), *Op. cit.* p. 30-35.

1.3. La viabilidad cuestionada

Con orígenes tan revisados y tan polémicos, la proyección de esta comunidad "nacional" de convivencia no sería menos conflictiva. Llama la atención, sin embargo, que no es la circunstancia de la sombra de la amenaza argentino-brasileña a la integridad soberana del país lo que cuestiona a los intelectuales del siglo diecinueve.⁵⁰ La posibilidad de la unión al Brasil o la integración política como provincia argentina surgía de un análisis penoso, angustiante, que diagnosticaba una situación de crisis sistémica que conduciría inevitablemente al fracaso del país como entidad política independiente.

Pocos fueron los cuestionadores que, desde el antecedente del manifiesto fusionista de Andrés Lamas en 1855, plantearon el tema candente de la obstaculización del futuro nacional, pero menos fueron los que asumieron la impopular solución de la anexión a uno de los vecinos. Desautorizados por los nacionalistas, quienes vieron en sus planteos los signos de la infidelidad a la patria, se fortalecieron en su posición crítica desde la vocación solitaria y valiente de quienes marchan "contra corriente".⁵¹ La polémica generacional de 1879, que congrega a nacionalistas y disidentes en torno al problema de los orígenes de la nacionalidad, encuentra momento para la reflexión en torno al futuro como posibilidad abierta. El planteo cismático está a cargo de Juan Carlos Gómez, Pedro Bustamante, Gregorio Pérez Gomar y Ángel Floro Costa, que, sin formar un bloque

⁵⁰ Arturo Ardao. (1968). Op. cit. p. 181. La presión de los vecinos, evidente hasta fines de la década del sesenta, no provocó entre los políticos e intelectuales uruguayos sino la idea de la neutralidad del país en los asuntos políticos de la región.

⁵¹ Cfr. Ángel Floro Costa, *Nirvana Estudios sociales, políticos y económicos sobre la República Oriental del Uruguay*. Dornaleche y Reyes, 2ª ed. Montevideo, 1899. p. 9. Carta a los editores citada en N. 70 del Capítulo 11.

uniforme, sostienen la inviabilidad del país, desde distintas posturas políticas y planteos divergentes.

1.4. Inmigrantes: del rechazo a la integración social

Desde el mar el Uruguay recibió su definición demográfica. A tono con su conformación geográfica fronteriza, que definiera un espacio de intercambio, apertura y encuentro, el nuevo país se transformará tempranamente con la recepción de masivos contingentes inmigrantes que vendrán a cuestionar la primitiva definición del Uruguay tradicional y criollo configurado en la época de la colonia. "En pocos países del mundo el proceso inmigratorio ha tenido una trascendencia tan crucial en la primera configuración de la sociedad local como en el caso del Uruguay",⁵² señalan Caetano y Rilla comentando la expresión de Juan Rial que atribuye a los inmigrantes un "rol definidor" en el proceso de formación de la sociedad nacional durante los primeros cien años de vida independiente.⁵³

El inmigrante europeo, que arriba al Río de la Plata —a los puertos de Buenos Aires y Montevideo— durante el siglo diecinueve y las tres primeras

⁵² Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), *Op. cit.* p. 111.

⁵³ Resulta interesante recuperar el análisis comparativo de las inmigraciones uruguaya y argentina que realizan los historiadores Caetano y Rilla, con el propósito de comprobar la singularidad del proceso en Uruguay. "Hacia 1860 los datos censales revelaban un 33,8 % de población extranjera en Uruguay, mientras que en 1869 las estimaciones para el caso argentino sólo indicaban un 12,1 %. Medio siglo después la relación se había invertido radicalmente: el censo de 1908 indicaba un 17,4 % de extranjeros en Uruguay, mientras que en 1914 los datos registraban un 30,4 % en Argentina. Conviene concluir que mientras en el caso uruguayo la primera modernización del Estado se asoció con una sociedad en vías de «nacionalización», en la Argentina el proceso se dio casi a la inversa, en el marco de una trama social creciente y notablemente extranjerizada. Esto tuvo que ver además con la diversidad en la evolución del «problema» de la frontera en una y otra sociedad rioplatenses: mientras en la Argentina la inmigración contribuyó a trascender el límite sur que imponía el mundo indígena, en el Uruguay ese proceso terminó por consolidar la condición fronteriza del país todo". *Ibidem.* p. 111.

décadas del siglo veinte, llega en busca de prosperidad económica. Formados en la sobriedad, bajo rigurosas condiciones de vida, poseen hábitos de trabajo y motivaciones claras que, unidos al sentimiento de desarraigo, estimularán un comportamiento económico austero y disciplinado con sólidas posibilidades de éxito.⁵⁴ El encuentro del pragmatismo inmigrante con la despreocupación nativa por las urgencias de la acumulación provoca reacciones distintas en relación a la clase social y al medio urbano-rural. En el medio rural, los sectores precapitalistas, ligados —o forzosamente desligados— a las actividades marginales de la ganadería extensiva, experimentan profundas reacciones de rechazo a los ideales, valores y actitudes del inmigrante. Las clases propietarias rurales, por su parte, continúan reproduciendo, en el cultivo del ocio, los rasgos aristocratizantes del criollismo hispano-colonial y desdeñando las obsesiones económicas de los recién llegados. En la ciudad, por el contrario, el inmigrante funciona como modelo de ascenso social para las clases medias en formación, también influidas por el acelerado proceso de europeización de las pautas de consumo de las clases mercantiles ligadas a la actividad portuaria. Las clases altas urbanas, sin embargo, asumen una actitud discriminatoria con el extranjero aceptando los valores y actitudes "civilizadas" de ingleses y franceses, y rechazando a italianos y españoles por su tosquedad social y su intemperancia advenediza.⁵⁵

Las demandas nacionalistas de protección frente a las amenazas desintegradoras de la invasión cultural fueron cediendo, paulatinamente, ante el

⁵⁴ Cfr. Capítulo 11.

⁵⁵ Juan Antonio Oddone. "Los gringos", en *Enciclopedia uruguaya*, 26, Editores Reunidos y Arca, Montevideo, diciembre 1968, p. 115-116.

cambio de dirección de la vida económica, que condujo a la progresiva aceptación de los valores del inmigrante —la capacidad de iniciativa, audacia y esforzada frugalidad— como los valores del cambio social. No obstante, como explica Juan Antonio Oddone, la adopción de los nuevos valores tampoco podía ser unánime ni concluyente, "ya que coexistieron, de hecho, en medio de fuertes tensiones, los ideales criollos y los de la masa extranjera, definiendo una vasta zona conflictual entre las viejas y las nuevas formas de vida".⁵⁶ La arrogancia aristocratizante del patriciado montevideano y de los hacendados rurales generó "un cierto desprecio por *el gringo*, es decir, por el extranjero que trabaja y se enriquece", comentaba el conde de Saint Foix, diplomático francés que publicara, en 1892, una obra con sus impresiones tras su residencia de cinco años en Uruguay.⁵⁷

La representación social del desprecio al *gringo* —nombre que calificaba a todos los inmigrantes que hablaran una lengua distinta al castellano; en el Río de la Plata, especialmente, identificaba al inmigrante italiano—, podría contarse entre los rasgos distintivos de aquella fórmula de identificación nacional que define a la *orientalidad*. Cuando el perfil europeísta de la población uruguaya se comience a valorar como un signo distintivo entre los países americanos, y la imagen nacional se redefina en torno a la idea del país de inmigrantes, esta actitud inicial irá mudando hacia la progresiva identificación con el inmigrante

La primera representación social de la nacionalidad, que estiliza el pasado y lo recubre de tradición para hundir en él sus débiles raíces, es reformulada durante

⁵⁶ Ibidem. p. 116.

⁵⁷ *La République Orientale de l'Uruguay*, París, 1892. Citado por Juan Antonio Oddone. Ibidem. p. 116.

el primer tercio del siglo veinte, cuando el Estado moderno, consciente de su fuerza y su poder, decide conducir su propia consolidación mediante una propuesta social de redistribución del gasto público. Es entonces, cuando la nacionalidad deja atrás el mito del gaucho y el indio para asumir el sueño moderno, como herencia europea, a través de los inmigrantes. Desplazando la influencia cultural de Madrid a París, y de París a Londres y a Nueva York, el nuevo país recibe a los nuevos hijos que vienen a revolucionar su modo de producción económico, social e ideológico. Cambiando las formas tradicionales de explotación rural –con el mestizaje, el alambrado, el ovino, la agricultura–, revolucionando la forma de producción mediante la industrialización, modelando un estilo de vida con valores nuevos que se incorporan a nuevas formas culturales criollas, creando las formas organizativas dentro del proletariado incipiente, transformando las metas de la nueva clase social y formando políticamente a sus representantes, la *uruguayidad* se formó con la integración social, cultural, política y económica, del inmigrante a la vida criolla.³⁸ La reformulación de la imagen social de la nacionalidad viene ahora de la mano de la cultura urbana, que se propone como espejo civilizado de una clase media que incorpora estándares de consumo de sociedades desarrolladas, mientras la inserción dependiente y periférica de su estructura productiva

³⁸ Como explica Oddone, la nueva clase media urbana, formada en el proceso de integración del inmigrante, constituye la base social del batllismo, "en cuyo programa confluyen aspiraciones de la clase media y de los sectores populares, legitimando la movilidad social por el camino del éxito económico. [...] Con bastante razón, y sin ocultar su resentimiento, un congreso blanco de comienzos de siglo denunciaba al coloradismo como el partido de los inmigrantes..." *Ibidem*, p. 118. La inmigración ha sido frecuentemente tematizada en los estudios sociales uruguayos y la, ya abundante, bibliografía ha sido considerablemente ampliada en los últimos años. No obstante, para profundizar en el tema puede consultarse un texto clásico de Juan Antonio Oddone. *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1966.

permanece a merced de las variaciones del mercado mundial. La nacionalidad se piensa a sí misma como *uruguayidad* y se jacta de su Estado laico y benefactor, que distribuye riqueza cotizada en términos de justicia social. El "país de las clases medias", que no conoce las profundas desigualdades sociales de otros países del continente, se desarrolla en una autocomplacencia que lo distancia de Latinoamérica, —de la que no se siente parte— y lo coloca de cara a Europa, aunque esta no lo reconozca como uno de sus hijos.

Methol Ferré explica este proceso de transformación que se expresa en el nuevo imaginario nacional. "El Uruguay pasó entonces de los «tiempos revueltos» que corren desde Artigas hasta la Triple Alianza, al Uruguay llamado «ile hereuse» por algún visitante socarrón. De una continua «internacionalización» a una «nación». O mejor a una semicolonía privilegiada que se sintió nación, pues formó una verdadera comunidad. El Uruguay dejó de ser problema y se sintió definitivo, con conciencia complacida. Es en la órbita inglesa que se levanta la Suiza de América, cosa que evoca no sólo sus instituciones democráticas sino también su insularidad, su marginalidad a la historia de su contorno (Suiza es tan neutral que ni siquiera está en la UN)".⁵⁹ Este país de inmigrantes sin conciencia histórica se inserta en una estructura internacional dependiente que no es abrumadora para sus habitantes, lo que le permite generar utilidades capaces de satisfacer los reclamos

⁵⁹ Alberto Methol Ferré. *Uruguay como problema, en la cuenca del Plata, entre Argentina y Brasil*. Diálogo, Montevideo, 1967. p. 24.

populares "casi sin luchas" y desarrollar sus instituciones sobre un fundamento liberal democrático que se percibe como excepción latinoamericana.⁶⁰ Pero este país, que se imagina europeo cuando vive la bonanza económica —el tiempo "de las vacas gordas"— exportando carne durante la Primera y Segunda Guerra Mundial, tiene su límite en la coyuntura internacional que le muestra su revés. Es que el excedente generado por la renta agraria, que cimienta la formación de las clases medias, se redistribuye en una fórmula que no afecta las bases de la estructura productiva, que se desplaza inercialmente hacia su agotamiento. Sin reinversión productiva no es posible la retroalimentación de tan aceitado funcionamiento redistributivo, el primer welfare state latinoamericano se fundamenta en la renta agraria, y no se industrializa. "Singular Welfare State sin industria, con pies de barro, pasto y pezuña", en la gráfica expresión de Methol Ferré.

Tras el agotamiento de este modelo económico tiene que venir una nueva reformulación del imaginario nacional. Pero este es tema de otro debate.

2. Una construcción nacional permanentemente desafiada

Trabajando en la idea de la identidad como producto simbólico, socialmente articulado e históricamente reformulado, Gerardo Caetano ha retomado las reflexiones de la historiografía de los años sesenta y setenta,⁶¹ señalando tres

⁶⁰ Ibidem. p. 27.

⁶¹ Los historiadores, ensayistas y críticos literarios de fines de la década del sesenta, al asumir lateralmente el problema de la identidad nacional, en el tratamiento de aspectos puntuales de los debates históricos acerca de la independencia y la viabilidad del país, o en el análisis de trabajos literarios de los primeros nacionalistas, intuyeron que la fundación de la nación uruguaya era más un proceso a estudiar en sus etapas, que una producción histórica acabada. Cfr. Alfredo Traversoni. "La independencia y el Estado Oriental", en *Enciclopedia uruguaya*, 16, Arca y Editores Reunidos, Montevideo, octubre 1968. p. 117-119; Oscar H. Bruscherá. (1968), Op. cit. p. 10-27, cfr.

momentos relevantes en la construcción social de la nación uruguaya.⁶² Siguiendo esta ruta de investigación de la cuestión nacional,⁶³ puede trazarse un "itinerario" del proceso histórico de definición social de la nacionalidad como espacio de convivencia política. Mediante una interpretación sociológica de la construcción nacional, que pretende enlazar las imágenes más consensuadas de la identidad uruguaya con la percepción social del pasado y su proyección de futuro, en el horizonte abierto de la reinterpretación y la crítica, la lectura de Caetano analiza las etapas donde la experiencia de la nación se vive con más intensidad. Podría decirse que la identidad nacional se construye históricamente con referencias cambiantes. Estos cambios aluden a procesos sociales, a imágenes culturales adoptadas socialmente que están íntimamente relacionadas con el momento histórico en que se construyeron, es decir, que ellas hablan, en parte, de las estructuras políticas y económicas desde donde han surgido. Así, el proceso de construcción de la identidad uruguaya se reformula y reinventa en función de las necesidades de presentes cambiantes que sugieren nuevas interpretaciones del pasado.

especialmente p. 26-27; Roque Faraone. Op. cit. p. 51-63; sobre la primera fundación nacional a fines del siglo diecinueve, cfr. Ruben Cotelo. "Acevedo Díaz y los orígenes de la narrativa", en *Capítulo Oriental*, 6, Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo 1968. p. 81-96; Carlos Real de Azúa. "Pensamiento y literatura en el siglo XIX: las ideas y los debates", en *Capítulo Oriental*, 8, marzo 1968. p. 113-128; y del mismo autor, "El Uruguay como reflexión" (II), en *Capítulo Oriental*, 37, enero 1969. p. 577-580.

⁶² El historiador Gerardo Caetano ha reconstruido el proceso de construcción nacional de la identidad uruguaya mediante el estudio de tres momentos especialmente significativos en el planteamiento de la idea. Cfr. especialmente (1992), Op. cit. p. 75-96.

⁶³ Como se ha planteado en la introducción, este trabajo recoge y sistematiza las sugestivas aportaciones de quienes han reflexionado sobre la identidad colectiva de los uruguayos a lo largo de la historia, una temática polémica, que sigue interpelando a las ciencias sociales de los noventa como a las generaciones intelectuales que vivieron y construyeron el Uruguay del ochocientos. Sin haber dejado nunca de cuestionar y motivar a la reflexión social, el tema de la nacionalidad uruguaya, plantea nuevas preguntas a los investigadores de la sociedad contemporánea que sólo pueden ser respondidas en el marco desafiante de la integración regional.

El primer momento referencial en la construcción nacional puede buscarse en el proceso que dio origen a la existencia del Uruguay como Estado independiente. Etapa clave para rastrear los orígenes nacionales de una comunidad política en todo relato nacionalista, el nacimiento del Estado uruguayo resulta extremadamente controvertido para la historiografía nacional por varios motivos. Primero, por las sospechas que levanta la idea de una comunidad nacional pre-estatal en busca de su autodeterminación política independiente. Segundo, por la voluntad unionista, manifestada en forma de patriotismo platense, en los movimientos insurreccionales de origen local, en la época de la crisis de la independencia. Tercero, por la extrema fragilidad del primer aparato estatal, que le impidió articular un relato nacional que legitimara su existencia política. Cuarto, por la cercanía del pasado que dificultó la vehiculización del olvido colectivo como catarsis política, donde construir la historia y cimentar la tradición nacional. Quinto, por una percepción culpable de la independencia política, acordada en un tratado de paz argentino-brasileño con mediación británica y sin presencia oriental.

La primera modernización capitalista proporciona el marco para elaborar una imagen histórica de la comunidad nacional. Durante el último cuarto del siglo diecinueve, se generan las bases del Uruguay moderno que, en su necesidad de cohesión social y proyección política, demandará un proyecto nacional de convivencia. Con tiempo suficiente para procesar el olvido, comenzará la reconstrucción del pasado hilvanando las fracturas de la memoria en la metáfora de la *orientalidad*. La comunidad nacional busca en el cimiento del pasado la legitimación de un proyecto político que había demostrado su viabilidad económica y había alcanzado la estabilidad social. Y es que, la Constitución de 1830, partida

de nacimiento oficial de la existencia del Estado Oriental, no constituye, entonces, referencia suficiente como para cimentar una comunidad de convivencia perdurable. No obstante, y a pesar de haber inaugurado sólidas imágenes de referencia para el Uruguay moderno, el relato permanecerá inacabado y se replanteará en fecha tan significativa como los festejos del Centenario, donde se pone en evidencia la incapacidad de generar narraciones incuestionables sobre un pasado que continúa en entredicho, provocando nuevas inseguridades que afectan la idea del porvenir.

El optimismo reformista del Estado uruguayo en las tres primeras décadas del novecientos respaldó un replanteamiento ideológico, que vino a completar la heredada representación social de la identidad. Pero, si la primera imagen del país había sido forjada en función de una apropiación nacionalista del pasado, la construcción nacional de principios de siglo se edificará como reafirmación complacida del presente y confiada proyección de futuro. Retomando la lectura del pasado sólidamente elaborada por la generación del 78, la nueva estructura de significados presentará la mirada satisfecha de un país modelo. La nueva construcción simbólica utilizaba el andamio institucional —de matriz democrática— del Estado como referencia de integración y de solución consensuada de conflictos. La necesidad de administrar la pluralidad de bagajes culturales, que continuaban siendo el acervo identitario de los inmigrantes, motivó la búsqueda de imágenes inclusivas, en un esfuerzo conciliatorio de la pluralidad. Esta fundamentación integradora de la convivencia obtuvo su confirmación en la comparación con otras experiencias regionales, en una apuesta por afirmar el mito de la "excepcionalidad uruguaya" frente al resto del mundo y, especialmente, ante la imagen caótica que

presentaban internacionalmente los países latinoamericanos. Organizador de certidumbres colectivas, el Estado –a través de sus, ya por entonces tradicionales, mediadores políticos– continuó siendo el principal articulador de la vida social, transformándose progresivamente, después de la reforma educativa implementada a finales del siglo diecinueve, en educador universal, orgullosamente laico y gratuito. La escuela pública se fue convirtiendo paulatinamente en artefacto de integración y homogeneización cultural, enunciator del imaginario cosmopolita que distinguirá a las nuevas generaciones uruguayas. La conocida síntesis fundacional del Uruguay moderno –la llamada "Suiza de América"– pretendió reformular la tradición mediante la integración de la diversidad, generando la suficiente cohesión como para formar un modelo de referencia que trascendiera la generación que lo había creado. Esta construcción nacional de la identidad probará su capacidad estructuradora y proveedora de significados persistentes en la dificultad de renovación de una imagen, que ha mostrado los signos inequívocos de su agotamiento. El pasado se convierte así, en fuente de significación para la construcción de la imagen colectiva. Si la *uruguayidad* había superado la politización nacionalista del patrimonio de la herencia y de la tradición, la experiencia exitosa del Uruguay de comienzos de siglo se convertirá –tras su desmoronamiento– en espejo de referencia para la restauración nostálgica de un pasado de oro que se sabe lejano e irrecuperable. La reutilización conservadora de la representación moderna de la nacionalidad en épocas de crisis de identidad no logra, sin embargo, destruir los soportes del proyecto integrador de principios de siglo: "una matriz democrático-pluralista de base partidocrática; una reivindicación del camino reformista, que se sobreponía simbólicamente a la antinomia

conservación - revolución; la primacía urbana; el cosmopolismo de perfil eurocéntrico; el culto a la «excepcionalidad uruguaya» en el concierto internacional y fundamentalmente dentro de América Latina; la exaltación del legalismo, entendido como respeto irrestricto a los valores de seguridad, entre otros", en la síntesis de Gerardo Caetano.⁶⁴

3. La construcción nacional de la generación del 78: referencias tradicionales y modernas

Independiente y soberano, el país de 74.000 pobladores dispersos en un territorio abierto no constituía una comunidad política. Con un estatuto jurídico que habilitaba su autogestión y una sociedad desestructurada, la experiencia uruguaya fue asumida como posibilidad por un grupo de hombres letrados, de formación liberal,⁶⁵ que había crecido como grupo económico al amparo del comercio portuario y desarrollado su inclinaciones políticas por medio de la participación en las instituciones coloniales, primero y en los intentos de institucionalización revolucionaria, después de la desintegración monárquica. Este grupo de criollos, que en los inicios de la vida independiente ya tenía conciencia de sí, forma el primer sector dirigente del país. El patriciado oriental —como se identificaban por la calidad de hidalgos con la que habían sido investidos los primeros habitantes de la ciudad de Montevideo— inició la tarea de la edificación institucional que habría de

⁶⁴ Gerardo Caetano. (1992), Op. cit. p. 86

⁶⁵ El paradigma asumía, desde la inauguración constitucionalista del Estado en 1830, la forma de "un liberalismo ya espantado por la Revolución Francesa, insuficientemente atraído por la experiencia norteamericana y frustrado por no poder postularse monárquico", según la interpretación de los historiadores Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 52.

enmarcar la experiencia política del nuevo país. Estos primeros republicanos uruguayos reconocían en las ideas liberales del dieciocho, un referente modélico expresado en las primeras Constituciones políticas de los nacientes Estados nacionales, que habían pretendido alejarse de las experiencias más extremistas de la Revolución francesa. Mirados en el espejo de la doctrina liberal, y distanciados de su práctica revolucionaria vieron en el caudillo rural y su primitivo séquito una realidad política a superar, en el marco ideal de la norma constitucional. Sin pretensiones innovadoras —ortodoxos en el plano doctrinario—, proyectaron una transformación cardinal de las estructuras de relación simbólica, que no pudieron articular sin el control elemental del aparato coercitivo.

Cuestionados por el nominalismo de unas instituciones permanentemente desafiadas por una realidad desbordante, que no las había creado, los *principistas* se reafirmaron en sus ideas originarias, pensando que, en la aplicación rigurosa de los principios —de donde surge el nombre de este movimiento político—, estaba la clave del orden deseado.⁴⁴ En la adhesión afectiva a la divisa, determinaron la causa de la inestabilidad política que obstaculizaba la posibilidad del gran encuentro nacional en el marco normativo del nuevo orden constitucional. Los patricios pretendieron ordenar la convivencia política, evitando las guerras civiles mediante

⁴⁴ El *principismo* fue una corriente ideológica que surgió como respuesta de los jóvenes universitarios formados en la Facultad de Derecho a la grave situación económica que atravesaba el país a comienzos de la década del setenta, como resultado de los enfrentamientos civiles que enfrentaron a blancos y colorados en la *Revolución de las Lanzas* (1810-1872). Defensores de las libertades públicas, buscaron la responsabilidad de la crisis en la prepotencia de los caudillos rurales y el autoritarismo presidencial, confiados en que el orden social derivaría de la aplicación rigurosa de los principios constitucionales. Espiritualistas, desinteresados por los asuntos económicos, consideraron la intervención del Estado como una limitación a las libertades del individuo, y se dedicaron al debate parlamentario en célebres jornadas oratorias sobre las libertades del ciudadano que, —por la imagen del idealismo impracticable que defendieron ante sus críticos— recibieron el nombre a las “cámaras bizantinas”. Cfr. N. 34 del Capítulo 6.

la fusión de las divisas. Buscaban una paz duradera donde sustentar la estabilidad económica del país naciente. Para los caudillos, el patriciado había representado la coacción institucional en el rostro del ejército durante el tiempo de la colonia y a lo largo de las fluctuaciones del período independentista. Cuando compartieron el color político,⁶⁷ el patricio siguió siendo la representación de otro orden, un orden institucionalizado frente al que aquella personificación del mundo rural se reconocía como víctima de una manipulación que relacionaba con la ciudad.⁶⁸ Las divisas habían surgido como fórmulas masivas de involucramiento, a las que los patricios habían dado su pronta adhesión. Sin embargo, estas congregaciones simbólico-afectivas eran espacios de relación nacidos en un marco rural y tradicional que el patriciado pretendía superar. Por eso, sus referencias ideológicas nunca lograron imponerse en la estructura premoderna de la divisa, y esta se convirtió –para los intelectuales principistas– en una concreción del despotismo y en un obstáculo insuperable del funcionamiento institucional.

Otra sería la situación a fines de siglo, cuando empobrecidos por las guerras civiles que habían intentado combatir, el patriciado no consiga responder, como

⁶⁷ Es preciso recordar que las dos fracciones políticas premodernas mayoritarias dividieron verticalmente a la sociedad uruguaya, vinculando a los intelectuales urbanos y a los caudillos con sus masas rurales, bajo un mismo color político. Esta definición "bicéfala" –en la expresión de Caetano– de los aparatos políticos, supuso una vivencia conflictiva del propio grupo y motivó alianzas extrapartidarias con objetivos conciliadores entre sectores sociales afines. A la experiencia *fusionista* de los intelectuales (Manifiesto de Andrés Bello en 1855) correspondió la *política de pactos* entre caudillos (Pacto de la Unión entre Manuel Oribe y Venancio Flores en el mismo año). Cfr. infra, N. 71 y 72.

⁶⁸ Por su idealismo impracticable, y la suspicacia con que miraron la experiencia política de los protagonistas de los campos de batalla, se ganaron el recelo de los caudillos y su desconfianza ante unas instituciones que pretendieron ignorar su existencia política. No intentaron enmarcar las adhesiones suscitadas por el caudillo rural dentro de la regularidad institucional, sino destruir su poderosa influencia, que no respondía a los criterios de participación pública que encuadran su ideal.

grupo dirigente, a las demandas de una nueva clase económicamente hegemónica. Abstraídos en un debate bizantino, se habían despegado de los problemas del país y de las exigencias modernizadoras que demandaba la inserción al nuevo orden internacional. Desde su utopía, se negaron a aceptar la influencia de los sectores sociales que no encuadraban en su mundo ideal. Aquellos "hombres nuevos", que la inmigración transatlántica había traído a costas uruguayas, demandaban paz política y orden social para implementar su propuesta de progreso, pero el funcionamiento institucional, empantanado en la discusión ideológica, era incapaz de proporcionar los mínimos exigibles.⁶⁹ En la perspectiva de aquellos emprendedores hacendados —constituidos en moderno grupo de presión— los patricios principistas de la década del setenta no serán sino un elemento, todavía prestigioso, de la sociedad tradicional. Económicamente liberales, su puritanismo burgués no les impidió buscar la garantía del orden que sus proyectos requerían, en los márgenes del sistema constitucional. Y así, con la misma ingenuidad que los condujo a la *fusión*,⁷⁰ los patricios quedaron marginados del proceso de modernización que conmovió la estructura administrativa de la vida política, la organización social y el comportamiento de los actores económicos. "La llegada del primer plebeyo al gobierno, el coronel Latorre, no fue un hecho anómalo; por el contrario, certificó el primer gran fracaso del patriciado como clase gobernante, perdido en la maraña enajenante del *principismo*. La nueva clase terrateniente, que

⁶⁹ Sobre la relación entre el patriciado —que había funcionado como clase dirigente desde la época de la colonia y durante los primeros cincuenta años de vida independiente— y el empresariado ganadero que se consolida como grupo de presión durante el proceso de la modernización económica, en el último cuarto del siglo diecinueve, cfr. una referencia más amplia en el Capítulo II.

⁷⁰ Cfr. infra. N. 71.

por entonces emergía y se expresaba a través de la Asociación Rural, trajo unas fuertes dosis de realismo económico, exigencias de eficacia política y administrativa, y puso oficialmente en crisis, con su utilitarismo, el contenido suntuario, abogadil, oratorio, de la educación y la cultura del patriciado".⁷¹

El Estado moderno no fue su producto, sin embargo, en el curso del proceso de transformación, percibieron la insuficiencia integradora de un aparato coercitivo que mejoraba su capacidad de gestión y control, aunque no había implementado un proyecto político comunitario capaz de generar cohesión social. El nacionalismo fue, entonces, su propuesta política de integración que, en diálogo no siempre fluido con el Estado, se articuló de manera exitosa en el imaginario de una sociedad en formación. Si la utopía de la *fusión*⁷² de las divisas los había alejado, por su formalismo, de la pasión conque los viejos actores protagónicos vivían la nueva

⁷¹ Ruben Cotelo. (1968), Op. cit. p. 86.

⁷² Tras el acuerdo de paz del 8 de octubre de 1851, que ponía fin al conflicto civil que había generado la Guerra Grande (1839-1851), declarando que no habría "Ni vencidos ni vencedores", la *política de fusión* pretendió responder a las demandas sociales de estabilidad y orden interno, exigencias organizadas de los grupos económicos dominantes. En los sectores letrados y urbanos que formaban los "partidos" blanco y colorado se alzaron voces que reclamaban la unidad de los bandos tradicionales, a quienes se responsabilizaba del desorden social, económico y político en que vivía el país como consecuencia de la división y los enfrentamientos civiles. Bernardo Berro, desde el partido blanco, y Andrés Lamas, en el partido colorado, proclamaron la necesidad de crear una nueva agrupación política que uniera a todos los orientales, canalizando antiguos resentimientos. A modo de síntesis del programa ideológico de la fusión, el incansablemente citado *Manifiesto de Andrés Lamas* (junio de 1855) preguntaba: "¿Qué es lo que hoy divide a un blanco de un colorado? Lo pregunto al más apasionado, y el más apasionado no podrá mostrarme un solo interés nacional, una sola idea social, una sola idea moral, un solo pensamiento de gobierno en esa división... Cerremos el libro del pasado; ese libro no sirve sino para dividimos. [...] Rompo pública y solemnemente esa divisa colorada, que hace muchos años que no es la mía, que no volverá a ser la mía jamás. No tomo, no, la divisa blanca, que no fue la mía, que no será la mía jamás. *Repudiando las divisas, repudio las tradiciones odiosamente personales y de guerra civil representadas por ellas.* [...]". Tomado de José Pedro Barrán. (1982), Op. cit. p. 50-51. Subrayados nuestros. Sin embargo, explica Barrán, este programa de concordia partidaria encerraba una nueva separación de los uruguayos, al atribuir a los dirigentes rurales de los "partidos políticos tradicionales" las causas de la desorganización pública.

experiencia política del país,⁷³ y el *principismo* de los jóvenes del setenta⁷⁴ había sido juzgado como idealismo por los nuevos actores de la vida económica, el *nacionalismo* les abrirá las puertas de la aceptación social. Esta vez no habían fijado su objetivo en la superación racional, de acuerdo a principios formales, de una desangrante polarización de adhesiones pasionales. Esta vez, habían logrado una propuesta emotiva e integradora de afiliación colectiva. Sin desafiar esquemas de afectividad popularmente enraizados, fueron capaces de presentar un motivo de unidad, que llegó a ser tan movilizador y popular como la división que nunca dejó de intentar superar. El *constitucionalismo*⁷⁵ de los noventa fue el último intento

⁷³ Aunque no renunciaron a su divisa, los caudillos rurales también buscaron superar sus divisiones para contribuir a la paz política, formalizando una *política de pactos*. Los acuerdos entre caudillos de distinto color político intentaban superar la exclusión a la que eran sometidos en sus propias agrupaciones partidarias por parte de los grupos urbanos, a quienes distinguían despectivamente calificándolos de "dotores", deformación popular del sustantivo "doctor", que aludía a la arrogancia intelectual del patriciado letrado. El *Pacto de la Unión* (11 de noviembre de 1855) entre el caudillo colorado, Venancio Flores y el líder blanco Manuel Oribe, representa la concreción más importante de la orientación de unidad política en el mundo rural.

⁷⁴ Conociendo las dificultades de las definiciones ideológicas y consciente de la insuficiencia de categorías explicativas que permitan asir conceptualmente el fenómeno político del *principismo* uruguayo que surgió en la década del setenta, Carlos Real de Azúa recurre a comparaciones originales y bastante heterodoxas: "No es fácil caracterizar a esta especie de fanático puritanismo demo-liberal que acometió a la juventud universitaria de la clase alta [...] alrededor de 1870. Presenta algunas afinidades con otro fenómeno tan típico, tan impar como el "krausismo" español pero [...] no se halla seguramente agotada la indagación de este grupo que alguna vez llamamos los "troskystas del liberalismo" y cuyo programa político consistía en nada más (y en nada menos) que en el más puntual cumplimiento de todas y cada una de las disposiciones de nuestra primera carta constitucional". Carlos Real de Azúa. Op. cit. (1984), p. 35-36.

⁷⁵ El *constitucionalismo* nace como partido de ideas en 1881, ante las expectativas de apertura que genera la renuncia de Lorenzo Latorre al cargo presidencial, frustradas, más tarde, por el gobierno de Santos. En 1886, el fin del militarismo conduce a la reorganización de la actividad partidaria, que había estado vedada durante diez años y el Partido Constitucional resurge en el marco del acuerdo de conciliación electoral. En la lectura de Pivel Devoto, esta etapa está marcada por la superación del enfrentamiento entre el sector letrado y los caudillos rurales al interior de las divisas blanca y colorada. Se trata de recuperar el control civil de la vida pública, por lo que el caudillismo deja de ser percibido como causa de los disturbios para considerarse un aliado contra el poder militar. Invocando la referencia extremadamente formal de la Constitución política, el nuevo partido pretende dotar de contenido ideológico a una lucha de partidos pasional y centrada en las figuras personales. Washington Reyes Abadie y Alberto Vázquez Romero. Op. cit. p. 411 y 484-486. Comenta Real de Azúa que, durante los primeros sesenta años de vida pública, la idea de partido generó una actitud negativa entre los intelectuales y los políticos universitarios, de la que también participaron militares, caudillos y empresarios. Los *constitucionalistas* cambian esta percepción: la

fallido del siglo diecinueve por conquistar el espacio público para el debate de los principios políticos liberales, que siempre defendieron como seña de identidad de su generación.

Si en la sociedad desintegrada del país caudillista el patriciado encarnó una propuesta civilizadora de raíz y tonalidad iluminista, cuando la sociedad inició su proceso de transformación, su propuesta moderna fue la creación de una tradición de unidad, que se presentó como recuperación de un pasado originario y constituyente de la vida social. En este sentido, la creación política de la *orientalidad* puede leerse en clave política moderna y no como imagen tradicional que será vencida por la representación social de la *uruguayidad* que crea el país de la reforma. La primera idea colectiva de la nación uruguaya surge en el contexto de la modernización capitalista que comienza en el último cuarto del siglo diecinueve. La experiencia política de convivencia iniciada en 1828 se funda, entonces, como nación moderna, inaugurando un nuevo modo de sentir y representar la vida en común. Recuperando la metáfora de la comunidad preestatal en la vida seminómada del habitante de un campo casi despoblado, surge la figura del *gaucho oriental* que, por su rebeldía innata y fiereza adobada por la tierra y el clima, estaría llamado a ser el héroe anónimo de los movimientos insurreccionales de la época

negación ya no se deposita en el partido sino en "la antítesis pasional y beligerante de los dos partidos históricos, [en el] partido sin ideas, puesto que son las ideas, los principios, las instituciones, los que califican a los partidos, las que habilitan su andadura histórica constructiva. Las pasiones, los hombres, la arbitrariedad, son el enemigo para este curioso unilateralismo que racionaliza e intelectualiza la vida histórica. El Partido Constitucional es el resultado de tal postura y no deja de ser revelador que una estructura eminentemente formal como la constitución es, sea erigida en excelencia presidente de un nuevo estilo político". Carlos Real de Azúa. "Partidos políticos y literatura en el Uruguay", en *Escritos* seleccionados por Tulio Halperin Donghi. Arca, 1987. Montevideo, 1987. p. 189.

independentista.⁷⁶ Grabada en la memoria colectiva desde los óleos de Juan Manuel Blanes y completada por la descripción de la novela de Eduardo Acevedo Díaz, la silueta del gaucho configura el arquetipo humano del modelo colectivo de la primitiva sociedad "nacional".

Pieza elemental de la representación social de la primera forma histórica de la nacionalidad, el perfil estilizado del gaucho se convertirá en cimiento social donde se sedimentan las bases humanas del Uruguay moderno. De la tribu *charriá*, la comunidad nacional había heredado la valentía y el coraje, la sagacidad y su espíritu de guerrero indomable. De las otras tribus que habían habitado territorio oriental, más accesibles al influjo de la colonización pacíficas, no se pretendía recuperar presencia física o simbólica alguna entre los miembros de la sociedad contemporánea a los narradores de los orígenes nacionales.

La fiera indomable del charrúa y la energía desbordante del gaucho oriental, sustenta la tradición de lucha por la que se distingue la idealidad nacional. En la narración minuciosa de las batallas, y en la constatación de la desventaja en el número y el armamento de los patriotas, se forja el orgullo nacional y se fundamenta la experiencia simbólica de la orientalidad. Desde la reafirmación del colectivo de pertenencia se construye el *Otro* por oposición, depositando en el enemigo nacional todos los antivalores que definen el *nosotros*, a través de la antítesis. El portugués y el inglés serán los primeros antagonistas de una

⁷⁶ En un estudio especialmente dedicado, había dicho Bauzá: "la historia le asignará un lugar distinguido en sus páginas, porque no podrá escribirse la nuestra sin mentarle a él en primer término". Francisco Bauzá. *Los gauchos*. Tomado de Juan Pivel Devoto. (1965), Tomo I, primera parte, p. 238.

identificación transitoria con lo español, formulada en términos de fidelidad a la Corona, en una relación directa que intenta evitar la mediación de Buenos Aires. El puerto de Montevideo, sustentará el escenario urbano de aquella representación histórica donde se sentarán los elementos de la rivalidad con el puerto del Plata. Pero, si algunos nacionalistas dedican buena parte de su atención a la lucha de puertos y a sus ilustres personajes urbanos, otros autores reconstruyen las peripecias de los primeros pobladores del medio rural enfrentados a la desprotección de la vida a cielo abierto, a la amenaza de la leva y el orden despótico del régimen colonial. Desde el infortunio se construye también la lucha de los desheredados, aquilatados por su astucia, coraje y patriotismo. Mediante esta lectura histórica se compone la imagen del español como enemigo, representante de la tiranía y el despotismo y, alternativamente, como antepasado étnico prestigioso. Retomando la peripecia de la rivalidad portuaria y estigmatizando la imagen social de Buenos Aires, se construirá un nuevo antagonista, especialmente cargado de perversidad en la época artiguista de la insurrección oriental. Si Buenos Aires es el hermano traidor –a la familia de origen y a la pureza de los objetivos revolucionarios–, Brasil será el invasor y el nuevo tirano durante la etapa cisplatina. Fuente especial de significación identitaria, la definición del *Otro* será una construcción permanentemente reformulada en la narración.

Pero, si la tradición nacional se edifica en torno a un referente unívoco, coherente y centrado, el relato nacional construye un *nosotros* en medio de una inmensa alteridad. El *Otro* no es sólo el enemigo externo, que se identifica mediante la estigmatización y la interpretación en cadena de pequeños gestos, actitudes y conductas que se suponen perversamente motivadas. La jerarquización

de la sociedad nacional y su fundamentación genética en el evolucionismo acevediano, o el exorcismo mitificador de la barbarie en la literatura romántica,⁷⁷ buscan el lugar del *Otro* en la comunidad nacional. Si la nación se imagina comunidad de iguales, entonces el lugar de la subordinación necesita justificación. Se ensayarán distintas versiones que van desde la argumentación de la comodidad subjetiva, hasta la coartada objetivo científica de la inferioridad, pasando por el encumbramiento mitificador de la otredad. De la primera versión, destaca Ruben Coteló el lugar que Acevedo Díaz asigna a sus personajes negros de Esteban en *Nativa* y *Grito de Gloria* y de Zambique en *Brenda*, de donde recupera la siguiente cita reflexiva del autor: "Parece que ya se extinguió con la antigua servidumbre ese género de lealtad noble y consecuente, muy distinta a la obediencia muda impuesta por el rigor de la cadena, y que nacía para perpetuarse al calor de los hogares lo mismo que la planta invariable cuyo verde risueño no empalidece al soplo de los tiempos. En el alma del viejo negro había una siempre verde: la gratitud, que engendra el amor, la abnegación, el sacrificio".⁷⁸ El esclavo doméstico de las familias patricias montevidéanas durante la colonia tiene un lugar en la nueva comunidad nacional, un lugar inferior en el que se siente gratamente satisfecho. "Es la santificación del orden social, —comenta Coteló— del paternalismo basado en jerarquías naturales, que subsisten aunque no se apoyan en las relaciones jurídicas de la esclavitud o del salario".⁷⁹ La novela de Acevedo concibe una explicación

⁷⁷ Cfr. la contextualización del discurso romántico en términos político-ideológicos, que realiza con acierto María Inés de Torres en el análisis literario de *Tabaré* de Juan Zorrilla de San Martín. María Inés de Torres. Op. cit. p. 118-134.

⁷⁸ Eduardo Acevedo Díaz. *Brenda*, citado por Ruben Coteló. (1968), Op. cit. p. 87.

⁷⁹ Ruben Coteló (1968), Op. cit. p. 87-88.

científica del ordenamiento jerarquizado de la sociedad nacional, para asignar al gaucho, al indio, al negro, al mestizo y a sus mujeres, el espacio social que les corresponde naturalmente por su experiencias sensoriales, su relación con la naturaleza y su propia imagen y proyecto vital. Juan Zorrilla de San Martín, por otra parte, puede ser identificado como el máximo representante del romanticismo uruguayo y de su estilización de la alteridad como exotismo. El poeta se erige en portavoz de la imposibilidad de la coexistencia del mundo salvaje del *charrúa* con la propuesta civilizatoria de la familia hispánica, en la que Zorrilla reconoce el tronco histórico del que surge el Estado uruguayo, en su particular construcción de la *orientalidad*. Pero en *Tabaré*, la nacionalidad reconoce su herencia autóctona, que la civilización ha destruido. El llanto del poeta se transforma, de algún modo, en la catarsis colectiva que libera la conciencia histórica de su culpabilidad. En el "destino" que Zorrilla escribe para el personaje de Tabaré —el indio de ojos azules— está impresa la inviabilidad de un proyecto nacional étnicamente heterogéneo. "Tabaré, [...] nace para morir, para testimoniar con su muerte que su existencia híbrida era imposible, que hay ciertas uniones que son irreconciliables, que hay un mundo que «debe» morir para que otro nazca".³⁰

La elaboración de la imagen autóctona del Uruguay tradicional es una tarea colectiva, un producto generacional que puede ubicarse temporalmente en las últimas décadas del siglo diecinueve. "Últimos románticos y flamantes positivistas, racionalistas y católicos (...), los intelectuales del patriciado ambularán con sus polémicas del Ateneo al Club Católico, de *El Siglo* a *La Razón*, de las Cámaras a la

³⁰ María Inés de Torres. Op. cit. p. 130.

Universidad, [...]. Pero todos ellos, [...] tuvieron un proyecto nacional, una ideología moderadamente coherente, compuesta de creencias o proposiciones comunes, una imagen del pasado y el futuro del país (lo cual es lo mismo) que expresaron a través de la historiografía, la política y la literatura".¹¹ Bajo el signo de la polémica y la diversidad, este grupo de inquietudes convergentes construirá la primera representación colectiva de la nacionalidad, cimentada en una idea estilizada de lo autóctono, donde se sustentará la particularidad e idiosincrasia nativas como referentes de la tradición comunitaria.

Pero esta ardua tarea constructiva, que emprendieron –con éxito– los intelectuales del patriciado montevideano en los últimos veinticinco años del diecinueve, se origina en una experiencia crítica de un país que se enfrenta con la necesidad de su modernización, que se vive angustiosamente desde la duda y el cuestionamiento movilizador.

El proyecto generacional se articula en torno a la construcción colectiva de la nación. De algún modo, y desde distintas perspectivas, todos parten de la construcción de un relato del pasado, con hondas connotaciones vivenciales, que permite la identificación con una experiencia del presente. Con Francisco Bauzá se inicia la historiografía nacionalista, que ordena el caos de lo ocurrido, estimulando la autocomprensión colectiva en un espejo que contiene su modelo. A través de la historia, la herencia –siempre heroica– involucra a los nuevos participantes y espera un compromiso comunitario de unidad, con proyección de futuro. Desde la novela, que también tiene su proyecto de reconstrucción histórica, Eduardo

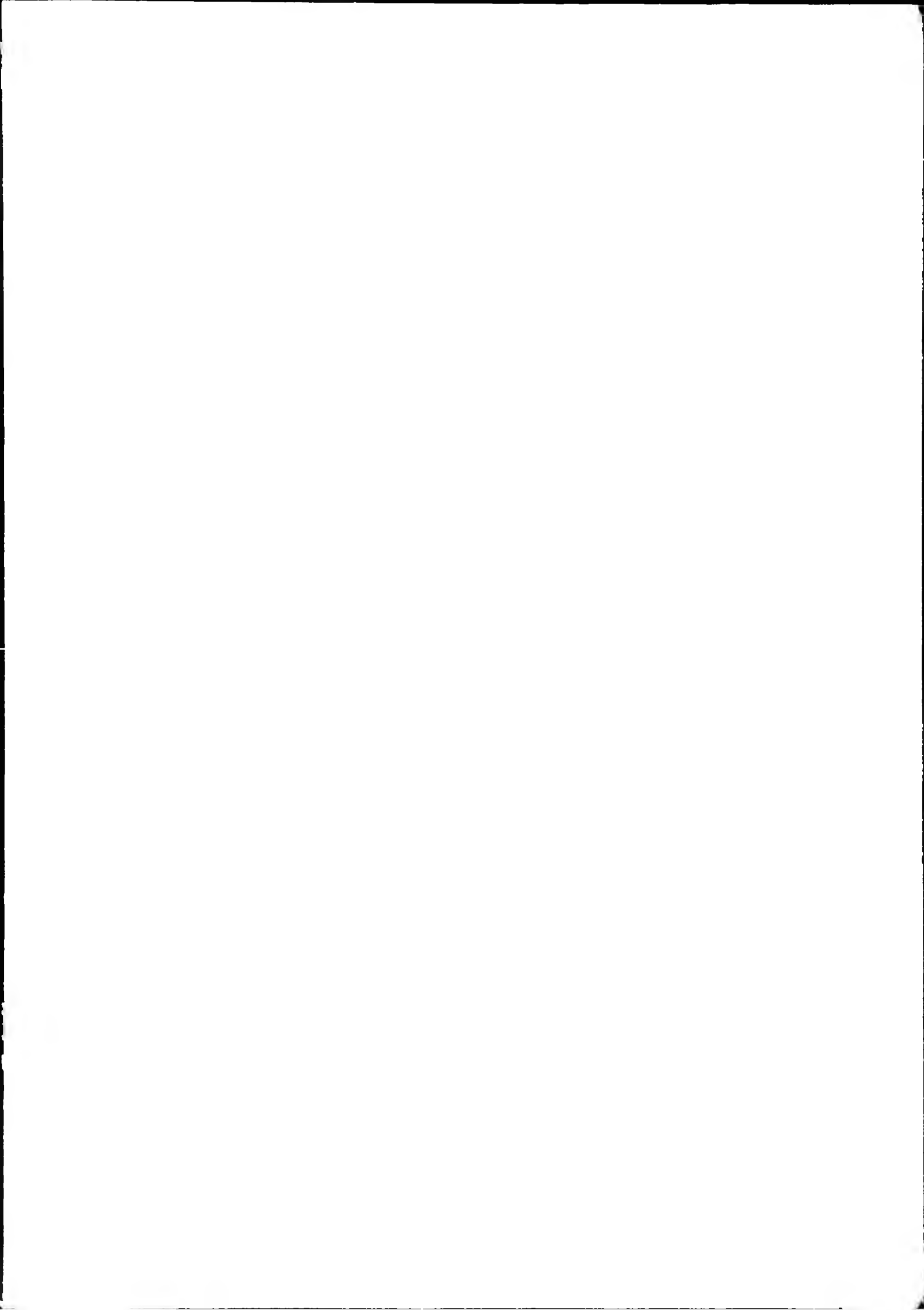
¹¹ Ruben Cotelo (1968), *Op. cit.* p. 83.

Acevedo Díaz sugiere las pistas exactas para buscar, en las tradiciones pretéritas, la concepción histórica de la identidad nacional. Así, el énfasis oratorio de Juan Zorrilla de San Martín viene a confirmar el camino, despertando el fervor popular en la evocación de determinados acontecimientos como gestas heroicas y de sus protagonistas como héroes o mártires. La pintura da forma y expresión concreta a la idea y al sentimiento en la obra de Juan Manuel Blanes, quien se dedica a inmortalizar grandes escenas del calendario histórico oficial, tanto como a recuperar la estampa emblemática de sus actores anónimos y a crear tradiciones colectivas ilustrando sus costumbres. Contra las interpretaciones críticas del proyecto histórico, se levantará José Pedro Ramírez en su reafirmación y defensa, revalidando la propuesta política –mayoritaria– de su generación desde la tribuna del Ateneo. Contra las explicaciones pretendidamente desapasionadas del manual de historia de Francisco Berra y contra sus dictámenes ascéticos e ilustrados de la barbarie caudillista de los héroes nacionales, fundará Carlos María Ramírez su juicio crítico. Perteneciente a la generación y compartiendo su proyecto nacional desde perspectiva diferente, José Pedro Varela se alejará tempranamente –todos lo harán en algún momento– del "sarampión juvenil" del principismo,⁴² para trabajar en la concreción política de su modelo estadounidense de reforma escolar. "De lo que se trataba entonces era de fundar empecinadamente una patria, un país organizado y estable, quizá también –aspiración suprema– una nación. Y todos los instrumentos intelectuales y artísticos se consideraron adecuados, así fueran poemas, pinturas, libros de historia, relatos y novelas. Había que proporcionar

⁴² La expresión es de Carlos Real de Azúa. (1984), *Op. cit.* p. 36.

imágenes, ilustraciones, leyendas, símbolos, mitos".¹³ Un proyecto político que tuvo sus críticos y sus contradictores. Desde la divergencia interpretativa de los hechos pasados solemnizados por el recuerdo oficial, hasta el incómodo planteo de la duda sobre la viabilidad nacional, el cuestionamiento a la univocidad discursiva del nacionalismo, evidenciaba el sustento polémico de la primera construcción nacional. En Ángel Floro Costa puede reconocerse al articulador de las sospechas acerca del futuro de la comunidad política, exigido a mostrar su angustiosa disidencia en una propuesta –racional y fundamentada, aunque personalmente dolorosa– de anexión a Brasil. De esta forma, los debates generados durante las últimas décadas del siglo diecinueve, mostraban las dificultades para la condensación de una propuesta hegemónica de aceptación unánime. Las polémicas suscitadas en torno al pasado y al futuro, no impidieron la creación discursiva del *nosotros*, ni contribuyeron a pluralizar el sustento de la representación simbólica, pero cimentaron, en la controversia y el debate, la definición colectiva de la identidad nacional.

¹³ Ruben Cotelo (1968), Op. cit. p. 91.



CAPÍTULO 8:

La primera lectura nacional del pasado uruguayo

1. Francisco Bauzá y la fundación de la historia nacional

"Toda colectividad nacional posee una determinada imagen de su pasado. Una imagen que, según la coherencia, la intensidad, la extensión con que ella sea apreciada representa uno de los rubros fundamentales de ese consenso, de esa voluntad de convivir que tan esencial es a la fuerza de los pueblos".¹ La construcción de la primera versión nacional de la historia cobra, pues, especial relevancia en el esfuerzo colectivo de fundamentar nacionalmente la convivencia, en el que participó la generación del 78. Los tres tomos de la *Historia de la dominación española en el Uruguay*,² publicada por Francisco Bauzá entre 1880 y 1882, inauguran la producción autocentrada del relato del pasado uruguayo.

Este autor paradigmático, que podría ser considerado el primer historiador nacional, concibió su trabajo historiográfico como tarea política. "Historiador y legislador, periodista y hombre de partido, Bauzá encara la creación historiográfica como vehículo vivificante de la conciencia nacional, urgido por una exigencia espiritual que le mueve a ahondar en el pasado para explicarse por vía retrospectiva

¹ Carlos Real de Azúa. "El Uruguay como reflexión (II)", *Capítulo Oriental*, 37, Centro Editor de América Latina, Montevideo, enero de 1969, p. 577.

² En este trabajo se ha utilizado la edición de la Biblioteca Artigas que se compone de seis tomos, organizados en siete volúmenes, presentados a la Colección de Clásicos Uruguayos en un extenso "Estudio Preliminar" de Juan Pivel Devoto, que valora el trabajo de Bauzá como "el libro más importante publicado en el Uruguay durante el siglo XIX". (Tomo I, Segunda parte, p. 151). Esta edición es una reproducción del texto ampliado que Bauzá publicara en el período 1895-1897 dando forma a la segunda edición de su obra. En nota del editor se aclara que se ha respetado la ortografía original, actualizando la acentuación de acuerdo a las reglas de la academia vigentes en el momento de la publicación (1965-1966). Cfr. "Criterio de la edición". Tomo I, segunda parte, p. 256. Los textos que aquí se transcriben, son fieles reproducciones de la edición que sirve de referencia a este trabajo.

la existencia independiente de su país, en el momento culminante de la controversia sobre la autenticidad histórica de la República".³ Representante de la generación nacionalista, pretendió fundar la convivencia en los marcos institucionales del nuevo Estado, a través de la creación de una memoria colectiva capaz de otorgar sentido y unidad a la vida en común. En 1876, Bauzá constataba las carencias de las bases simbólicas nacionales donde sustentar los vínculos de la convivencia comunitaria, lamentando que la nación descuidara la formación de sus señas de identidad: "ni ha procurado escribir su historia, ni ha enseñado su geografía, ni ha trazado sus caminos devorada por las luchas pasionales".⁴ Como historiador, asume la tarea de hacer inteligible el conjunto de documentos e ideas acerca del pasado, con el objeto de formar un patrimonio de sentido común entre los habitantes –aún no todos ciudadanos– de la nación. De esta forma, la figura del intelectual desempeña un papel importante en la formación del vínculo de fidelidad de los individuos con el Estado, mediante el ordenamiento de las formas simbólicas que fundamentan, desde el pasado, un espacio social en proceso de unificación.⁵

Laico comprometido con el proyecto social de la Iglesia Católica y militante activo contra el proceso de secularización del Estado, se opuso al proyecto vareliano de la ley de Educación Común de 1877, criticó duramente la inspiración positivista de la reforma universitaria de 1885⁶ y estimuló la organización de las

³ Juan A. Oddone, "La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio", s.d. p. 30-31; Cfr. también, Juan Pivel Devoto, "Estudio Preliminar", *Historia de la Dominación Española en el Uruguay* de Francisco Bauzá, vol. 95, Tomo I, Segunda parte, p. 114.

⁴ Francisco Bauzá, *Ensayo sobre la formación de la clase media*, editado en 1876. Tomado de Juan Pivel Devoto, (1965), Op. cit. p. 135.

⁵ Paloma Cirujano, Teresa Elorriaga y Juan Sisinio, *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*, Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C., Madrid, 1985, p. 73.

⁶ Como explica el historiador uruguayo en su "Estudio Preliminar", Francisco Bauzá defendió "una concepción espiritualista, realista y nacionalista de la educación, en oposición a la enseñanza oficial, laicizante, enciclopedista y destañada de sentido práctico que, desde 1877, mantenía dividida a nuestra sociedad". Juan Pivel Devoto, (1965), Op. cit. Tomo I, Primera parte, p. 272.

protestas sociales contra las leyes promulgadas en 1885.⁷ Participó también en el proceso fundacional de la asociación mutual del Circulo Católico de Obrero (1885), integrando su Comisión directiva hasta 1887 y fue articulista del *El Diario Católico*, que se editaba en sustitución de *El Bien Público*, clausurado durante el gobierno de Máximo Santos.⁸

A pesar de las diferencias filosóficas, religiosas y políticas que separan a los jóvenes liberales de la generación del 78, la unificación simbólica del sentimiento de pertenencia nacional, será una respuesta coherente a un déficit de referencias vinculantes que se percibe colectivamente.

"[...] Cuán diferente de lo que es hoy sería nuestra actualidad, si *la prensa* diera enérgica dirección a las corrientes populares saturándolas con la saludable atmósfera de un patriotismo desinteresado; si en *la escuela pública* se enseñara como en los Estados Unidos se enseña a los niños, que nada hay más grande que la patria; si desde el pulpito de *las iglesias* los sacerdotes orientales recordaran a las madres que hay una madre común por cuya existencia deben hacer rogar con fervor a sus hijos, inspirándose en el ejemplo de Jesús que fue el primero de los patriotas. El espíritu de patriotismo no puede ser sustituido por ningún otro, porque ninguna fuerza es superior a su fuerza".⁹

La carencia de fuerzas religantes entre los miembros de una sociedad que se estructura en torno a referencias juridico-políticas novedosas es valorada con preocupación por aquellos hombres que, hacia finales de siglo, buscaban modelos desde donde pensar los nacientes Estados. Artífice de la unificación simbólica de

⁷ En mayo se aprobaba la ley que establecía el matrimonio civil obligatorio y en junio la llamada Ley de Conventos, que requería la autorización y regulación estatal de las casas religiosas y desconocía la validez de los votos monásticos. Sobre los avances en la secularización de las actividades públicas y las alternativas cambiantes en la relación entre la Iglesia y el Estado durante el período de la modernización, cfr. la investigación de Gerardo Caetano y Roger Geymonat. *La secularización uruguaya (1850-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Taurus y Obsur, Montevideo, 1997, p. 28-58.

⁸ Cfr. Juan Pivel Devoto, (1965), Op. cit. Tomo I, Primera parte, p. 254-272 y 286.

⁹ Francisco Bauzá. Carta dirigida a José A. Tavolara el 31 de agosto de 1876. Tomado de Juan Pivel Devoto (1965), Op. cit. p. 131-132. Subrayados nuestros.

los nuevos Estados europeos, el nacionalismo forma los nexos vinculantes desde la razón y el sentimiento, superando las diferencias económicas, políticas y culturales que separan a los habitantes del territorio jurídico del Estado uruguayo. Tal es la confianza que los círculos intelectuales de la época depositan en la producción social del "espíritu de patriotismo", que se propone como tarea prioritaria a nivel institucional.

Los textos nacionalistas producidos en los últimos veinticinco años del siglo diecinueve, no son producto del azar ni reflejo literario de un momento histórico, sino que forman parte de un esfuerzo sistemático de creación simbólica. En una perspectiva que mira con ansiedad el fenómeno de la desintegración social, conciben una fórmula política de probado rendimiento unificador. La elaboración de un relato nacional sobre el pasado puede ser leída como parte de este proceso productivo. Desde las coordenadas trazadas por el nacionalismo liberal de fines de siglo, el análisis del texto de la *Historia de la dominación española en el Uruguay* adquiere significación precisa en la elucidación de los cánones ideales de la primera construcción social de la identidad uruguaya. A partir de un diagnóstico de realidad compartido, este emprendimiento colectivo se genera desde la confianza en una respuesta de eficacia demostrada, que reconoce en la capacidad integradora del nacionalismo, una fundamento ideológico a la medida de los nuevos Estados liberales.

El contexto en que se inscribe este relato histórico y la motivación que lo origina configuran una fórmula política que busca, en el escenario de los acontecimientos del pasado, un cimiento ideológico del ordenamiento institucional del presente. Como toda la simbología elaborada por los intelectuales de la época, el trabajo de Bauzá contribuye a configurar la imagen social de la nacionalidad.

pero, en el entramado de la experiencia representacional, la historia adquiere particular significación. Se trata de reconstruir el verdadero origen de la nación, otorgando una fecha de nacimiento legítima –y ancestral– a la entidad soberana del Estado moderno.

2. El primer relato de los orígenes: esencialismo y predestinación

Con la intención de otorgar consistencia simbólica a una estructura política cuestionada como producto final de las luchas independentistas –en tanto no reflejaba las matizaciones de los conflictos políticos que se originaron en el periodo–, y evitando el problemático tema de la creación del Estado uruguayo, la historiografía nacionalista centró la búsqueda de los orígenes en las culturas tribales primitivas que vivieron en el territorio oriental del río Uruguay.

La narración histórica de Francisco Bauzá configura una imagen social del pasado nacional de larga utilidad argumental. Aunque no todos los elementos de la interpretación han conseguido el mismo rendimiento explicativo, la fórmula de la predestinación nacional, todavía sostuvo su vigencia en la historiografía uruguaya del siglo veinte, fortaleciendo su eficacia a través de la oficialización de su discurso histórico.¹⁰

El primer núcleo temático se estructura en torno a la construcción de un antepasado nacional. Seleccionando entre las tribus nativas que habitaban el territorio oriental en el momento de la llegada de los conquistadores, el historiador

¹⁰ Esta relectura del texto de *la Historia de la dominación española en el Uruguay* de Francisco Bauzá pretende alejarse de la crítica historiográfica, para proponer un análisis de los supuestos ideológicos de un discurso histórico especialmente significativo en la construcción nacional del siglo diecinueve.

escoge una de las agregaciones indígenas –los charrúas– que, desde sus cualidades guerreras, sedimenta míticamente la base idiosincrática de la nacionalidad uruguaya.¹¹ De la comunidad indígena, unificada simbólicamente en torno a la figura del charrúa –guerrero indomable–, recibe el pueblo, como colectivo original de pertenencia, su herencia ancestral.¹² Sin explicitar el tipo de vinculación que une a una sociedad formada sobre los cimientos de la heterogénea inmigración europea con una de las tribus nativas de la margen oriental del río Uruguay, la sinécdoque obtiene todo su potencial explicativo. La tribu "que llevaba en sus manos los destinos uruguayos"¹³ será uno de los instrumentos de unificación simbólica de la construcción nacional de finales de siglo.¹⁴

¹¹ Pese a la existencia de numerosas tribus cazadoras y recolectoras, los antropólogos estiman que el total los habitantes del territorio al comienzo de la conquista de estas tierras (1527), no alcanzaba a las dos mil personas. Daniel Vidart. *El mundo de los charrúas*. 2ª ed., Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1996. p. 13-16. De origen pámpido, "La macroetnia charrúa comprendía a los charrúas propiamente dichos y a los minuanes, bohanes y guenoas". De origen kaingang eran los yaros; amazónidos, los guaraníes y los chaná "eran, posiblemente el producto de reiterados mestizajes y aculturaciones entre pámpidos y láguídos", "y los arachanes, jamás poblaron otro territorio que no fuera el de la imaginación, no son otra cosa que [...] un invento, como tantos otros de Ruy Díaz de Guzmán (1612). Ibidem. p. 14. El tipo de economía, fundamenta la estimación demográfica de los antropólogos: "[...] porque los recursos alimenticios no podían dar de comer a un mayor contingente humano sin que éste cayera en la hambruna, tradicional resorte de los movimientos migratorios. La etnia charrúa, por consiguiente, debe ser estimada en alrededor de 1 000 integrantes, número que tal vez aumentó, pero no mucho, cuando los ganados cimarrones se adueñaron de las cuchillas". Ibidem. p. 16. Subrayados nuestros.

¹² Cuestionando el fundamento étnico de esta construcción simbólica, el antropólogo uruguayo Daniel Vidart se preguntaba: "Pero ¿hasta qué punto podemos reivindicar los uruguayos el ancestro charrúa? ¿No existen numéricamente hablando, otras raíces indígenas más significativas en la génesis del imaginario colectivo criollo". Ibidem. p. 10.

¹³ Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. vol. 96, Tomo II. p. 145.

¹⁴ En su sumaria reseña histórica, José de Torres Wilson explica que: "[...] Mientras en todo el continente son aún visibles, a simple vista, los restos materiales de las civilizaciones y culturas vernáculas y sus poblaciones actuales testimonian palmariamente la presencia y la continuidad del pasado prehispánico, en nuestro país esos restos son extremadamente escasos y, con frecuencia, dudosos. [...] Con todo, se han detectado restos de actividad humana en el territorio uruguayo con una antigüedad de 10.000 años. Se trata de las culturas catalanense y cuareimense, ubicadas al norte del país. Los grupos caracterizados en el momento de la llegada de los colonizadores –los integrantes de la macroetnia charrúa– ingresaron a la región hace 4.000 años. Ninguna de estas oleadas migratorias superó el nivel del paleolítico medio o superior caracterizado por una economía basada en la caza, pesca y recolección de frutos naturales. [...] El abismo cultural existente entre los aborígenes y los colonizadores hizo inviables las formas de colonización practicadas en otras partes del continente y el exterminio iniciado en el período hispánico culminará –paradójicamente– al iniciarse la vida del Uruguay como nación independiente.

En la defensa indígena del territorio, descubre el historiador la primera expresión, todavía precaria, del sentimiento patriótico. Con su primitiva tecnología de guerra, los charrúas permanecieron firmes ante los ataques de quienes concibieron como invasores de su territorio.

"[...] Los conquistadores de Uruguay, fuesen ellos españoles, jesuitas o portugueses, debían tropezar en último resultado con la hostilidad de *los dueños de la tierra*, que no veían en la civilización traída por aquellos hombres desconocidos más que el lado oscuro de la esclavitud con que les amenazaba. Tenían los indígenas harto aprecio por su libertad, para inclinar la cerviz al yugo que les ofrecía en cambio de una sumisión tanto más positiva, cuanto que era el fin obligatorio de toda capitulación. Sea que luchasen con las armas, sea que se valiesen de la palabra del clero, los conquistadores no ambicionaban otra cosa que la posesión del país y su dominio absoluto en él.

Mostraron los *indígenas uruguayos* que semejante deseo contrariaba sus aspiraciones más hondas, y al concurrir a la defensa de sus hogares invadidos, *dieron trazas del más elevado sentimiento de patriotismo que pueda exigirse en un pueblo.* [...].¹⁵

La lectura del historiador se sustenta en una doctrina jurídica de la nacionalidad que atribuye consecuencias políticas al hecho del nacimiento. La fundamentación del *jus soli* es fundamental para la construcción nacional de los Estados americanos a comienzos del siglo diecinueve, porque concibe el acto del nacimiento como el vínculo más elemental del hombre con el territorio y genera una base poblacional de carácter autóctono.¹⁶ En el argumento narrativo de Bauzá, los charrúas, como nativos del territorio, poseen derechos naturales sobre la tierra

La leyenda charrúa sobrevivirá, sin embargo, hasta el presente como un rasgo significativo del ser uruguayo. País de inmigrantes venidos de todos los rincones de la tierra, el Uruguay encontró en aquella feroz defensa de la libertad un pasado mítico común que, a fuerza de querido, casi terminó por hacerse cierto [...]. José de Torres Wilson. *Brevísima historia del Uruguay*. Arca, Montevideo, 1994, p. 13-15.

¹⁵ Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. Tomo II, Apéndice crítico, p. 308.

¹⁶ Cfr. Enrique De Gandía. *Las ideas políticas en la época hispana*, Depalma, Buenos Aires, 1960. Cfr. especialmente, Capítulo IX: "Formación histórica del *jus soli* en el Río de la Plata", p. 134-152.

que habitan, y su lucha se considera una defensa justa de su lugar de pertenencia. Usando los cánones interpretativos de una lectura que actualiza la imagen mítica del comunismo primitivo, el historiador elabora una explicación sobre pares binarios estereotipados, que refuerza la idea de la resistencia charrúa como opción política, justificada en categorías jurídicas del derecho natural. A la imagen deslumbrante de la civilización, asocia Bauzá la representación social de la esclavitud, que la tradición iluminista había presentado como nociones opuestas. El evolucionado modelo de sociedad de los conquistadores representaría, para los nativos, la pérdida de los naturales derechos sobre la tierra en la que habían nacido y la sumisión a un nuevo orden social, que les reservaba un lugar subordinado y marginal. Desde estos parámetros explicativos, el historiador otorga intencionalidad y lucidez política a la acción de resistencia charrúa,¹⁷ convirtiéndose en analista esclarecedor de los pensamientos, sentimientos y "aspiraciones más hondas" de un grupo ágrafo que no dejó testimonio viviente de su existencia, después de su completo exterminio en los primeros años de la república.¹⁸ Los nativos charrúas habrían percibido el objetivo real de la conquista y las consecuencias sociales de su dominación, sobre los medios alternativamente

¹⁷ "Creyeron que la lucha contra el poder europeo iba a asumir en último resultado una actitud excluyente, en que uno de los dos contendores debía perderlo o ganarlo todo, y *el tiempo se encargó de acreditar con cuánta previsión habían pensado en lo que al fin tenía que suceder*. [...] Previeron desde luego que la independencia del Río de la Plata peligraba en toda su extensión, y no vacilaron en defenderla doquiera que la amenazó la conquista española y en tanto que sus recursos lo permitieron". Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. vol. 96, Tomo II, Apéndice crítico. p. 309-310. Subrayados nuestros.

¹⁸ Como explica el antropólogo Daniel Vidart, los últimos guerreros charrúas –por ese entonces la tribu se estimaba en quinientos habitantes– fueron exterminados en las matanzas de Salsipuedes y Matajojo, ejecutadas por Fructuoso y Bernabé Rivera respectivamente, en 1831. Las mujeres y los niños fueron destinados al servicio doméstico, en las casas del patriciado montevideano, algunos de los prisioneros que sobrevivieron a las enfermedades –especialmente tifus–, considerados "peligrosos forajidos", fueron exiliados como marineros de los "buques que salgan para ultramar [...] sin permitirles saltar a tierra interin se hallen en el puerto". Daniel Vidart. Op. cit. p. 104.

pacíficos o violentos que los colonizadores empleaban como estrategias para viabilizar la dominación. La viabilidad de la alternativa integradora, que adoptaron otros grupos nativos de la Banda Oriental –a quienes el relato excluye de la generación nacional primitiva–, resalta la excepcionalidad de la resistencia de la tribu charrúa, que aparece como la única oposición que se mantiene inclaudicable frente al conquistador.¹⁹

La dignidad de un carácter que resiste inflexible frente a la posibilidad de la obediencia servil se afirma en la autenticidad y transparencia de un actuar que no necesita descodificación porque carece de discurso de justificación. Esta ausencia de signicidad completa la ilusión de la objetividad del relato histórico, que se presenta como descripción de una realidad concreta y accesible a la interpretación. El mundo primitivo del indígena aparece, ante el observador, con la naturalidad tangible de un universo manipulable y comprensible.

El lenguaje de la narración también construye la referencia del charrúa como sujeto histórico. El historiador escoge expresiones prestigiosas en las ideologías liberales del siglo diecinueve, atribuyendo significado político a la relación de los pobladores nativos con el conquistador. Interpretando al español como "extranjero" e "invasor" –términos que sólo adquieren significado a partir de definiciones políticas e instituciones inexistentes en la América indígena–, la oposición de los charrúas se lee a través de las categorías de análisis propuestas por el liberalismo político del siglo diecinueve. La resistencia del grupo nativo alcanza

¹⁹ "Sometidos por la victoria, o atraídos los menos ariscos por convenciones y pactos que les garantían una libertad pasable, ingresaron muchos naturales del país a las poblaciones nacientes del sur, [...]. Solamente quedaron en pie, irreductibles y bravas, las parcialidades que miraban en el conquistador un intruso al cual debían combatir sin tregua, y éstas *prefirieron la persecución y la muerte, a un vasallaje que vulneraba la independencia territorial y la libertad propia*". Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. vol. 95, Tomo I, segunda parte. p. 88-89.

miticas tonalidades liberales cuando se sugiere la motivación independentista de la lucha. Si bien la noción de independencia se utiliza en un sentido que se acerca más a su acepción de libertad, como ausencia de imposición externa a la propia referencia comunitaria, no se aleja de la idea –desfasada del contexto histórico en que se origina– de la autogestión política de la propia convivencia. Reafirmada por la utilización de términos ambiguos, que denotan concepciones políticas extrañas para la época y el lugar al que se refieren, el discurso adquiere validez en el terreno simbólico, consolidando la imagen política que se propone como objeto desde el discurso histórico. Tal es el caso de la metáfora que alude a los indígenas como a "uruguayos". Mediante la referencia a una nación uruguaya, inexistente en la época precolonial en la que Bauzá ubica el relato, se sugiere la ancestralidad de una experiencia política moderna que busca sus raíces en el pasado. La fuerte connotación de la *uruguayidad de los charriás*, se confirma en la expresión que define a los pobladores del territorio oriental –aunque se refiera solamente a la tribu charría– como a "primitivos uruguayos".²⁰ El empleo de esta terminología no es en modo alguno inocente; ella genera la idea de un patriotismo originario, un amor desinteresado que, pese a las dificultades y los infortunios, consigue resistir por la fuerza pasional de sus profundas convicciones.²¹ En el año 1879, en el contexto de la polémica historiográfica que enfrentó a los independentistas al argumento de la artificialidad diplomática de la creación del Estado oriental –que sostenía Juan Carlos Gómez–, Bauzá había apoyado la idea de la existencia de una "nación

²⁰ Ibidem. Tomo II. p. 127. Cfr. la continuación del argumento en N. 10 del Capítulo 7.

²¹ Cfr. Ibidem. Tomo I, segunda parte. p. 253-254.

charrúa", que habría predestinado la formación de la nación uruguaya.

"Cuando la conquista española abordó la América del Sur, tres naciones encontró organizadas, con elementos propios, carácter independiente y límite fijo, a saber: el Imperio de los Incas (Perú), el Reino de Lautaro (Chile) y *la República charrúa (Uruguay)*.

Bien que el territorio que señoreaban nuestros mayores estuviera poblado a forma primitiva, esto no implicaba que nuestros habitantes no tuvieran como efectivamente tenían, leyes por las cuales gobernarse, jefes que les condujesen a la guerra, y juntas en las que se trataban los negocios públicos. Sus vecinos de las diversas tribus argentinas y paraguayas, solicitaron en ocasiones varias el auxilio de esta nación; y el auxilio fue dado, no en condición tributaria, sino *como acto nacional y espontáneo*. [...]

Abandonados a sus propios esfuerzos y atacados de firme por los españoles, lucharon los charrúas tres siglos, siempre constituidos en cuerpo de nación. [...]"

Y después de enumerar las instancias más relevantes en el enfrentamiento contra los conquistadores, concluye el autor: "Todo esto pasó dentro de un territorio determinado y *demostró a las claras la existencia de una nación*".²²

La representación social del colonizador como el enemigo de la comunidad indígena se construye a partir del comportamiento desatinado del español y de su incapacidad para aceptar las pautas comunicativas establecidas por los nativos. La transparente naturalidad con la que los charrúas acogen a los recién llegados, evidencia la simplicidad y franqueza de sus relaciones sociales. Bauzá los presenta como un grupo hospitalario, que recibe a los nuevos visitantes sin desconfianzas, con la amabilidad propia de un buen anfitrión.²³ Al subrayar el hecho de la recepción amistosa de los extraños y relatar el asilo del español desertor,²⁴ el autor

²² Francisco Bauzá, "La independencia uruguaya", en *La independencia uruguaya*. Op. cit. p. 7-8.

²³ "Luego que los charrúas conocieron el arribo de tantos extranjeros al país, se aproximaron con el fin de asesorarse de su número y hacerles la hospitalidad agradable. Calculando que la necesidad inmediata y más apremiante en el campo español sería la escasez de víveres, diéronse prisa a subvenirlos, y obsequiaron a los recién llegados con grande cantidad de venados, avestruces y sábalos, que era lo que constituía su alimento ordinario. Esta obsequiosidad continuó sin alarde alguno, y como proveniente del dueño del país adonde llega el naufrago, atiende ante todo a remediarle de lo que carece". Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. Tomo II, p. 107.

²⁴ Cfr. la narración del episodio de ruptura de relaciones de los charrúas con los españoles liderados por Zárate y la recepción amistosa de Ontiveros, un español desertor que buscó refugio entre los charrúas. El asilo del desertor será interpretado por Zárate como el apoyo político a un rebelde que desconoce su autoridad. *Ibidem*. Tomo II, p. 107-128.

pretende señalar la nobleza del carácter nativo, que sólo muestra su lado hostil cuando ve amenazada su vida libre y la integridad de su territorio. El historiador pone el énfasis en una relación cordial, que se establece desde el reconocimiento del lugar específico que ocupan ambos interlocutores: a los charrúas asigna Bauzá el papel del anfitrión generoso, que recibe a los extraños ofreciendo las bondades del país; los españoles reciben las atenciones dispensadas como invitados agradecidos por la hospitalaria acogida de los "dueños de la tierra". Cuando los españoles traspasen los límites de una relación así definida, serán reinterpretados como enemigos y la nueva vinculación se estructurará en función de las demandas de la guerra.²⁵

La valoración de la pequeñez, la escasez numérica y la debilidad por ausencia de recursos, comienza a desarrollar una argumentación nacionalista que tendrá, en el discurso histórico, una fuente inagotable de ejemplos del pasado. La constatación atónita de la rebeldía de los habitantes del territorio oriental del río Uruguay por parte de los conquistadores, comienza a tejer las primeras manifestaciones del mito historiográfico de la pequeñez indomable del uruguayo, que no se doblega ante la fortaleza de enemigos poderosos.²⁶ Concebida en la explicación que sustenta el relato histórico nacional, la metáfora de David y Goliat propone un espejo perdurable en la representación social de los uruguayos.

²⁵ "Repuestos apenas de la impresión causada por el último contratiempo, se adunaron compactos en la idea de *resistir a todo trance al extranjero*, y animados de tanto odio como valor marcial, juraron *extinguir de su tierra nativa cualquier vestigio de una dominación que mostraba pretensiones a perpetuarse*. Así, mientras los conquistadores se entregaban a las ilusiones producidas por la victoria, los indígenas reaccionaban en silencio, preparándose a asestar rudos golpes sobre el poder español en el Río de la Plata". Ibidem. Tomo II. p. 127-128. Subrayados nuestros.

²⁶ Así Bauzá comenta la sorpresa de los españoles ante la resistencia charrúa: "[...] estableciendo comparaciones y buscando analogías con otros países que habían cedido al empuje de sus armas, *no podían convencerse de que el país más pequeño de todos fuese el más rebelde*". Ibidem. Tomo II. p. 127. Subrayados nuestros.

"[...] Varias veces estuvo el castellano en vía de perder para siempre estos dominios, y es seguro que si las demás parcialidades de naturales hubiesen hecho rostro al *enemigo común* de la misma manera que *los uruguayos*, España se habría retirado no sólo vencida, sino extenuada. Porque si los charrúas aisladamente costaron a la Península mayor pérdida de hombres y caudales que Méjico y el Perú, en idéntica proporción graduados los esfuerzos, no hubiera resistido España a una agresión conjunta en la cuenca del Plata".²⁷

Asumiendo una vinculación política posterior entre las distintas tribus indígenas que habitaban el territorio colonial del Virreinato del Río de la Plata, Bauzá plantea una reflexión ideológica sobre la eventualidad de un hipotético comportamiento de la población nativa, en el que podría trazarse un paralelismo con la oposición política que enfrentará a los habitantes de ambas márgenes del Plata durante la época de la colonia y el proceso independentista. Si los indígenas hubieran promovido –como nativos y dueños de la tierra– un frente común de lucha, los españoles hubieran sido uniformemente definidos como invasores, la guerra hubiera resultado favorable a los naturales y la conquista no hubiera sido posible. Una reflexión del pasado sólo concebible desde un presente que se presenta como parámetro de medición, donde los procesos históricos –éticamente valorados por el historiador– prueban su madurez política. La oposición que enfrenta a naturales y conquistadores es paralela al antagonismo de criollos y peninsulares durante la época colonial, tan usado por la historiografía nacionalista americana para explicar la crisis de las independencias de las colonias hispanas como producto de esta tensión.²⁸ Del origen común, –la pertenencia a un ámbito territorial indefinido– y connotado políticamente en función de criterios propuestos

²⁷ *Ibidem*, vol. 96, Tomo II, "Apéndice crítico", p. 310.

²⁸ Cfr. un análisis crítico de esta línea de investigación historiográfica en José Chiaramonte, "Modificaciones del Pacto Imperial", en *De los imperios a las naciones*, Op. cit. p. 126.

por la administración colonial, el historiador obtiene objetivos políticos comunes, que definirían, en la unidad de acción, un enemigo común y una sola lucha. En esta particular lectura del pasado, el autor del relato concibe una historia a la medida de las necesidades de su presente, utilizando para la interpretación de los acontecimientos históricos, las herramientas conceptuales que explican formas sociales generadas en épocas posteriores, presumiblemente prestigiosas en el momento en que se produce la narración.

"[...] Con todo, sus ideas de independencia, su valor en la lucha, la condición sufrida de su temperamento y la altivez de su carácter ante la opresión, parecen tener por causa, no sólo la predisposición individual, sino también la influencia de la tierra y los vientos tónicos del Océano y el Plata, se transmitió con bastante fuerza a nuestras poblaciones rurales, hasta el punto de formar *una raza original* cuya fisonomía propia se acentúa con el tiempo".²⁹

Recapitulando las ideas centrales de su exposición, Bauzá destaca cuatro elementos definidores de la identidad charrúa: independencia, valentía, dignidad y capacidad de sufrimiento. La independencia, ingrediente pasional que Bauzá ha planteado como motivación de la lucha, adquiere una nueva característica en el desarrollo de la exposición, transformando el componente emotivo de la resistencia en fundamento racional. La experiencia de la lucha por conservar el control sobre su territorio, se expone como concepción ideológica organizada en el Apéndice crítico del primer tomo de la edición original,³⁰ enfatizando la idea de la premeditación en la acción de rebeldía y la clarividencia de sus análisis de situación. El coraje demostrado en la batalla y la entereza frente a las pretensiones

²⁹ Francisco Bauzá, (1965), Op. cit. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 312. Subrayados nuestros.

³⁰ Cfr. Tomo II de la edición de la Biblioteca Artigas.

del poder superior construyen la ética del sacrificio desde la que el historiador juzga el temperamento base del charrúa. La formación de los sedimentos de este carácter colectivo, no es producto exclusivo de la configuración biológica, sino que han sido moldeados en la singularidad de la tierra y el clima de esta región geográfica. En esta explicación, Bauzá recoge un continente teórico de contornos realistas, de moda en la década del ochenta uruguayo, aportando una identidad étnica al grupo humano que se individualiza como ancestro de la comunidad nacional. Mediante la incorporación de factores geográficos a la predisposición genética del colectivo tribal, se libera la posibilidad de una herencia que trasciende el lazo de sangre. Si lo autóctono se define en función al entorno natural en que se gesta la relación social, la pertenencia étnica puede configurarse desde la historia, la cultura, y la vinculación humana con el espacio, en una categoría amplia e imprecisa. Se resuelve, de esta forma, la dificultad que plantea la recepción comunitaria de los valores del charrúa, en una sociedad construida con el aporte de la población europea expulsada por la primera revolución industrial hacia la segunda mitad del siglo diecinueve.¹¹

La autopercepción colectiva de la homogeneidad étnica de la nación —en sentido biológico restrictivo a la noción de raza— y la herencia de la ética guerrera de la tribu charrúa, no genera problemas en la construcción simbólica del *nosotros*. Desde la popular conceptualización iluminista de la civilización, el aporte poblacional de la inmigración europea, —extremadamente rico y diverso— se

¹¹Cfr. Juan A. Oddone, *La emigración europea al Río de la Plata: motivaciones y proceso de incorporación*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1966 y del mismo autor, *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*. Op. cit. El autor registra temporalmente el impacto migratorio en la sociedad uruguaya durante todo el siglo diecinueve —aunque la recepción se distribuye desigualmente a lo largo del periodo— y las tres primeras décadas del siglo veinte.

concibe desde el estereotipo social de la uniformidad cultural. Orgullosamente civilizados, los uruguayos construyen una identidad étnica de cercanías y semejanzas, como hijos de inmigrantes europeos que se comprenden a sí mismos desde la afinidad y la analogía.³²

La vinculación social con el legado charrúa se establece solamente a través de mediaciones simbólicas, que dejan intocada la percepción de la homogeneidad poblacional "europea". En realidad, como sugiere María Inés de Torres,³³ la identificación nacional con los valores que se atribuyen a la tribu de los charrúas sólo es posible a partir de la constatación de su completa desaparición. Sobre la imagen desoladora del exterminio, se construye la leyenda de la comunidad indígena, construyendo el parentesco nacional sobre una idea mítica del primitivo grupo autóctono. La pluralidad étnica se disuelve en una nueva "raza", engendrada en el entorno singular de la tierra nativa y configurada entre los límites simbólicos de la nacionalidad.

El segundo foco temático de la historiografía de Bauzá se define en torno a la especial combinación de factores que prefigura, desde la comunidad charrúa, la originalidad característica de la nacionalidad uruguaya. Cada uno de los tres tomos que dan forma a la primera publicación de la obra se cierra con el juicio histórico del autor, sobre los hechos y los actores que protagonizaron la acción en cada

³² La constatación demográfica que se asienta con satisfacción arrogante en la publicación propagandística y celebratoria del centenario de la independencia, es testimonio elocuente de esta concepción:

"(El Uruguay) Es la única nación de América que puede hacer la afirmación categórica de que dentro de sus límites territoriales no contiene un sólo núcleo que recuerde su población aborigen. Los últimos Charrúas desaparecieron como tribu sin dejar vestigios perdurables, en el rincón de Yacaré Cururú, en 1832 y desde aquel lejano entonces, casi una centuria, quedó la tierra uruguaya en posesión absoluta de la *raza europea* y de sus *descendientes*. Hombres laboriosos de todas las nacionalidades pueblan el país y contribuyen al desarrollo de sus cuantiosas riquezas". *El Libro del Centenario del Uruguay*, Agencia de Publicidad Capurro y Cia., Montevideo, 1925. Tomado de Gerardo Caetano y José Rilla (1994), *Op. cit.* p. 139.

periodo. En el "Apéndice crítico" —como Bauzá llamó a sus sintéticas valoraciones— que cierra el primer tomo, el autor enumera los elementos que se combinan para formar una nación, que se perfila tempranamente como colectivo, desde la época de la conquista y la colonización.

Desde los referentes económicos de fines del siglo diecinueve, Bauzá enjuicia severamente la interpretación mercantilista del naciente capitalismo, que había conducido a los colonizadores hacia la búsqueda de metales preciosos en las regiones mediterráneas del continente americano. Guiados por una falsa concepción económica, los españoles ignoraron las riquezas del territorio oriental, desatendiendo la colonización de estas tierras, por lo que la región se convirtió en zona de paso y centro operativo de las maniobras militares en pos de objetivos más preciados. Asimismo, el historiador evalúa su incompetencia en materia militar, en una estrategia que, en la priorización de la meta del oro, impidió plantear con eficiencia la lucha contra los indígenas, atacados en el momento del retorno de las expediciones al Perú.³⁴

La valoración historiográfica de la política colonizadora no supera, en el análisis de Bauzá, el juicio de una experiencia militar. Bauzá atribuye a la influencia de portugueses³⁵ y jesuitas³⁶ lo que considera como efectos beneficiosos

³³ María Inés de Torres. Op. cit. p. 118-131.

³⁴ Francisco Bauzá. (1965), Op. cit. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 297-298.

³⁵ "[...] Muy diferentes a los españoles en todo, dieron extraordinaria protección comercial a los habitantes de Colonia y les buscaron por doquiera elementos de cambio, ya con la alianza de los indígenas que recibían sus productos y entregaban otros, ya por el contrabando con los ingleses y algunos vecinos de Buenos Aires que constituía un comercio activo. De todo lo dicho se deduce que la civilización portuguesa, mucho más avanzada en estos últimos tiempos que la española, presintió antes que nadie los destinos de Uruguay entre los pueblos de la tierra". Ibidem. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 306.

³⁶ "[...] Fueron pues, los jesuitas verdaderos heraldos de la civilización europea en el Uruguay, y constantes defensores del dominio español contra el extranjero". Ibidem. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 303.

de la conquista. Con la fundación de la Colonia del Sacramento sobre el Río de la Plata, los portugueses demostraron la habilidad de su estrategia militar, que utilizaron –con perspicacia y conocimiento de su valor estratégico en la región– como moneda de cambio en las negociaciones diplomáticas desarrolladas en la península. En la administración de esta población también se destacaron frente a los españoles; mediante la estimulación del comercio, por medio de la protección o el contrabando, movilizaron recursos regionales descuidados por quienes, desde el Tratado de Tordesillas, se consideraban legítimos dueños del territorio oriental del Uruguay. Al establecer la oposición, Bauzá presenta a los españoles como pésimos negociadores, que pierden a través de una diplomacia lejana e inadvertida lo que ha sido conquistado en el terreno militar. Los jesuitas, por su parte, son presentados como un influjo civilizatorio positivo, auxiliares de la conquista pacífica de los territorios españoles. Tan apreciable instrumento será devaluado por la monarquía, mediante el levantamiento de infundadas sospechas acerca de su lealtad. Bauzá asume la defensa de la fidelidad jesuita frente a la monarquía española, en una exposición argumentativo-reivindicativa de la actuación de la Compañía de Jesús en América: "a pesar de los bienes que [los jesuitas] habían hecho y siguieron haciendo, todavía no han encontrado la justificación que merecen. La historia debe, por tanto, preparar el fallo de la posteridad, con su juicio desinteresado y circunspecto".¹⁷

La explicación de Bauzá sugiere que, la acción conjunta de portugueses y jesuitas en territorio oriental funcionó como contra-equilibrio frente a los

¹⁷ *Ibidem*. Tomo II, p. 101. Cfr. el alegato histórico de Bauzá en p. 191-197.

desaciertos de la acción política española en la región,³⁸ convirtiéndose en elemento decisivo de la temprana construcción de los cimientos de la nacionalidad uruguaya, a mediados del siglo dieciocho.³⁹

"[...] La iniciativa de los conquistadores fue del todo infecunda en el Uruguay: a no haber intervenido los jesuitas y los portugueses, que aguijonearon una rivalidad provechosa, *este país no habría sido, al promediar el siglo XVIII, el embrión de una nacionalidad civilizada*, sino un conjunto de campiñas desiertas, exactamente las mismas que encontró Solís al desembarcar en nuestras playas".⁴⁰

En el Apéndice crítico del segundo tomo, Bauzá considera pertinente establecer un "balance" sobre la administración colonial española, con el objeto de determinar los aportes de la colonización a la construcción de la sociedad uruguaya, antes de comenzar la narración del proceso revolucionario. A pesar de haber escogido el momento adecuado para la evaluación, imponiendo la necesaria distancia que requiere el relato desapasionado,⁴¹ no logra desvincular el juicio histórico de esta etapa de la explicación causalista de la revolución, interpretando la época colonial como antecedente de un proceso más importante: la construcción histórica de la nación.

³⁸ "Dos civilizaciones como éstas, debían obrar de una manera decisiva sobre el desarrollo futuro de nuestra nacionalidad: los jesuitas, enseñándonos a utilizar los elementos vivientes de la población nativa; los portugueses, aleccionándonos a recoger los frutos que el comercio rinde a las naciones topográficamente favorecidas por la naturaleza. Sin embargo, estas dos fuerzas que con tanto ahínco pretendían radicarse sobre la tierra, no estaban destinadas a coexistir en ella sino el tiempo absolutamente necesario para presidir la gestación laboriosa de nuestra civilización naciente. El poder español debía expulsarlas, luego que hubiese utilizado su vigor y su enseñanza". *Ibidem*. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 307-308.

³⁹ "Tres elementos, son, pues, los que han presidido la formación de nuestra nacionalidad sobre las bases en que hoy reposa: los jesuitas, conservando en lo posible su raza primitiva y mostrando al conquistador las aptitudes que ella tenía para la vida civilizada; los portugueses explorando el país y señalando sus futuros emporios comerciales y políticos; los españoles, descubriendo la tierra y aleccionándose al fin en la experiencia de estas enseñanzas que aprovecharon para sí". *Ibidem*. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 314.

⁴⁰ *Ibidem*. Tomo II, "Apéndice crítico", p. 297. Subrayados nuestros.

⁴¹ Cfr. vol. 98, Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 257.

"Resumamos para concluir. La dominación española fue beneficiosa al Uruguay, en cuanto nos dio todos los elementos que necesitaba el país para ascender de las oscuridades del barbarismo a las esferas de la civilización cristiana. El tiempo demostró, empero, que España no tenía medios de adelantar aquella civilización, hasta sus más elevados fines, y entonces se alzó el pueblo, para sustituir su voluntad y su fuerza al derecho y las pretensiones del Rey. Esta es, descarnada de todo subterfugio, la causa verdadera de la Revolución, que no fue una ingratitud, sino una necesidad".⁴²

En el tercer núcleo temático de la argumentación historiográfica, Bauzá centra su atención en la lenta formación social de la nación, que define sus rasgos diferenciales durante el sistema colonial. Debajo de aquel sistema de opresión, sostiene en su análisis, se gestan los primeros lazos de solidaridad en el sufrimiento, desarrollando los vínculos comunitarios sobre los que se construye la nacionalidad.

"Bajo la égida del sistema bosquejado, crecieron y se disciplinaron los elementos que debían constituir *el pueblo uruguayo*. Formóse un núcleo compuesto del indígena sometido, del portugués capturado por la fuerza y ubicado según las exigencias del momento, y del español que venía de ultramar. [...]

El vigor despótico de la autoridad, unió en estrecho lazo tantos elementos heterogéneos, formando con ellos *una raza*. Los hijos de todas estas gentes, hablaron un mismo idioma, se instruyeron en una misma religión y fueron adquiriendo iguales costumbres".⁴³

En torno al eje de la tradición cultural española,⁴⁴ se forjan las bases simbólicas de una nueva sociedad construida sobre nuevos cimientos étnicos, que, adobados en la experiencia común de la opresión, dan forma a una comunidad de

⁴² Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 303-304.

⁴³ Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 286-287. Subrayados nuestros.

⁴⁴ "En esta amalgama predominó, como le correspondía por superioridad innegable, la civilización religiosa y política de la Metrópoli. Al arrimo de las creencias y los medios de acción de los españoles, se modeló el culto y se arregló la autoridad que gobernase a esos pueblos. [...]". Ibidem Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 286.

sentimientos que buscará su expresión política.⁴⁵ Calcada sobre el paradigma romántico del nacionalismo de fines del siglo diecinueve, la argumentación historiográfica de Bauzá, se estructura sobre los parámetros étnicos que fundamentan la representación colectiva de la nación-genio. La justificación etno-cultural de la comunidad política, no invalida, sin embargo, la utilización de los supuestos contractualistas del modelo revolucionario francés, que desde el constitucionalismo, reivindicaban las nuevas repúblicas americanas como modelos de identidad. Sobre los elementos comunes del idioma, la religión, y las costumbres heredadas de un antepasado común, la comunidad de pertenencia adquiere fundamento político, a través de la experiencia del sufrimiento compartido.

La referencia nacional comunitaria se construye a partir de la definición colectiva de la pertenencia a la sociedad española. La identificación colectiva con el colonizador español, que será redefinida en términos radicales en el momento de la separación colonial, se plantea cautelosa y discretamente en el hilo narrativo. Significativo resulta, si se interpreta en este sentido, el cambio de perspectiva en el retrato de Portugal, que se presenta, durante la época de la colonia española,⁴⁶ como enemigo nacional.

Si se considera el retrato del portugués que Bauzá elabora en el relato de la

⁴⁵ "[...] La prisión, la persecución y la muerte fueron abatiendo las resistencias de los más osados, a punto de que, los charrúas y portugueses, gauchos y aventureros, encontraron marcada la hora en que debían elegir entre la sumisión o la vida. Y una vez que la elección se verificó y entraron las cosas al quicio, *vióse nacer una raza con miras y tendencias propias, con carácter especial, y con aspiraciones bastante sospechables de libertad e independencia*. Aquí fue donde comenzó la resistencia seria al poder español, resistencia basada en la superioridad del número y en las aptitudes de los criollos. Las corporaciones civiles se sintieron apoyadas por corrientes de opinión que nacían y tomaban cuerpo al extenderse por el país, y todos los síntomas anunciaron que *algo nuevo preparaba el tiempo* en la misteriosa elaboración de los arcanos". Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 287-288. Subrayados nuestros.

⁴⁶ Ibidem. Tomos III y IV, vols. 97 y 98 de la edición de Clásicos uruguayos de 1955.

conquista del Río de la Plata –pueblo lúcido y avisado, en comparación con el lento y perezoso español– y se lo compara con la crónica de la colonia española en territorios platenses –donde se presenta como diplomático conspirador y oportunista, y avaro conquistador–, puede descubrirse una sutil diferencia de planteos. No obstante, este trato desapacible de los portugueses no se trueca en disculpa para la dominación española, cercana ya necesidad de exponer la crisis que conducirá a la independencia. El acercamiento del historiador al colonizador, hasta el punto de adoptar su perspectiva en el juicio de actores y acontecimientos, puede explicarse en la primera imagen de la sociedad uruguaya, que se organiza institucional y simbólicamente en referencia al modelo español. El portugués se percibe desde la colonia española como un usurpador de territorios "uruguayos", desde una posición que asume la pertenencia a la comunidad política española. Adversario en decadencia, la definición del español como enemigo, será transitoria en el proceso de la emancipación colonial; el portugués, en cambio, se constituirá en enemigo poderoso, destruyendo la experiencia política del artiguismo en la Provincia Oriental e inaugurando una nueva dominación formalizada jurídicamente como Provincia Cisplatina, cuando los antiguos súbditos de la monarquía, creían haber iniciado el camino hacia el autogobierno.

"La conducta de Portugal, estrechando y persiguiendo a una parte considerable de la población uruguaya e imponiendo guerras y sacrificios al resto, levantó en el país odiosidades que hicieron blanco de sus iras al lusitano. Tanto las poblaciones de procedencia indígena como las españolas, se hermanaron en un sentimiento de repulsión a los portugueses que debía hacerse hereditario. Dicho sentimiento, que reconocía por base el amor legítimo a la tierra en que cada uno había nacido o adoptado por suya, fue trabajando los ánimos hasta transformarse en verdadero patriotismo, y ser móvil de acciones y pensamientos que sobreponiéndose a las rencillas vulgares, dio un punto de apoyo a aspiraciones más elevadas entre los colonos. Formóse el credo y la veneración a la Patria en fuerza de ver siempre

atacados y cercenados sus dominios, viniendo esto a concurrir a la mayor unión de la raza que habitaba nuestro territorio".⁴⁷

El proceso de construcción nacional se inicia en la identificación de un enemigo exterior, que genera predisposiciones adversas sobre las que se construye el sentimiento comunitario de pertenencia. La fundamentación del odio colectivo al invasor, en el amor a la tierra –natal o adoptiva–, otorga naturalidad al proceso de elaboración de una emoción patriótica que, desde la idea, moviliza a la acción social. La intensidad afectiva de la vivencia colectiva del *Otro* como extraño invita a superar los conflictos internos de la comunidad, que se minimizan en un enfrentamiento que implica la unidad de esfuerzos. La hostilidad externa y la construcción social de esa enemistad, fomenta la cohesión social de la colectividad definida en términos inclusivos. El establecimiento de los límites, diferenciando el afuera, resulta vital en la construcción de los códigos identificatorios –como sistema de creencias– y la organización de la reproducción social de la pertenencia simbólica. Con franca transparencia, el texto de Bauzá resume el proceso de construcción social de la nación como comunidad étnica, territorialmente delimitada. El historiador identifica un núcleo poblacional originario y un enemigo externo, cuyo enfrentamiento engendra una comunidad de sentimientos autoreferidos que, desde la defensa del territorio, elabora un sistema de creencias y un conjunto de prácticas que contribuyen a desarrollar estructuras simbólicas referenciales –patriotismo– para asegurar la definición de la pertenencia.

A través de la enumeración de las causas de la revolución independentista,

⁴⁷ Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 291.

Bauzá completa la imagen étnica de la nacionalidad uruguaya, argumentando en su singularidad social, la predestinación de su existencia política independiente. La emancipación se plantea como la culminación natural de un proceso comunitario de autoconciencia que se objetiva como "necesidad". La revolución se explica, pues, como decisión colectiva gestada en el largo periodo de silenciamiento forzado del descontento popular. La base social que sustentó el planteo revolucionario de liberación, se construye a partir referencias étnicas, que se definen como comunidad en la percepción común del español como opresor.⁴⁸

La afirmación de la predestinación nacional, constituye el cuarto instrumento argumentativo de la historiografía de Bauzá. A través de la explicación causalista, la independencia aparece como el producto de un lento proceso de configuración histórica, que define sus contornos políticos durante el periodo colonial. La idea de una secuencia históricamente necesaria de continuidad entre causas y efectos, se sustenta sobre una concepción epistemológica de la explicación como *descubrimiento* del historiador, anulando la posibilidad crítica de la historia como *conocimiento*. Como plantea Furet con respecto a la Revolución francesa, los ribetes de una crisis política generan sus condiciones de posibilidad, pero no su

⁴⁸ "Pueden considerarse también móvil del mismo sentimiento, las diferencias de origen que constituían el núcleo de la población. Entraron a componerla, los descendientes de charrúas y guaraníes conquistados por los españoles; los descendientes de los portugueses que odiaban por instinto a España; y los descendientes de los mismos españoles, que no amaban a sus paisanos por el desdén con que eran mirados de ellos. No había, pues, en *los elementos que constituían la raza uruguaya*, un vínculo de cariño que los uniese a España. Los descendientes de las tribus aborígenes, miraron siempre al español como al usurpador de su libertad y de su suelo. Con un odio muy parecido le miraban aquellos que descendían de portugueses; y no menos mal le querían los que, hijos de españoles, habían oído narrar a sus padres los vejámenes y depredaciones de que fueran víctimas por causa de las autoridades peninsulares. Todo se complotaba en silencio para labrar la ruina del Gobierno español en el Uruguay, y sin que sus mismos habitantes se dieran cuenta del impulso que les conducía a ese fin, sentían como un presentimiento remoto de que alguna vez pudieran reivindicar, quién sabe de qué manera, el poder y la influencia que se les negaba con tan obstinada porfía. Ignorantes de los medios con que les fuera dado, no ya derribar, pero siquiera soliviantar el peso del poder absoluto que les anulaba, comenzaban, sin embargo, a dar asidero a la

necesidad.⁴⁹ La independencia política de la colonia española, en el planteo de Bauzá, no es sino el reconocimiento jurídico de una experiencia social y política del grupo social originario. Prefigurada por las características físicas de su territorio y la singularidad de su constitución humana, la nación uruguaya se forma con las primeras formas de sociabilidad. Por eso, a pesar de la utilización de los pares opuestos del discurso doctrinario, que concibe la revolución en términos de ruptura, la interpretación de Bauzá se formula a partir del presupuesto de la continuidad histórica.⁵⁰ La posición del historiador a este respecto resulta, tanto de su concepción teórica,⁵¹ como de su evaluación positiva de la intervención española en América.

"El conjunto de todas estas causas obrando de distinta manera, no hacía otra cosa que concurrir a la independencia del Uruguay; de largo tiempo atrás preparada por la posición topográfica del territorio y por las tendencias de sus habitantes. Desde los tiempos primitivos, el Uruguay había sido una nación independiente".⁵²

La autonomía política de la tribu charría, argumenta Bauzá, constituye la

creencia de que ellos representaban alguna cosa en el concierto de los pueblos, paso previo de toda transformación social". Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico". p. 295-296. Subrayados nuestros.

⁴⁹ François Furet. Op. cit. p. 37.

⁵⁰ "[...] Nuestros antepasados justificaron su separación de la Metrópoli con dos razones perentorias: la ley natural de la mayoría, que autoriza la independencia del hijo sin agravio de sus padres, y la necesidad de gozar por entero de los dones que la Providencia concede a sus criaturas y que estaban restringidos por la presión del sistema colonial. España, durante tres siglos nos había dado cuanto tenía -religión, costumbres y lenguaje- agotando así la fuente de su dominación legítima. Cuando la Revolución estalló, se había complementado su aprendizaje, y tan cierto es ello, que todos los resortes accesorios del mecanismo gubernamental español se hicieron trizas para siempre, quedando solamente en pie lo que debía quedar: la religión, las costumbres y el idioma que hablamos". Francisco Bauzá. "El Syllabus y la soberanía", en *Estudios Constitucionales*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos uruguayos, vol. 11, Montevideo, 1953. p. 121.

⁵¹ En la interpretación de Bauzá, la Revolución francesa no hace sino retomar las prácticas de participación política y los postulados implícitos en las instituciones medievales. Cfr. la crítica del autor a los supuestos revolucionarios que informan la interpretación constitucionalista de Carlos María Ramírez. Francisco Bauzá. "Los comentadores de la Constitución", en *Estudios Constitucionales*. Op. cit. p. 337-342.

⁵² Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico". p. 299. Subrayados nuestros.

primera evidencia de la independencia nacional del Uruguay primitivo. Empleando la moderna terminología política del influyente liberalismo de su época, el historiador interpreta la experiencia de la vida tribal, con el esquema categorial de la fórmula nacional difundida en el siglo diecinueve.⁵³ La -ambiguamente primitiva- existencia de la nación uruguaya se argumenta, en segundo lugar, a través de la resistencia solitaria de sus pobladores frente a las constantes invasiones portuguesas y, en tercer lugar, mediante la autonomía del gobierno de Montevideo frente a la autoridad superior del virrey, ubicado en Buenos Aires. La colonia confirmaba, de esta forma, la autosuficiencia política y militar de una comunidad de pertenencia definida en términos nacionales, en el marco de un territorio naturalmente limitado por sus características geográficas excepcionales dentro de la región.

"El Uruguay nació a la civilización cristiana en concepto de independencia, es decir, bajo el mismo concepto en que había nacido a la sociabilidad indígena. [...] Este espíritu de independencia, deliberado y consciente, se extendía también a los campos donde moraba la población primitiva.[...]"⁵⁴

Justificando la antigüedad esencialista de la nación uruguaya, el historiador anula el discurso del despotismo militar de los gobernadores españoles para establecer el *continuum* histórico de la independencia nacional, que no se quiebra durante la colonia, sino que se afirma en su racionalidad. La experiencia del gobierno colonial se transforma así, en enunciado emancipador, revelando los

⁵³ La explicación justificativa de la afirmación transcrita, continúa en los siguientes términos: "Los charrúas no conocieron *autoridad* superior a la suya *dentro de su jurisdicción*, y la conquista española se cercioró de esa verdad física, que evidenciaban *la forma de gobierno de los indígenas* y la particularidad de su resistencia. Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico". p. 299.

⁵⁴ Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico". p. 300. Subrayados nuestros.

mecanismos de identificación del historiador con el proceso. Este relato positivo de la colonia será reinterpretado en una nueva versión que muestra la perversidad de la dominación española, como forma de ilustrar el compromiso de los revolucionarios, enfatizando el antagonismo entre los dos sistemas, para explicar la radicalidad del cambio.

"Nadie conocía o acataba en el Uruguay otra autoridad, pues que la nacional; y los colonos que llegaban de España, encontrábanse en el mismo caso. Con esto, *la colonia entendió ser, y era, en efecto, la continuación de la antigua nacionalidad bárbara e independiente que la había dado su origen.* [...]"⁵⁵

La colonia española había generado entre los pobladores orientales –sobre todo entre los montevideanos– una especial afinidad con la Corona, que podría considerarse como sentimientos de patriotismo español, aunque, en este fragmento, Bauzá parece referirse a una identidad nacional "uruguaya", que permanecería incontaminada frente a la experiencia del gobierno español. En concordancia con la evaluación positiva de la dominación española, –en el esquema que opone la civilización frente a la barbarie indígena– la colonia recupera el legado de la tradición charrúa –valorada y politizada en términos nacionalistas– otorgando un modelo institucional en función del que se organiza la vida social de una nación que permanece inmutable en su esencia.

Durante la época colonial, la nación prueba su autosuficiencia económica, elemento indispensable para sostener la viabilidad política de la nación, desde el

⁵⁵ Ibidem. Tomo IV. "Apéndice crítico". p. 301. Subrayados nuestros.

esquema teórico que informa la justificación nacional en el momento en que escribe el autor. La primigenia diferenciación de su territorio y la formación de un carácter nacional –que el historiador construye a partir de primarias referencias biologicistas a la raza–, unidas a la percepción de las posibilidades de la autogestión abiertas en torno a la base de sustentación económica, fueron los elementos sobre los que se formó la nacionalidad oriental. Sobre este argumento edifica Bauzá el esencialismo de la nación, –que no adjetiva de "oriental", sino como "uruguaya"– argumentando la independencia como la necesidad del reconocimiento jurídico de una realidad física, social, económica, cultural y política de antigua existencia.

"[...] A esta conciencia de una vida propia posible, se agregaba un fuerte sentimiento de localismo acrecentado por triunfos y reveses militares, que habían hecho nacer el *amor a la patria*. La generación que asistía al drama político precursor de la independencia, estaba fornecida en su espíritu y sus costumbres por tradiciones, ejemplos y aspiraciones que la llevaban lógicamente a *reivindicar los derechos de sus antepasados, fundando una nacionalidad*. De aquí nació, indestructible desde el primer día, ese *sentimiento de independencia, causa suprema de la Revolución*; única que podía llevar a los *uruguayos* a la victoria, porque era la única que les daba un programa de vida y una solución de principios inatacable".⁸⁶

A la estructura material de base –los factores objetivos–, el historiador agrega el elemento simbólico de la convocatoria –los factores subjetivos–, completando la coherencia discursiva de la nación como proyecto político de la revolución. Después de la enumeración de las causas de la independencia, Bauzá enfatiza los elementos voluntarios, tejidos sobre el fondo afectivo de la identidad social. La nación se convierte así, en una reivindicación –cultural– de derechos

⁸⁶ Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico", p. 302.

colectivos de un grupo social indefinido –¿charrúas?, ¿españoles?– que se reconoce como antepasado. De esta forma, el planteamiento historiográfico de Bauzá consigue articular todos los ingredientes de la construcción discursiva de la nación definidos por Benedict Anderson. Elaborado desde una perspectiva constructivista, el tipo ideal que sirve de hilo conductor a la propuesta interpretativa sobre la experiencia simbólico-política de la nación uruguaya, prueba así su rendimiento explicativo.

La crisis de las monarquías ibéricas que dieron como resultado la creación de los nuevos Estados americanos es explicada desde el voluntarismo de una revolución de masas, gestada en las conciencias de la opresión monárquica y conducida por un líder carismático. Consecuencia comprensible de una dominación intolerable, la revolución recoge la vocación libertaria de un pueblo hermanado en la adversidad y reafirmado en la experiencia de lucha. La república es su herencia, el reconocimiento jurídico de un sentimiento de fraternidad, que, desde la eliminación de las diferencias internas, y la invocación de las tradiciones ancestrales, reconoce sus vínculos de unidad social, cultural, económica y política.⁵⁷ La forma de ejercer la autoridad, la ausencia de diferencias sociales –que

⁵⁷ "Y es llano que la conquista de la independencia debía traer consigo la fundación del gobierno republicano. *Todo estaba preparado en el país* para que un gobierno de ese género sustituyera la autoridad que lo regía. Los gobernantes españoles, en fuerza de colocarse tan encima de todos, habían concluido por establecer la igualdad de cuantos estaban bajo su mando. Las clases sociales, en su acepción técnica, no existían en el Uruguay; pues si bien había una aristocracia que tenía privilegios de sangre y riqueza, jamás hizo uso de ellos para con el pueblo. En la vida civil, conceptuábanse iguales el gran propietario y el modesto industrial, se profesaban recíproco afecto en sus relaciones, y hacían causa común sus males. Había cierta fraternidad en todas las gentes, así de la ciudad como de los campos, que aseguraba la buena acogida del menesteroso y el respeto al perseguido. El gaucho mismo, que no era bien amado a causa de sus depredaciones y aventuras, nunca fue hostilizado a punto que debiera abandonar el país. *El sentimiento fraternal dominante, había formado una democrucia*, en cuyo seno se confundían clases, hombres y antecedentes, unificándose por la igualdad.

Agregábase a esta condición de la vida de la sociedad, la forma movable de su gobierno. Los cabildos se elegían cada año y los gobernadores eran provistos por un tiempo determinado, siendo

podrían ser comprendidas en términos de clase— y la experiencia de la alternancia de las autoridades públicas —¿reconocimiento del legado colonial?— son las tres causas que explicarían, en la argumentación de Bauzá— la instauración de la forma republicana de gobierno en el nuevo Estado independiente. La retórica nacionalista recupera la idea de pueblo heredada de la construcción simbólica de la Revolución francesa, legitimando la creación del Estado uruguayo como un cambio revolucionario. En esta dinámica discursiva, la lógica del monismo pedagógico de la revolución penetra en la interpretación histórica, que asume los supuestos simplificadores del alegato. Al adoptar la perspectiva de los actores históricos, el historiador asume como válida la percepción que los sujetos de la acción tenían de su propia vivencia. Así, el discurso político deja de ser objeto para el conocimiento histórico, transformándose en explicación histórica, una explicación construida desde el tiempo y el lugar de los acontecimientos. Tal es la seducción de la palabra rebelde, que el historiador alude a ella como fuente de verdad, otorgándole la validez del juicio distante del observador.¹⁸ La textura de la historia nacional no puede desembarazarse de la imagen unificadora que presenta la victoria de la igualdad sobre los privilegios, de la libertad sobre el despotismo, de la racionalidad

sustituidos en vida por otros. El pueblo estaba acostumbrado a la amovilidad de sus gobernantes, alternándose dentro de una sucesión de personas que no tenían entre sí vínculos de sangre que autorizasen su derecho a mandar. Con esto se disipaba de suyo, o mejor dicho, no existió nunca entre nosotros, la ilusión que ciega a los pueblos monárquicos, haciéndoles atribuir una virtud excepcional a la herencia de la autoridad transmitida por derecho a los miembros de una familia sola. Se habían desarrollado, por lo tanto, dentro de la sociedad uruguaya los dos grandes resortes sobre que se asienta el gobierno republicano; a saber: el sentimiento democrático y la amovilidad de los Poderes públicos. No es extraño, entonces, que al primer grito de la revolución, cayesen abatidas todas las jerarquías, y *la igualdad en la deliberación y en el sacrificio* fueran los títulos reivindicados por el pueblo. Y el pueblo al deliberar sobre su suerte, haciéndose dueño de sus destinos, no encontró en ninguno de sus servidores la mínima pretensión a imponerse en mando a virtud de antecedentes personales o de supuestos derechos propios. El voto público fue quien discernió los honores y los empleos, reiterándolos luego que lo tuvo por conveniente". Ibidem. Tomo IV, "Apéndice crítico". p. 302-303. Subrayados nuestros.

¹⁸ Cfr. François Furet. Op. cit. p. 35.

del examen frente la inmutabilidad de la ley de la herencia, del acuerdo sobre la sumisión, que sustenta la dinámica revolucionaria del liberalismo. Socializado dentro de estos parámetros simbólicos, Bauzá no puede pensar la dinámica de los acontecimientos del pasado, cuestionando la validez de sus propios presupuestos ideológicos, lejos aún de la práctica social de la explicitación como recurso metodológico para la construcción de la intersubjetividad de pretensión científica.

Mediante el uso de anacronismos analíticos, el historiador recupera los sentimientos primarios de pertenencia social y los transforma en referencia política de asociación, creando una identidad comunitaria que se interpreta a sí misma desde la experiencia filial. Representante de postura esencial-voluntarista que caracterizó a la primera historiografía nacional americana, Bauzá logra responder a las demandas explicativas de la narración nacional, otorgando un sentido colectivo a la vida social.

La idea de la nación se construye sobre la referencia a un grupo social homogéneo, de objetivos comunes e intereses concordantes. La imagen de la unanimidad otorga dirección y sentido a la lucha, profundizando la dinámica de la explicación por oposición de conceptos.⁵⁹ La fuerza configuradora de lo social es imprescindible para sentar las bases de la naturalidad de la concepción política de la nación; expresión de una comunidad de origen y de lucha, la expectativa

⁵⁹ "El movimiento fue tan espontáneo como unánime: un mes bastó para que se realizara. Ni una gota de sangre se derramó. *Todo fue noble en esa circunstancia*: la espontaneidad de acción, la generosidad de procedimientos y el interés patriótico. Hombres de todas las procedencias sociales se encontraron prestigiando una misma causa: al lado del rico propietario formó el labriego, al lado del sacerdote, el gaucho desvalido. Ni la nacionalidad de origen fue un obstáculo a la expansión de los deseos populares, desde que algunos de los caudillos insurreccionados habían nacido en tierra extraña. Era un pueblo, en su representación más genuina, quien aparecía para reclamar sus derechos y fundar su libertad". Francisco Bauzá, Op. cit., vol. 99, Tomo V. p. 113. Subrayados nuestros.

colectiva del autogobierno encuentra su legitimación política en la referencia a la unidad social.

Como explica Furet en una situación de crisis revolucionaria, la inestabilidad política deja vacante el lugar del poder, que es ocupado por la representación revolucionaria del pueblo. La palabra juega, entonces, un lugar preponderante en la construcción de este nuevo sujeto político. "Transformada en poder, a la opinión pública sólo le queda identificarse con el pueblo [...]"⁸⁰ Ante tal disponibilidad se produce un desplazamiento del poder, observa el historiador francés, el pueblo se construye como sujeto a través del uso público de la palabra. Bauzá ejemplifica esta novedad mediante la reproducción de los discursos de Artigas –palabras de un sujeto histórico que se utilizan como herramientas conceptuales de la narración historiográfica–, formalizando una práctica nacional en la producción de la historia uruguaya.⁸¹ La invocación del pueblo como protagonista único, primordial de la práctica revolucionaria, es ineludible en los discursos configuradores de la imagen revolucionaria. "El «pueblo» –dice Furet– no es un dato o un concepto que remite a la sociedad empírica, sino a la legitimidad de la Revolución y de alguna manera su definición misma [...]"⁸²

La construcción de la revolución independentista, como expresión de la voluntad colectiva de una sociedad identificada por la materialidad de los factores

⁸⁰ François Furet. Op. cit. p. 68.

⁸¹ "[...] El documento impresionó a todos de un modo favorable, pues a más de ser una profesión de fe política, esbozaba los lineamientos del sistema gubernamental ansiado por los pueblos platenses. Artigas, elevándose a la altura de las circunstancias, empezaba por someterse antes que nadie, a los representantes de la soberanía popular, devolviéndoles el mandato recibido. «Mi autoridad – decía – emana de vosotros, y ella cesa por vuestra presencia soberana. Vosotros estáis en pleno goce de vuestros derechos: ved ahí el fruto de mis ansias y desvelos, y ved ahí también todo el premio de mi afán». Ibidem. vol. 100, Tomo VI. p. 31.

⁸² François Furet. Op. cit. p. 72.

objetivos, que formaron la base de la experiencia social, es el quinto elemento discursivo de la propuesta de Bauzá. La existencia de una nación uruguaya en tiempos coloniales, construida sobre la herencia de la vida libre de los charrúas en un espacio físico naturalmente delimitado, conduce a interpretar la revolución como el fruto de un lento proceso de gestación.

Aunque Bauzá busca los antecedentes en el movimiento de insurrección montevideana de 1808 contra la autoridad española en Buenos Aires, la historia de la revolución independentista está indisociablemente unida a la región platense, puesto que la revolución independentista comienza en el Buenos Aires de 1810, y la dirección política del movimiento tiene su sede en la ex-capital del virreinato.⁶¹ En este gran escenario, la historia de la revolución no sólo se construye sobre la lucha contra el poder español, sino contra las tendencias que pretenden desvirtuar la pureza de los postulados iniciales. En Buenos Aires se depositan todas las perversiones antirrevolucionarias, contra las que se levantan los pueblos republicanos y federales, reunidos en la liga provincial liderada por Artigas. Por un lado, la nueva dirección revolucionaria se reconoce como un aliado de las provincias federales, del que depende la marcha de la lucha; y, por otro, representa un enemigo que defiende intereses particulares por medio de estrategias centralistas y anti-republicanas que pervierten los postulados del movimiento independentista.

La idea del "complot aristocrático", que Furet analiza como elemento constitutivo de la historia de la Revolución francesa, puede reconocerse en la organización narrativa del proceso revolucionario en el Río de la Plata que la

⁶¹ Francisco Bauzá. Tomo VI, "Apéndice crítico". p. 393-394.

historia de Bauzá asume como explicación. Siguiendo interpretaciones contemporáneas a los sucesos, el historiador no se desvincula de la imagen de un adversario oculto, abstracto, que se ubica como antivalor frente a los ideales revolucionarios.

La idea de una dirección intelectual y oligárquica, que traiciona los ideales revolucionarios, frente a la lucha de un pueblo –pensado en los términos integradores de la igualdad– afirma, desde la polarización de ideas y conductas, la austera integridad de los republicanos.⁶⁴ Con la circunstancia agravante de la traición de un hermano, la lógica de polarizaciones construye el ideal de la rectitud y pureza de principios frente a la intriga y a estrategias de sórdidos intereses.⁶⁵ "En síntesis, el complot es para la Revolución, el único adversario a la medida en tanto que está calcado sobre ella. Abstracto, omnipresente, esencial, al igual que ella, pero oculto mientras que ella es pública, perverso mientras que ella es buena, nefasto mientras que ella ofrece la felicidad social. Su negativo, su opuesto, su antiprincipio".⁶⁶

Frente a la adulteración de los principios políticos por parte del nuevo poder revolucionario, la revolución encuentra entre los humildes, la reserva de su pureza inicial. Frente a la traición, la persecución y la muerte, se levanta la honradez, la lealtad y la constancia de la lucha patriótica. La identidad nacional se construye así.

⁶⁴ "Apareció entonces la logia *Lautaro*, tomando sobre sí la tarea de coronar un príncipe a cualquier precio, y no perdonó medio para lograrlo. Con sañuda perversidad disoció los elementos populares que constituían el resorte y el nervio de la Revolución, persiguió a muerte sus caudillos, y emponzoñó las fuentes de toda reconciliación posible, sembrando a manos llenas la calumnia y la mentira". Ibidem. Tomo VI, "Apéndice crítico", p. 395-396.

⁶⁵ "Horrible fue aquella *lucha de hermanos*, en que los agredidos defendían su honor y sus creencias, la heredad de sus hijos, la autonomía regional del suelo, atacados sin conmiseración por los preconsules *lautarinos*, en nombre del derecho de la fuerza, única razón de sus desmanes". Ibidem Tomo VI, "Apéndice crítico", p. 396. Subrayados nuestros.

⁶⁶ François Furet. Op. cit. p. 74.

en la recreación del relato bíblico de David y Goliat. Firmes en la derrota, los patriotas permanecerán fieles a los ideales que motivaron su levantamiento. La idea del triunfo final de los pequeños sobre los poderosos, sustentada en el relato de los orígenes, se cimienta como imagen alegórica de larga duración en la representación colectiva de los uruguayos.

3. El padre de la patria: una construcción polémica

Si la lectura de los autores nacionalistas del siglo diecinueve puede generar la ilusión de la transparencia de un discurso de intencionalidad casi tangible, la elaboración ideológica de la simbología uruguaya a finales del ochocientos no es siempre monolítica. Se trata de desentrañar un complejo mecanismo de producción y de gestión social de significados, que no cuenta con referencias de partida indiscutibles, porque se estructura sobre la fragilidad de la interpretación.

"Símbolos personales de las leyes sustentadoras de los pueblos, son los héroes que éstos construyen de su propia sustancia. Son, por ende, entidades reales, sustanciales".⁶⁷

Las difíciles relaciones de los uruguayos con su pasado no provienen exclusivamente de las divergencias interpretativas del proceso que condujo a la independencia política del país; se relacionan también, con las imágenes de sus héroes y de sus enemigos. La controversia histórico-política en torno a la edificación de la memoria sobre Artigas⁶⁸ es representativa de este mecanismo de

⁶⁷ Juan Zorrilla de San Martín. "La independencia nacional", en *La independencia nacional*. Op. cit. p. 168. Las citas respetan la actualización ortográfica de la citada edición.

⁶⁸ Cfr. la recapitulación del proceso artiguista en la historiografía contemporánea que se incluye en el Anexo a modo de guía de lectura.

producción de símbolos nacionales, que no reconoce validez incuestionada para su modelo identitario, hasta la plena reivindicación política de su figura histórica.

Al calor de la lucha política, la leyenda negra se elaboró –por los opositores contemporáneos de Artigas– como una de las estrategias de desprestigio de su liderazgo carismático. La historiografía del Río de la Plata, sobre todo desde Buenos Aires, apoyada en estos documentos políticos, continuó la dirección condenatoria del artiguismo, con la intención didáctica de alertar sobre los peligros del caudillismo a las nuevas generaciones de ciudadanos, que se pretendía formar dentro del molde jurídico de las instituciones liberales del nuevo Estado. Si esta actitud supuso importantes insuficiencias explicativas con respecto a los movimientos ideológicos y los hombres del pasado, la versión opuesta, que invistió al liderazgo carismático del caudillo de atributos míticos, por medio de la identificación de lo popular y lo revolucionario, no mejoró sustancialmente la relación del historiador con los acontecimientos históricos.

4. La reivindicación artiguista de Carlos María Ramírez frente a Francisco Berra

Los perfiles historiográficos de la memoria colectiva en Uruguay pueden rastrearse en el amplio escenario político que, durante la segunda mitad del siglo diecinueve, se dibujaba entre Montevideo y Buenos Aires. Uruguayos residentes en Buenos Aires que, a pesar de la nostalgia de la patria grande, de sus razones y especulaciones posibilistas de unidad, declaraban sus lazos afectivos con la tierra

natal.⁶⁹ Argentinos que, desde la otra orilla, no dejaron de plantear sus inquietudes con respecto a la viabilidad de la nueva república, de atender a sus problemas y de entrar en el debate de las soluciones, tampoco renunciarían fácilmente al sueño de la patria grande.⁷⁰ En Uruguay, la justificación histórica y las alternativas nacionales de futuro necesitaba, aún, de la legitimación del argumento y planteaba un debate que se siguió desde las tribunas del Ateneo y la prensa montevideana.⁷¹ En un espacio simbólico tan amplio, donde el vínculo platense continúa produciendo seducciones de unidad y las fronteras nacionales de la diferencia no han solidificado las señas de identidad que definen la convivencia comunitaria, las alternativas políticas continúan abiertas y las imágenes colectivas poseen aún la flexibilidad para la creación. Es en la narración de las historias compartidas, en la caracterización de los personajes y en la significación de sus luchas y objetivos,

⁶⁹ Ilustrativo resulta recordar las palabras pronunciadas por Juan Carlos Gómez a Magariños Cervantes desde Buenos Aires. "Conversemos y escuche. Nací el año veinte, el año de las montoneras y de las independencias. No había entonces nacionalidad oriental. El Estado Oriental era una Provincia Argentina. Era, pues, ciudadano natural de la República Argentina. He podido hacerme reconocer tal y calcule Vd. el camino, que hubieran hecho mis ambiciones, si las hubiera abrigado desde 1825, en este ancho campo en que aspirar a la posición encumbrada y a la fortuna deslumbradora. Los hijos de los emigrados, nacidos bajo bandera oriental, se han hecho declarar argentinos, y han sido diputados, senadores, ministros, y tal vez llegue alguno a calzarse de la presidencia.

Yo prefería a esa tentación de la montaña, correr la suerte adversa de mi provincia natal, por falta de corazón, no abandonando a la madre en sus horas de tribulaciones, [...]

Yo preferí, por falta de patriotismo, ser el ciudadano de una pobre Provincia, asolada por la guerra, descuartizada por los caudillos, a ser prócer de una grande y próspera República, o magnate de un opulento y vasto Imperio". Carta de Juan Carlos Gómez enviada desde Buenos Aires a Magariños Cervantes, el 15 de mayo de 1879, en *Enciclopedia uruguaya*, 16 ("¿Independencia, anexión, integración?"). Op. cit. p. 138-139.

⁷⁰ La recuperación de la Provincia Oriental era un sueño de muchos intelectuales argentinos como Mitre o Sarmiento. Cfr. Arturo Ardao. "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 191. En 1880, escribe Bartolomé Mitre: "La idea de reconstruir el antiguo Virreinato del Río de la Plata, es un sueño que todos los argentinos han abrigado más ó menos en sus días de entusiasmo juvenil, en que la política se hace con imaginación y el patriotismo se alimenta con perspectivas de grandeza fantástica. [...]". Editorial de *La Nación*, 28 de octubre de 1880, en la recopilación de Juicios Críticos que preceden la segunda edición de *Nirvana* de Ángel Floro Costa. Op. cit. p. 22.

⁷¹ Cfr. Arturo Ardao. "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. 175-208.

donde la experiencia conflictiva de la identidad se representa con la claridad que tienen las ideas en el momento de la definición.

Durante el último cuarto de siglo, la historia uruguaya se escribe desde la polémica. En un momento de coexistencia de distintos proyectos políticos, la creación historiográfica no puede desvincularse de las implicaciones y complejidades de las alternativas en juego. Se trata de construir un relato sobre un pasado compartido, pero ¿con quién?, ¿quiénes forman parte de la comunidad? Así, la caracterización del pueblo, la construcción del perfil de los antepasados nacionales, la evaluación política de sus actuaciones, la formación de héroes y enemigos, son también decisiones políticas que no pueden sustraerse de la cosmovisión que informa la interpretación historiográfica.

En la recomposición de este curso histórico, Juan Antonio Oddone releva tres episodios polémicos que tuvieron lugar a fines de siglo en el Río de la Plata.⁷²

a) El cuestionamiento de Juan Carlos Gómez del significado independentista del 25 de agosto de 1825 y su negativa a participar de los actos conmemorativos en 1879, provocaron un intenso debate periodístico a ambos márgenes del Plata, que motivó la polémica en los círculos del Ateneo montevideano.⁷³ Desde su residencia en Buenos Aires, este uruguayo había planteado públicamente la posibilidad de un proyecto político que, descartado en la fórmula transaccional de 1828, mostraba su vigencia histórica; b) El ensayo de crítica de Carlos María Ramírez a la tercera

⁷² Juan Antonio Oddone, "La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio", Op. cit. p. 17. Juan Pivel Devoto, por su parte, recupera estos debates en el marco de la controversia intelectual sobre la personalidad histórica de Artigas a fines del siglo diecinueve. Cfr. Juan Pivel Devoto, (1965), Op. cit. Tomo I, primera parte, p. 223-224.

⁷³ José Pedro Ramírez y Pedro Bustamente son las figuras más destacadas en el debate sobre el problema histórico de la independencia, que cuestiona las bases donde se apoyan las posibilidades futuras de la existencia política independiente del país. Cfr. Arturo Ardao, "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Op. cit. 190-197.

edición ampliada del *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay* de Francisco Berra, aparecida en 1881 y la posterior defensa de la obra por parte de su autor; c) El cuestionamiento de la personalidad histórica de José Artigas por parte de un articulista anónimo de *El Sud América*, que se ha identificado como Lucio Vicente López, promueve una polémica periodística en 1884, en la que intervienen Carlos María Ramírez y Clemente Frigerio, asumiendo la reivindicación del artiguismo.

En tanto revisión de los enunciados pedagógicamente difundidos por el manual escolar de Francisco Berra, la crítica historiográfica de Carlos María Ramírez forma parte de la paciente elaboración de la historia nacional. Resulta interesante, por tanto, detenerse en los supuestos conceptuales de este intercambio polémico de la primera historiografía uruguaya. "El vuelo doctrinario que cobran las réplicas a la edición del *Bosquejo* de 1881, acusa, [...] una objetivación del pasado que está anunciando la aptitud madura para encarar la conceptualización histórica del curso de la vida nacional".⁷⁴ En el trazado de la evolución historiográfica en el Uruguay del siglo diecinueve que esboza Juan Antonio Oddone, la obra de Berra aparece como el primer esfuerzo de conceptualización de la narración histórica nacional.⁷⁵ Pero, no es su afiliación a la corriente filosofante de la producción histórica, que comenta esta historia de la historiografía uruguaya, lo que interesa tratar en este epígrafe, sino la concepción política de la historia de Berra, que conduce a sus contemporáneos al cuestionamiento de su interpretación sobre el pasado.

⁷⁴ Juan Antonio Oddone, "La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio", Op. cit. p. 17.

⁷⁵ Ibidem. p. 15.

Los historiadores del siglo diecinueve, motivados en dotar de cientificidad a este nuevo saber social acerca del pasado y perfilar la tarea de historiar como profesión intelectual especializada, se emplearon en la búsqueda de la objetividad como cimiento instrumental de la nueva disciplina. Aval de credibilidad científica, era imprescindible delimitar las bases metodológicas del quehacer historiográfico, para ubicarse a salvo de las suspicacias del discurso político. Imparcial y neutralizada, entra así la historia en la dinámica del terreno científico, asumiendo sus exigencias, pero, también, adquiriendo sus prerrogativas, accediendo a sus fuentes de legitimación discursiva y a un espacio socialmente prestigiado por su aparente desvinculación de los intereses sociales. Coordinada normativa ineludible en el prólogo de la obra de historia, la objetividad –concebida como un espacio privilegiado de neutralidad valorativa, desde donde el historiador puede describir los hechos del pasado, sin volcar en la narración sus pasiones subjetivas– no puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias en el desarrollo del texto. Las urgencias de la construcción nacional demandan al historiador una actitud didáctica. El pasado, objeto de estudio de la nueva ciencia, se transforma así en escenificación de las luchas y debates del presente, delimita el escenario y alecciona a los lectores sobre las actitudes políticas que deberían adoptar en el juicio de instituciones, conductas y personas.⁷⁶ Inmune a las exigencias de una objetividad planteada –¿inocentemente?– desde la ausencia de toda valoración política, la historiografía del siglo diecinueve, no logra percibir, en el pragmatismo de su estilo didáctico, su

⁷⁶ La preocupación por la objetividad histórica y sus limitaciones en la producción historiográfica del siglo diecinueve son analizadas por Paloma Cirujano, Teresa Elorriaga y Juan Sisinio para el caso español, en un planteamiento que recoge elementos generales en torno al nacimiento de la especialidad disciplinaria en el siglo diecinueve. *Op. cit.* p. 28-37.

propia paradoja discursiva.

Haciendo gala de la rigurosidad metódica en su estilo narrativo, Francisco Berra intenta desacreditar las versiones apologéticas, que conciben el relato del pasado como ejercicio de de /oción patriótica. Esta despreocupación nacionalista lo libera de las demandas más urgentes de su tiempo, situándolo en un espacio que el autor percibe como neutral⁷⁷ y que puede considerarse disidente respecto de la inquietud patriótica de su generación. Sin embargo, la militancia antipatriótica en pos de la verdad no lo aleja de su contexto social, político y filosófico, por lo que su historia también se sitúa, pedagógicamente, como instrumento de ilustración de los nuevos ciudadanos. Siguiendo las coordenadas civilizatorias de su tiempo, su propuesta pretende formar la conciencia moral de los ciudadanos, a partir del juicio histórico de los acontecimientos y los actores que los protagonizaron en el pasado. En el Prólogo a la cuarta edición del *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*, argumenta su posición como narrador y juez del pasado: "[...] considerando que la historia debe servir para corregir las ideas y para moralizar las costumbres del porvenir, juzga los hombres y los hechos según los principios que hoy reciben universal acatamiento; los aplaude si son buenos, los condena si son malos; y los condena sobre todo si son malos según las ideas del presente y según las ideas que regían cuando los hechos se verificaron".⁷⁸

Esta declaración de intenciones no se contrapone a su preocupación por desacreditar los juicios parciales en el horizonte normativo de la objetividad,

⁷⁷ Cfr. Francisco Berra. Prólogo a la cuarta edición de el *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*. Op. cit. p. 13, citado N. 20 del Capítulo 7.

⁷⁸ Ibidem. p. 19. Se ha respetado la ortografía original de la edición de 1895, que se utiliza como referencia de este trabajo, en la reproducción de los textos de la obra.

porque, en la lógica interna del discurso historiográfico del siglo diecinueve, los fines pedagógicos de la historia no están reñidos con la imparcialidad narrativa. A salvo de la abominable arbitrariedad que, en la concepción de Berra, representa el patriotismo como criterio interpretativo del pasado,⁷⁹ no percibe el sesgo político de su preocupación pedagógica. Desde la sensibilidad ilustrada de los intelectuales, la tarea de la creación histórica se concibe como herramienta educativa, instrumento formativo en la práctica regulada del mundo institucional que acaba de inaugurarse. La interpretación del pasado que se ofrece desde el discurso historiográfico de Berra, no busca pues, la cohesión nacional en torno a símbolos tradicionalizados como propios, sino la identificación del lector con unos principios políticos que construyen la ética del ciudadano, la participación regulada en las instituciones democráticas, en oposición a las prácticas desmedidas del liderazgo caudillista y las montoneras rurales que formaban en su séquito.

Por eso, la historia del Uruguay que escribe Berra puede seguirse, estudiando los parámetros que estructuran su cosmovisión del proceso histórico de la humanidad, como un camino unidireccional, ascendente de progreso social, donde las sociedades americanas del pasado –y también de su presente– aparecen como experiencias históricas primitivas llamadas a la perfección política y social según el modelo civilizatorio propuesto por Europa y Estados Unidos. Encadenando la interpretación histórica a la inexorabilidad determinista de las

⁷⁹ El último párrafo del Prólogo de 1895 argumenta: "Este modo austero de tratar la historia no será del agrado de los que por cálculo hacen alarde de patriotas encubriendo y aún ensalzando cuanto merece vituperio; no lo será tampoco de los que ingenuamente han sentado plaza de *chauvinistas*, que de todo ésto abunda en Uruguay como en todas partes; pero la austeridad es lo que más conviene, por dura que sea, á los intereses morales del pueblo [...]". Ibidem. p. 19. Subrayados del autor.

ciencias naturales, el historiador se constituía en experto pedagogo del progreso humano. "El historiador es un obrero de esa labor universal encaminada á hacer progresar a los hombres".⁸⁰ Inspirado en el evolucionismo positivista de su filosofía de la historia, recurrió a la comparación de las sociedades rioplatenses con las europeas, con fines didácticos, pensando en términos de oposición entre civilización y barbarie. Cultor de una escuela historiográfica que pretende descubrir las regularidades del proceso histórico para trazar sus leyes incontrovertibles, estudió en las prácticas sociales de los grupos culturales indígenas y en los habitantes del mundo rural de la época colonial, los signos incontrovertibles del salvajismo y la barbarie.⁸¹ A los usos y costumbres del indio y el gaucho,⁸² considerados como primitivos, opuso las prácticas sociales de los europeos, que integraron las "clases cultas" urbanas⁸³ como modelo de civilización, estadio superior de la evolución humana.⁸⁴

⁸⁰ Ibidem. p. 17.

⁸¹ Entre las muchas valoraciones del autor a la forma de vida de las tribus indígenas y los habitantes del campo, se reproduce un fragmento referido a sus hábitos sociales con relación a la alimentación. "Los salvajes no comían más que carne asada sin sal. [...] No se reunían los individuos de la familia á comer en horas determinadas, sino que cada uno se apoderaba de un asador cuando tenía hambre, sin importarle lo que hicieran los demás. [...] Los criollos, mestizos, é indígenas reducidos del campo no empleaban en sus comidas legumbres, ni verduras, pues creían que las sustancias vegetales servían sólo para las bestias. Su alimento único era la carne de vaca, asada, y la asaban exactamente como los salvajes. Se parecían también á éstos en que no tenían horas señaladas para comer, y en que cada cual comía cuanto quería. No tenían otro tenedor que los dedos de la mano, cuya grasitud se limpiaban, después de comer, frotándolos en las piernas ó en la bota de potro, si la tenían. Las únicas partes del animal que aprovechaban eran el costillar, el *matahambre* y la *picana*. Lo demás lo arrojaban y dejaban podrir en las cercanías de sus casas [...]". Francisco Berra. (1895), Op. cit. p. 229. Subrayados del autor.

⁸² Los gauchos, que Berra llama "campesinos de raza española", se describen como "perezosos de piernas" debido a su práctica de cabalgar, "holgazanes" y "negligentes". Aficionados al juego y a la bebida, "estaban familiarizados con el derramamiento de sangre, al punto que tanto les daba apuñalar o degollar á personas que matar vacas". "Por otra parte carecían de vergüenza, de delicadeza, de pudor y del respeto que las personas se deben entre sí". Ibidem. p. 248-249.

⁸³ "Las poblaciones urbanas eran mucho más cultas, morales y laboriosas, como que en ellas se concentraban todos los elementos de la civilización uruguaya. [...]". Ibidem. p. 250.

⁸⁴ Ibidem. Cfr. Libro tercero, Capítulo V: "Las costumbres populares", p. 214-252. Como señala Juan A. Oddone, -rescatando los aspectos positivos de la obra, en el contexto de la historiografía del siglo diecinueve- Berra trascendió la cronología de hechos políticos y jurídicos para trazar las líneas fundamentales de la sociedad histórica donde situaba la narración, describiendo formas culturales y

Para los sectores ilustrados del Uruguay caudillista –el de los primeros cincuenta años de vida independiente– la narración histórica es una pieza más, del programa político institucional que formulaban frente a la constante lucha entre caudillos de divisas opuestas. La educación civil era, pues, vital para los intelectuales del siglo diecinueve, que se caracterizan por una actividad polifacética, lejos aún de la moderna especialización disciplinaria. La necesidad de divulgar una interpretación del pasado que descubriera en el campo y en los modos de vida heredados de tiempos coloniales, los signos del atraso y la ignorancia, motivó el ingreso de la historia como disciplina académica, tanto en la escuela como en la universidad. Manual escolar durante casi treinta años, editado cuatro veces con modificaciones sucesivas del autor durante la segunda mitad del siglo diecinueve, el *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*, venía a llenar este vacío, difundiendo una fórmula de autocomprensión comunitaria adecuada a los intereses de la institucionalidad republicana en formación. En 1866, fecha en que se publica por primera vez el controvertido libro de Berra,¹⁵ Luis Destéffanis¹⁶ es nombrado catedrático de historia de la Universidad Mayor por el gobierno de Flores, inaugurando, así, un período historiográfico dominado por la influencia filosófica del positivismo, tanto en la creación, como en la docencia.¹⁷

usos sociales de los distintos grupos humanos que convivían en el tiempo y en el espacio físico del relato histórico. Juan A. Oddone. "La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio", p. 16.

¹⁵ Las siguientes ediciones, –revisadas y ampliadas considerablemente por el autor– aparecen en 1874, 1881 y 1885 sucesivamente.

¹⁶ Luis Destéffanis (1839-1899), italiano, desterrado por sus ideas liberales, positivista, evolucionista, determinista y anticlerical, vinculado a los centros europeos de debate historiográfico en su época, aportó su erudición y su filosofía de la historia al magisterio universitario uruguayo, dejando sus lecciones en los *Anales del Ateneo*. Cfr. Juan Antonio Oddone. "La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio". Op. cit. p. 17-19.

¹⁷ Junto a la cátedra universitaria de Destéffanis, Juan A. Oddone enumera los trabajos históricos, que desde otros centros intelectuales, (el Club Universitario, la Sociedad Filo-Histórica, el Ateneo)

El *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay* es, sobre todo, una obra polémica. En un momento donde los esfuerzos intelectuales se dirigen a la formación de un universo simbólico de pertenencia, estructurado sobre la definición nacional, la obra de Berra es la gran disidente, una voz discordante e influyente en la entonación armoniosa de la historia nacional. Entre proyectos comunitarios mínimamente consensuados, cismas y disidencias, la construcción nacional aparece como una estructura simbólica constantemente problematizada y permanentemente reformulada. La polémica Ramírez-Berra ilustra esta gestación conflictiva del relato de los orígenes nacionales, que nunca pudo proyectarse como imagen monocorde de respaldo unánime.

En 1882, la tercera edición de la obra de Berra, motiva la elaboración de la crítica historiográfica de Carlos María Ramírez,¹⁸ que cuestiona —desde la erudición y la referencia documental— el antiartiguismo militante que se manifiesta en las páginas de la obra histórica de Berra. Reclamando un tipo de creación historiográfica, atenta a la delimitación documentada de los hechos y a la crítica hermenéutica de las fuentes, Ramírez levanta una reivindicación de objetividad en la interpretación de la actuación del caudillo oriental en la revolución independentista de la primera época. Acusa a Berra de unilateralidad en sus fuentes informantes, que supone basadas en un folleto contemporáneo del artiguismo, escrito en 1818 con fines difamatorios por Pedro Feliciano Sainz de Cavia, siguiendo las órdenes de Pueyrredón —director supremo del ejecutivo

fueron influenciados por la corriente positivista que singularizó a la historiografía de la época. *Ibidem.* p. 19-20.

¹⁸ Carlos María Ramírez, *Juicio crítico del Bosquejo Histórico de la República Oriental del Uruguay, por el Dr. Francisco A. Berra*. Imprenta del Porvenir, Buenos Aires, 1882.

revolucionario situado en Buenos Aires-⁸⁹ y le incrimina su falta de atención a las publicaciones de Vicente López y de Mitre —que constituyen las fuentes de Berra—, sobre las intrigas del Congreso de Tucumán, "comprobaciones irrefutables", en palabras de Ramírez, de la complicidad del directorio de Buenos Aires con la invasión portuguesa de 1816.⁹⁰ Reprocha, además, su parcial utilización de la biografía de Artigas que, con fines laudatorios, escribe Isidoro de María.⁹¹ Sin embargo, Ramírez no presenta fuentes documentales alternativas a las utilizadas en el *Bosquejo histórico*, sino una relectura crítica de los documentos manejados por Berra desde supuestos teóricos distintos a los que sustentan la propuesta explicativa del autor del manual de historia uruguaya.

En un contexto de enaltecimientos y reivindicaciones políticas de la figura heroica de Artigas, Carlos María Ramírez intenta desenmarcarse de los juicios pasionales y de la práctica de construcción heroica de las estirpes familiares, que se usaba en la época.

"No pertenezco á la secta de los idólatras del General Artigas. Nieto de uno de los personajes de segunda fila en el patriciado porteño de 1810, que redactó la *Gaceta* de Buenos Aires en el mas largo periodo de la terrible lucha con la insurreccion del Litoral, estoy ligado por mis tradiciones familiares á los enemigos del soberbio caudillo; pero el amor á mi pais y una tendencia ingénita á revisar severamente los legados de la tradicion me permiten encarar con imparcialidad esa estraña

⁸⁹ Puede encontrarse un extracto del "Libelo de Cavia" —como se conoce en la historiografía uruguaya— en *Enciclopedia uruguaya*, 12, Arca, Montevideo, 1968, p. 29-31. En la "Introducción" de Aurora Capillas de Castellanos, se narran las circunstancias históricas en que se produce este panfleto, que se considera un hito histórico importante en la contrucción de la llamada leyenda negra artiguista, p. 27-28.

⁹⁰ "[...] despues de lo que Vicente Fidel Lopez ha escrito como depositario de las confidencias de los próceres porteños de 1816, y muy particularmente despues de la publicacion que ha hecho el General Mitre del Archivo secreto del Congreso de Tucuman en el Apéndice de la *Historia de Belgrano*, — no es lícito para ningún hombre que estime la verdad histórica hablar de la invasion portuguesa con las ambigüedades, reticencias é inexactitudes de que adolece el *Bosquejo* del Dr. Berra". Carlos María Ramírez. Op. cit. p. 58. Las transcripciones de la obra reproducen la versión ortográfica del original.

⁹¹ *Ibidem*, p. 44.

personalidad histórica que se levanta como una esfinge misteriosa en las sendas oscuras de la Revolución".⁹²

Una tradición familiar opuesta a la significación social de la personalidad que Ramírez pretende estudiar con "imparcialidad" pone al autor a salvo de las suspicacias reivindicativas. La mención a la ruptura de la tradición familiar en torno al juicio histórico de la polémica figura de Artigas resulta significativa en el marco de una creación historiográfica atenta al recuento biográfico de hombres notables, que enaltece los apellidos del patriciado de Montevideo y Buenos Aires, en una práctica de tono aristocratizante. Entrañablemente unida al patrimonio genealógico de la heroicidad familiar, implicada a nivel social y económico con formulaciones a la medida de las personalidades históricas reivindicadas por las facciones políticas, la narración histórica no puede desligarse de su contexto de producción.

"[...] Todos los historiadores argentinos, porteños mejor dicho, se han detenido ante ella [se refiere a la figura de Artigas] para maldecirla y lapidarla. En contraposición, tres escritores orientales (De María, Bauzá y Pereira) le han arrojado incienso á manos llenas, en páginas de carácter puramente apologético".⁹³

Ligada a las urgencias políticas del presente, a las fundamentaciones de los nuevos Estados, la construcción histórica acompaña la elaboración de las simbologías que unen y que separan. En consonancia con la imagen uruguaya construida en torno a la ciudad de Buenos Aires, los historiadores porteños elaboran la versión negativa de los personajes que han adquirido carácter heroico

⁹² *Ibidem.* p. 23-24.

⁹³ *Ibidem.* p. 24.

en la construcción de la representación nacional. La historiografía reproduce así, los estereotipos simbólicos que ella misma ha generado por medio del relato, logrando transformar los espacios históricos en teatro de las pequeñas disputas cotidianas que mantienen la identidad de quienes se definen desde la hermandad y la separación. De esta forma, la versión argentina –o mejor, *porteña*– del pasado uruguayo, confirma, en sus juicios y descalificaciones, la caracterización uruguaya del porteño y –por oposición– el propio relato de un pasado compartido. La historiografía de fines del siglo diecinueve, se estructura en torno a los ejes de consolidación nacional-estatal, creando, así, unos códigos comunicativos que sólo adquieren sentido, dentro de los parámetros nacionales de decodificación.

Más allá de las diferencias en la interpretación de los acontecimientos protagonizados por Artigas, Ramírez estructura su argumentación en función de tres ejes analíticos.

En primer lugar, una perspectiva de interpretación diferenciada. Si el *Bosquejo histórico* se escribe con la mirada civilizatoria del progreso humano, que interpreta las formas sociales del pasado como experiencias de primitivismo a superar en la línea ascendente de la evolución, el *Juicio crítico* de Ramírez, adopta una postura que podría considerarse en las antipodas de la perspectiva de comprensión de Berra. En su preocupación por presentar la brillante rectitud del comportamiento político institucional, el *Bosquejo histórico* descalifica cualquier comportamiento sociopolítico marginal, como producto la barbarie y el despotismo. Así, Berra distingue a "los unitarios ilustrados de Buenos Aires y las provincias" de "los que pertenecían a las clases bárbaras", y a "los federales de las clases cultas" del "federalismo de los bárbaros y salvajes de todo el Rio de la

Plata".⁹⁴ Al caracterizar al federalismo artiguista, el historiador traza el cuadro de la irracionalidad y la arbitrariedad localista,⁹⁵ obstáculo a la organización nacional revolucionaria bajo la dirección ilustrada del patriciado porteño. La interpretación histórica de Ramírez, por el contrario, se plantea desde la valoración de los actores y espacios sociales descalificados en la narración de Berra como escenarios de ignorancia y indisciplina revolucionaria.⁹⁶

En segundo término, el *Juicio crítico* de Ramírez presenta a Artigas como el representante cabal de las ideas revolucionarias de independencia, república y federación, contra las desviaciones imperialistas, monarquizantes y unitarias de la dirección porteña de la revolución platense.⁹⁷

En tercer lugar, después de haber explicitado su aspiración a la objetividad en el deseo de conocer "la verdad histórica" y de tomar distancia de las filiaciones que podrían parcializar sus criterios de discernimiento, el historiador se identifica con el protagonista de la narración histórica —el pueblo oriental— y cuestiona la validez de un relato que no se plantee desde la perspectiva del patriotismo.

⁹⁴ Cfr. Francisco Berra. (1895), Op. cit. p. 371-775.

⁹⁵ "Los federales de estas clases sociales sentían satisfecho su sentimiento cuando dominaba en la provincia ó en la sección de la provincia un caudillo surgido de la muchedumbre á favor de su bravura, de su inteligencia, de su audacia y de su desenfreno; cuando ese caudillo se apoderaba del poder arbitrariamente y arbitrariamente lo ejercía, halagando las pasiones de sus secuaces y arrimando y atormentando de mil maneras á sus adversarios, sin subordinación á la autoridad superior, imponiendo su voluntad como ley, y cediendo sólo al móvil de sus intereses personales ó al poder de otro caudillo á quien temiera". *Ibidem*. p. 373. Cfr. también, p. 355-356, ya citadas en N 19 del Capítulo 7.

⁹⁶ "Pero Artigas fué el representante de la barbarie indijena, dice el autor del Bosquejo. *Quand même!* La barbarie también tiene su misión y sus glorias en el mundo. Cuantas veces ella ha guardado en su seno los gérmenes de la civilización futura, el porvenir de la humanidad, en pugna con los elementos mas cultos de las civilizaciones caducas! [...]

[...] ¿Podría alguien afirmar que esta Buenos Aires, hoy la mas libre, la mas poderosa y progresiva ciudad de Sud América, no tendría las arrugas y vicios de Bizancio, si mas de una vez no hubiese golpeado sus puertas y sacudido sus cimientos la barbarie de aquellas provincias litorales que Artigas fué el primero en remover y acaudillar durante la primera década de la Revolución?". Carlos María Ramírez. Op. cit. p. 101-102.

⁹⁷ Cfr. Carlos María Ramírez. Op. cit. p. 100-101.

"Hay en el Bosquejo del Dr. Berra otras deficiencias que dan márgen para formular esta pregunta en apariencia extraña – ¿para recoger los materiales dispersos de la historia de un pueblo, no será necesario amar á ese pueblo como únicamente lo aman aquellos que, con razón ó sin ella, se enorgullecen de pertenecerle? – [...] Estando la lealtad del Dr. Berra por encima de toda sospecha, es fuerza suponer que el amor nacional debe siempre alumbrar las investigaciones históricas para que sean verdaderamente imparciales!".⁹⁸

El "extraño" reclamo de Carlos María Ramírez al autor del *Bosquejo histórico* se sustenta en dos razones. En primer lugar, la sospecha de parcialidad que levanta el origen de Francisco Berra, que lo llevarían a sostener una posición irreflexivamente opuesta al reconocimiento del valor histórico del caudillo oriental, debido a su vinculación subjetiva con la dirección porteña de la revolución independentista durante el período artiguista. Respondiendo a una cualidad constitutiva de su carácter, la pluma de Berra estaría guiada, por un lado, por la motivación de destruir todas las reverencias históricas –finalidad que Berra explicita en el Prólogo de la cuarta edición del *Bosquejo histórico*⁹⁹–, y por otro, por la (reprobable) intención de dismantelar los elementos en que se apoya el sentimiento colectivo de los uruguayos.¹⁰⁰ La necesidad de cimentar la existencia nacional en el conocimiento de sus tradiciones históricas, a cuya invocación orgullosa se atribuyen mecanismos de cohesión social trascendentes, es la segunda

⁹⁸ Ibidem. p. 18-19.

⁹⁹ Cfr. Francisco Berra. (1985). Op. cit. p. 19. No obstante, es preciso recordar que la crítica de Carlos María Ramírez se formula contra la tercera edición del manual, que no ha sido consultada en la elaboración de este trabajo.

¹⁰⁰ "Con semejante criterio, la obra del Dr. Berra sería un extraño hacinamiento de hechos inconexos y una abstrusa compilación de sentencias jurídicas, si no interviniese, para darle unidad y fisonomía propia el evidente propósito de combatir todas las idolatrías históricas que dividen y exaltan el espíritu de los orientales. Dejaría de ser el Dr. Berra *porteño* de viejo cuño si no odiase cordialmente al caudillo indómito que en 1815 puso á raya la prepotencia de la gloriosa Comuna, y en 1820 hizo llegar sus montoneras triunfantes (pues él las empujaba y les daba su bandera) hasta las rejas de la pirámide de mayo. [...] Escarbad el Bosquejo, y dentro de sus contornos metódicos, bajo sus apariencias de escalpelo que se hunde fríamente en carnes muertas, encontrareis un libro de polémica, un ataque franco y rudo contra un sentimiento colectivo que hoy llamamos *sentimiento*

razón que le lleva a Ramírez a reclamar amor a la patria en el historiador del pasado nacional.

"[...] Ay! de las naciones débiles, cuando propios y extraños empiecen á dudar de la posibilidad de su existencia! ¿A donde volverán la vista los espíritus desorientados? ¿A las tradiciones históricas? Tienen mucha oportunidad entonces los libros que hacen de nuestra historia un tejido compacto de salvagismo, violencias, traiciones y miserias!"¹⁰¹

Ramírez reconoce la validez de los sentimientos nostálgicos de patria grande, que aún recogen adhesiones militantes en la época en que escribe su crítica a Berra. Sin embargo, intenta rehabilitar el papel integrador de los sustentos culturales de la convivencia política como un vínculo social primario, que antecede al espacio jurídico político que representa el Estado, ámbito de segundo grado, pasible –incluso– de discusión.¹⁰² Corresponde al historiador nacional, al hijo de la tierra, el proporcionar los fundamentos simbólicos que otorguen, por medio de la narración histórica, el cimiento tradicional de la vida compartida. Tan esencial y primitivo es el tipo de relación humana que genera la nación, que sólo a uno de sus miembros puede confiarse la tarea de relatar la historia comunitaria, como fuente de memoria donde abreva la tradición.

Pero, entre las acusaciones y reproches del autor del *Juicio crítico al Bosquejo histórico*, Carlos María Ramírez reconoce a Berra razón en su

nacional, y que tendría su razón de ser aún cuando hubiéramos de llamarlo un día *sentimiento provincial*". Carlos María Ramírez. Op. cit. p. 11-12. Subrayados del autor.

¹⁰¹ Y continúa "[...] En las vistas trascendentales de los que sueñan con la resurrección de la patria antigua, no puede caber el propósito de que nos incorporemos á ella como un aduar desquiciado, sin una sola tradición honrosa, sin un solo título que invocar ante la consideración de nuestros conciudadanos. Alcanza, pues, á todos los orientales el deber de prestar atención á las tendencias tan bien caracterizadas de ese libro, confrontándolas severamente con la verdad comprobada en los anales del Río de la Plata. [...]" Ibidem. p. 12-13.

¹⁰² Cfr. las dos últimas citas del texto de Ramírez en notas anteriores.

planteamiento acerca de las motivaciones políticas de Artigas que lo ligaron a la comunidad argentina, desechando las propuestas de explicación que plantean la completa desvinculación oriental del conjunto de las provincias, en la época artiguista. Sin negar la existencia de una comunidad política –nacional– tempranamente diferenciada en territorio oriental, Ramírez sostiene, "[...] creo también que el Dr. Berra tiene su parte de verdad cuando afirma, en oposición a los apologistas orientales y a los detractores argentinos de Artigas, que Artigas jamás se consideró completamente desligado de la comunidad argentina, y que, al contrario, pugnó constantemente por atraer á su sistema ó sujetar á sus ambiciones á las demás provincias de antiguo Virreinato [...]".¹⁰³ En palabras de un historiador nacionalista como Carlos María Ramírez, la afirmación del "unionismo artiguista" cobra especial significación en la construcción del relato de los orígenes uruguayos, llamado a armonizar en un discurso coherente, las pretensiones de unidad confederal rioplatense de un caudillo que se propone como "el fundador de la nacionalidad oriental".¹⁰⁴

La crítica historiográfica de Ramírez tiene como respuesta una reafirmación de los postulados historiográficos del *Bosquejo histórico*, en una defensa que su autor plantea, utilizando el mismo tono argumentativo del manual.¹⁰⁵ Sin renunciar

¹⁰³ Ibidem. p. 25.

¹⁰⁴ Cuando en 1884 Ramírez emprende la tarea de reivindicación en su *Artigas*, recupera esta interpretación regionalista del proyecto artiguista con palabras concluyentes. "Puede llamarse [a Artigas] en un sentido estricto y riguroso, *fundador de la nacionalidad oriental*? Nuestra incesante dedicación al estudio de los orígenes históricos del país no nos permite modificar sustancialmente las opiniones que ha poco tiempo formulamos. Creemos que Artigas "jamás preconizó la independencia absoluta de la Banda Oriental, que jamás se consideró completamente desligado de la comunidad argentina, que pugnó constantemente por atraer a las demás provincias del antiguo Virreinato". Carlos María Ramírez. *Artigas*. Tomado de Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 246.

¹⁰⁵ Francisco Berra. *Estudios históricos acerca de la República Oriental del Uruguay. Defensa documentada del BOSQUEJO HISTÓRICO, contra el JUICIO CRÍTICO que le ha dedicado el Doctor Don Carlos María Ramírez*. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1882.

a la perspectiva civilizatoria –anticaudillista, por tanto– que orienta la propuesta interpretativa de su relato histórico, Berra ratifica sus juicios respecto a las actitudes políticas de Artigas. Una a una contesta las objeciones del *Juicio crítico*, justificando el uso de las fuentes documentales,¹⁰⁶ explicando su criterio en el análisis de las manifestaciones críticas contemporáneas al caudillo¹⁰⁷ y puntualizando sus diferencias interpretativas con Ramírez con relación a los hechos históricos concretos que refiere en su cuestionamiento historiográfico.¹⁰⁸

Berra habla desde una perspectiva historiográfica consciente y orgullosamente distinta a la de su crítico, se sitúa en un espacio de neutralidad frente a las "preocupaciones patrioterías" de una historia que, "se afana por embellecer el pasado, á cuyo efecto suprime y niega todo lo que pudiera merecer censura, y dá á los hechos indefinidos ó triviales la proporcion y la majestad de grandes acontecimientos históricos".¹⁰⁹ Cuestiona a Ramírez que, en su preocupación por desagraviar la figura histórica de Artigas –"un bárbaro funesto, á quien los orientales han de estigmatizar en obsequio á su sentido moral y á su civilización"¹¹⁰–, descuide el análisis del resto de la obra, "en que se narran las más puras glorias del pueblo uruguayo", según su autor. En la explicación de su oponente, Ramírez actuaría motivado por "la pasión por los idólos históricos, que lo arrastra con fuerza á buscar algunos dentro del pedazo de tierra á que consagra

¹⁰⁶ Sobre el uso acrítico del libelo de Cavia, cfr. *Ibidem*. p. 63.

¹⁰⁷ Sobre el tratamiento historiográfico del *Bosquejo histórico* sobre el juicio de las figuras públicas contemporáneas de Artigas, cfr. *Ibidem*. p. 64-78.

¹⁰⁸ La originalidad de las ideas federales e independentistas de Artigas, el rechazo de los diputados orientales en la Asamblea constituyente de 1813, la autoría de las instrucciones del año XIII, el papel del caudillo oriental en la experiencia federal de 1815, las ideas artiguistas en el Tratado del Pilar, son los hechos históricos que merecen un tratamiento controvertido en ambos autores.

¹⁰⁹ *Ibidem*. p. 217. La reproducción del texto respeta la ortografía original.

¹¹⁰ *Ibidem*. p. 210.

sus afecciones de sociabilidad, y á fabricarlos de barro cuando no los halla hechos de más alto precio".¹¹¹ En un encuadre así planteado, —donde cada uno de los interlocutores se representa al otro movido por oscuras intenciones¹¹² o intereses ajenos a la búsqueda de la verdad— la posibilidad de un debate argumentativo aparece seriamente cuestionada.

No obstante las acusaciones de Berra al sesgo patriótico de la interpretación historiográfica de Ramírez, responde el autor del *Bosquejo histórico* a la acusación de "parcialidad porteña" de sus juicios sobre la historia uruguaya, con una justificación afectiva¹¹³ y una desacreditación —de tono nacionalista— similar a la recibida por su antagonista.¹¹⁴

5. Artigas: el retrato nacional

Junto al relato épico de las glorias nacionales, la exaltación descriptiva del aspecto físico de los líderes de la revolución y el recuento escrupuloso de las biografías heroicas, surge la necesidad de la representación gráfica de la historia. Con la consistencia de la materialidad, el retrato inconcluso de *Artigas en la ciudadela*, de Juan Manuel Blanes, se impone como símbolo verosímil, imagen documentada del héroe, en la memoria de la comunidad.

Como la imagen del caudillo en la —también inconclusa— *Batalla de las Piedras*, o el carbón de perfil del rostro de *Artigas*, la preocupación por la indagación de gestos y rasgos de la persona que plasma en la tela, es una garantía

¹¹¹ Ibidem. p. 215.

¹¹² Cfr. Carlos María Ramírez. (1882) Op. cit. p. 10-11 citadas.

¹¹³ "Sí, yo soy porteño, como él dice, y tengo la pasión por la patria; pero no es menos verdad que me he formado en el seno de la comunión uruguaya". Francisco Berra. (1882). Op. cit. p. 217.

¹¹⁴ "[...] quien me recusa por extranjero es compatriota de Don Pedro II, emperador constitucional y defensor perpetuo del Brasil!". Ibidem. p. 217.

en este cultor del detalle y la reproducción exacta. En 1870, Blanes explica las razones del retraso de su trabajo sobre Artigas, en un elocuente comentario a Andrés Lamas. "El retrato de Artigas no está concluido aún, porque debiendo tomar muchas menudencias de la fisonomía de una hija que está aquí y estando la señora muy distraída con las cosas blancas y las cosas coloradas, no ha podido destinarme una sección que necesito".¹¹⁵

Juan Manuel Blanes participa del gesto colectivo de rehabilitación de la imagen pública de José Artigas, y se aparta del antiartiguismo de Francisco Berra, a quien respeta como historiador y amigo. Desde Florencia, escribe a su hermano Mauricio: "se ha ensañado bastante contra Artigas. Es, el tercer "Bosquejo histórico" que escribe, y como tengo los otros, alguna vez creo que no los escribe sino con el objeto de dar contra Artigas. Es adorador de los escritores y de los historiadores argentinos, y tú sabes que ninguno de ellos ha dicho bien de Artigas, para lo cual tienen harta razón. [...] Tiene el sr. Berra un esmero particular en buscar los lados malos de Artigas, y menosprecia los buenos que son en mayoría. Yo tengo todo lo que se ha escrito sobre Artigas en pro y en contra; pero puedo asegurarte que esos Srs. detractores de Artigas, le destapan el culo a la botella".¹¹⁶

Con la década del 80, las reivindicaciones historiográficas se oficializan y las polémicas adquieren rigurosidad metodológica estimulada por la centralidad del detalle y del desarrollo anecdótico en la controversia interpretativa. Francisco Bauzá representa un mojón importante en la etapa de rehabilitación de la figura

¹¹⁵ Juan Manuel Blanes. Carta a Daniel Lamas. Montevideo, 1º de setiembre de 1870. Tomado de Eduardo de Salterain y Herrera. *Blanes. El hombre, su obra y la época*. Impresora uruguaya, Montevideo, 1950. p. 198.

¹¹⁶ Juan Manuel Blanes. Carta dirigida a su hermano Mauricio desde Florencia, el 20 de octubre de 1881. Tomado de Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 225. Sobre el americanismo de Berra, Cfr. la valoración de Blanes en p. 197.

histórica de Artigas en su *Historia de la dominación española en el Uruguay* que se edita en el momento de la polémica Ramírez-Berra.¹¹⁷ Tomando distancia de las restauraciones apologéticas gubernamentales que comenzaban a formar un héroe a la medida de las necesidades del nuevo Estado, la historia de Bauzá puede leerse como contrapunto de la historia de Berra.¹¹⁸ Aunque no fuera ésta la intención del autor, el manual escolar antiartiguista seguía siendo una referencia omnipresente, contra la que se dirigían los constructores de la nueva representación del pasado nacional. Escritores, periodistas, poetas, novelistas —no todos especialistas en historia— comenzaron a difundir una nueva versión de la revolución artiguista, reinterpretando actores y reconstruyendo escenarios. Con la intervención activa del Estado,¹¹⁹ la leyenda negra fue desapareciendo en el olvido y sustituida por una historia fabulada, protagonizada por un Artigas de bronce no menos cuestionable que el anterior. En torno a la figura histórica de José Artigas, se recreaba en el espacio de la opinión, el homenaje oficial decretado por el gobierno de Santos, a un Artigas descontextualizado y deformado por el efecto tardío del engrandecimiento.

"La *Historia de la dominación española en el Uruguay* viene a ser en realidad, en consonancia con el pensamiento guía de Bauzá, una introducción histórica y sociológica para la comprensión del carácter que distinguió al

¹¹⁷ No obstante, ya en sus primeros ensayos historiográficos y artículos periodísticos de la década del 70, Bauzá emprende la tarea de la reconstrucción nacional de la historia de Artigas. Cfr. Juan Pivel Devoto. (1965) Op. cit. Tomo I, primera parte. p. 123-124.

¹¹⁸ En un artículo publicado en *Los Debates* el 10 de marzo de 1872, Bauzá responde al antiartiguismo de la primera edición del *Bosquejo histórico* (1866). "una obrita que Bauzá tenía entre ceja y ceja", anota Pivel Devoto en sarcástica expresión. Ibidem. p. 124.

¹¹⁹ En 1883, el gobierno militar de Máximo Santos había recomendado la eliminación del *Bosquejo histórico* como libro de texto de la escuela primaria, exponiendo nuevos criterios en relación con la enseñanza de la historia nacional. En 1884, se produce un homenaje oficial a la figura de Artigas como héroe nacional. Algunos intelectuales manifestaron públicamente su disconformidad con estos actos de exaltación apologética del caudillo, lo que provocó la destitución por decreto del profesor de Historia universal de la Universidad de la República, Luis Destéffanis. Cfr. Juan Pivel Devoto. (1965), Op. cit. Tomo I, primera parte. p. 224-227.

movimiento revolucionario de 1811, interpretación imbuida de un fuerte sentimiento nacionalista".¹²⁰ Sin embargo, y a pesar de las alusiones críticas de Berra a la creación historiográfica de fines patrióticos, Bauzá no había renunciado a la imparcialidad narrativa que tanto preocupaba a los historiadores de su tiempo. Por ese motivo, tuvo especial cuidado en tomar distancia de las apologías oficiales, tanto como de las depreciaciones historiográficas de la figura política del caudillo en el pasado nacional.¹²¹ Su patriotismo, que había sido la motivación de su trabajo de investigación histórica, no podía ser —a su juicio— un obstáculo que empañara su percepción de los hechos del pasado nacional, sino una guía señera en su búsqueda de la verdad. No obstante, en el mismo sentido que los fines pedagógicos de Berra, los motivos nacionalistas de Bauzá, constituyen, a su pesar, notorias incongruencias con el referente normativo de la objetividad historiográfica, tanto desde la ingenua perspectiva de la neutralidad valorativa, —según la representación de su tiempo— como desde la idea de un horizonte regulador, de construcción intersubjetiva, que actúa como acervo de la comunidad científica contemporánea.

En la narración que interpreta la crisis hispánica que conduce a la emancipación de las colonias platenses, Bauzá centra su atención en las diferencias que distinguen el proceso oriental del movimiento revolucionario iniciado en 1810, en Buenos Aires. Recuperando la significación autonómica e insurreccional de la

¹²⁰ *Ibíd.* p. 217.

¹²¹ "Hace tiempo que la personalidad de Artigas, es víctima de una doble explotación: la de los que la deprimen para insultar nuestros antecedentes nacionales, y la de los que la divinizan para explotar al pueblo al servicio de sus miras. Unos y otros la han adulterado a tal punto, que aquellos transforman al Jefe de los Orientales en un gaucho fogonero, y éstos lo desfiguran hasta vestirlo de Teniente General con arreglo al último figurín inventado para esa categoría de ayer". Francisco Bauzá. Discurso pronunciado en la Cámara de Representantes el 25 de julio de 1887. Tomado de Juan Pivel Devoto. (1965), *Op. cit.* Tomo I, segunda parte. p. 141. Cfr. también su posición sobre la imparcialidad del juicio histórico en artículo publicado en *El Bien*, el 21 de junio de 1894, que Pivel reproduce en las páginas siguientes.

experiencia juntista de 1808 en Montevideo, la revolución oriental de 1811 se presenta como un movimiento popular de carácter espontáneo y objetivos republicanos y democráticos, en oposición a la naturaleza oligárquica, centralista y monárquica que adquiere el movimiento de mayo en Buenos Aires.

Oponiendo los planes monárquicos de la revolución de Buenos Aires a las ideas republicanas de la rebelión oriental, Bauzá plantea el proceso emancipador rioplatense como un enfrentamiento constante entre la tradición acomodaticia de una dirección patricia y los esfuerzos de los líderes populares por preservar la pureza de los objetivos revolucionarios. Los caudillos deberán enfrentar, pues, una lucha a dos frentes: dirigiendo a las masas insubordinadas en el campo de batalla (contra la dominación española o la invasión portuguesa) y vigilando la trama negociadora del gobierno de Buenos Aires, siempre alerta ante la posibilidad de la traición.¹²² Artigas —quien congrega a los caudillos provinciales defraudados del centralismo de la dirección revolucionaria en Buenos Aires— es el personaje histórico que marca la distancia con las desviaciones de los principios revolucionarios, y quien, por su fidelidad política y coherencia personal, será

¹²² "Lanzado el grito de guerra contra la dominación colonial, era lógico que se dividiesen las opiniones sobre la forma de gobierno destinada a sustituirla. Pensaron muchos en la fundación de una monarquía independiente, atemperada por garantías constitucionales, y regida por un príncipe conocedor de las condiciones del suelo. Arrancó de ahí el prestigio de Doña Carlota de Borbón, cuyos rivales, entre ellos su propio marido, frustraron el proyecto de coronarla. Con esto se evaporaron las probabilidades de éxito para los monarquistas, y ningún espíritu sensato podía aspirar a revivirlas, sin mengua del decoro propio y las conveniencias públicas. Apareció entonces la logia *Lautaro*, tomando sobre sí la tarea de coronar un príncipe a cualquier precio, y no perdonó medio para lograrlo. Con sañuda perversidad disoció los elementos populares que constituían el resorte y el nervio de la Revolución, persiguió a muerte sus caudillos, y emponzoñó las fuentes de toda reconciliación posible, sembrando a manos llenas la calumnia y la mentira. El debate sobre las formas de gobierno, se transfirió de recinto de las asambleas a los campos de batalla. Horrible fue aquella lucha de hermanos, en que los agredidos defendían su honor y sus creencias, la heredad de sus hijos, la autonomía regional del suelo, atacados sin conmiseración por los procónsules lautarinos, en nombre del derecho de la fuerza, única razón de sus desmanes. [...] Los sufrimientos comunes, en defensa de la más honrada de las causas, establecieron una solidaridad compacta entre los republicanos de todas las Provincias, que apoyaron decididamente

objeto de persecución y difamación por parte del gobierno de Buenos Aires. Bauzá responsabiliza sobre todo a la masonería, que había conseguido incrementar su influencia en Buenos Aires, de la desnaturalización de los fines originales de la revolución platense y de la campaña de desprestigio contra el caudillo oriental.¹²³

La interpretación historiográfica de Bauzá sobre el proceso artiguista, coincide con el *Juicio histórico* de Carlos María Ramírez en la explicación de los hechos históricos concretos.¹²⁴ Sin embargo, cabe anotar que, mientras Bauzá explica la revolución artiguista como un movimiento particularista, que consolida un carácter nacional perfilado desde la época charrúa y moldeado en la época colonial, Ramírez percibe el tono regional de su propuesta federal. Hijo de uno de los tenientes críticos del ejército artiguista que abandonara sus filas por discrepancias con Rivera y Otorgués, Francisco Bauzá rinde tributo a su tradición familiar en algunos aspectos de su crítica al caudillo.

En 1884, tiene lugar "una de las más memorables controversias de la historiografía rioplatense"¹²⁵ entre *La Razón* de Montevideo y *El Sudamérica* de Buenos Aires, que puede inscribirse como uno de los momentos culminantes del proceso uruguayo de construcción de la memoria del artiguismo como gesta

los esfuerzos de Artigas y la Liga Federal [...]". Francisco Bauzá. *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Op. cit. Tomo VI, Apéndice crítico. p. 395-397.

¹²³ "Habiendo llevado Artigas la dirección del movimiento republicano federal, cayó sobre su persona la sentencia de muerte de los lautarinos. No encontrando quien acabase con su vida, se propusieron atacarle la honra, pintándole salteador de caminos, traidor a la causa americana y enemigo jurado de toda aspiración lícita. Los documentos que publicamos relegan al dominio de la fábula cuanto se ha dicho a ese respecto". Ibidem. p. 399.

¹²⁴ Ambos autores coinciden en señalar el carácter independentista, republicano, democrático y federal del movimiento artiguista; en subrayar la significación política del rechazo de los diputados orientales a la Asamblea Constituyente de 1813; en enjuiciar la actitud de Artigas en el Congreso de Maciel; y en ver en el Pacto del Pilar un triunfo de las ideas federales defendidas por el caudillo oriental, diferenciándose de la interpretación de Francisco Berra.

¹²⁵ De esta forma la define Carlos Real de Azúa en su recopilación de textos políticos del siglo diecinueve. *El Uruguay y sus problemas en el siglo XIX*. Centro Editor de América Latina, Montevideo, s.f. p. 69.

emancipadora. Y este mismo año, Carlos María Ramírez completa su proyecto reivindicativo en *Artigas*, un ensayo histórico que recoge su intervención en la polémica, apoyado en los argumentos de Clemente Fregeiro.¹²⁶

¹²⁶ Cfr. Juan Antonio Oddone. "La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio". Op. cit. p. 25-26.

Anexo al Capítulo 8

Una interpretación historiográfica contemporánea sobre el movimiento artiguista¹

Ciudad-fuerte de la colonización española en el Río de la Plata, Montevideo se relacionó siempre con la metrópoli a través de sus gobernadores militares, evitando la subordinación que, jerárquicamente, la vinculaba a la ciudad de Buenos Aires. Desde su habilitación portuaria en 1778, obtuvo los beneficios del tráfico comercial, en disputa con el puerto de la otra margen del estuario. A cambio de los favores recibidos, la burguesía comercial montevideana, mantuvo su fidelidad a la Corona durante la primera etapa de la revolución independentista, en oposición a los movimientos rebeldes que se iniciaron en Buenos Aires y que contaron con la adhesión de las provincias argentinas y la campaña oriental.

El precedente de las invasiones inglesas al Río de la Plata (1806-1807) motivó el enfrentamiento directo entre Montevideo y Buenos Aires en tiempos de la colonia. Francisco Javier de Elío, que asumió la gobernación de Montevideo, después de la retirada de los invasores, se convirtió en un representante de los intereses españoles en la ciudad, y comenzó a levantar las sospechas acerca del presunto "afrancesamiento" de Santiago Liniers, Virrey del Río de la Plata, establecido en Buenos Aires. El conflicto originó la destitución virreinal del gobernador de Montevideo, provocando la insurrección de la ciudad en forma de

¹ Esta síntesis narrativa del proceso artiguista en su versión contemporánea –que representa un anacronismo en el marco de la investigación–, se incluye con el sólo objeto de servir de guía auxiliar en la lectura al análisis de los textos nacionalistas que incluyen un tratamiento específico, a veces divergente, del héroe nacional uruguayo. Este sumario sigue –paso a paso– el relato de Benjamín Nahum. *Manual de Historia del Uruguay (1830-1903)* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1994. p. 19-31. También se ha consultado el texto de Washington Reyes Abadie. *Artigas y el federalismo en el Río de la Plata (1811-1820)*. Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1974; y el análisis político de Gerardo Caetano y José Rilla. (1994). Op. cit. p. 24-27.

cabildo abierto. La consecuencia de este movimiento de rebeldía contra al autoridad virreinal fue la formación de la *Junta de Montevideo* que, en 1808, asumía como propia la lucha de la metrópoli contra Napoleón. Con carácter equivalente a las peninsulares, fue la primera junta leal a la Corona que se estableció en América. Con fines eminentemente conservadores, Montevideo reafirmaba sus vínculos directos con la península, pero lo hacía desobedeciendo a la autoridad real en América y provocando la fractura de la unidad virreinal, por lo que, en este sentido, la experiencia ha sido interpretada como un antecedente revolucionario.

La revolución del Río de la Plata comenzó en Buenos Aires, con la instauración de la *Junta de Mayo* de 1810. El 28 de febrero de 1811, en la campaña oriental, el *Grito de Asencio* de Pedro Viera y Venancio Benavidez, iniciaba un movimiento insurreccional de carácter popular, que contaba con el apoyo de los propietarios de tierras que buscaban desvincularse de la autoridad despótica y fiscalista del Montevideo español. Fructuoso Rivera, Juan Antonio Lavalleja y Fernando Otorgués, los caudillos más prestigiosos de la Banda Oriental, se fueron incorporando a un movimiento rebelde, que se levantaba más contra la autoritaria prepotencia de los militares españoles en Montevideo, que contra la dominación española en América a través de la conceptualización de una fórmula independentista.

Al mismo tiempo, José Gervasio Artigas, capitán de Blandengues de conocido prestigio en la Banda Oriental, desertaba del ejército español, para ofrecer sus servicios a la Junta de Buenos Aires, con el propósito de "llevar el estandarte de la libertad hasta los muros de Montevideo". En abril de 1811, se unieron tras él las fuerzas de la sublevación oriental formando un ejército popular

armado con lanzas, flechas y sables, diestro en el dominio del caballo, que logró controlar el sur del territorio, obteniendo en la *batalla de Las Piedras*, el 18 de mayo de 1811, una victoria militar que abría el camino hacia el objetivo de Montevideo. Satisfecho con la noticia, el gobierno de Buenos Aires enviaba un ejército al mando de José Rondeau, que reuniría las milicias artiguistas –en calidad de subordinadas– con el propósito de sitiar la ciudad. Defendido por Elío y el grupo españolista, Montevideo representaba el único baluarte de la resistencia española en la Banda Oriental.

Como último recurso, Elío, pidió auxilio a Portugal, quien consintió en enviar un ejército desde Brasil, infundiendo el temor de la invasión en Buenos Aires. Con el objeto de impedir la guerra con Portugal, la Junta acordó la firma de un armisticio el *20 de octubre de 1811*, por el cual se reconocía la supremacía de Fernando VII, asegurando la representación de Elío sobre la jurisdicción colonial y la retirada de las tropas rebeldes y portuguesas del territorio oriental.

La consulta de Rondeau motivó la convocatoria de una reunión del ejército artiguista, que rechazó el armisticio, comprometiéndose a sostener el sitio con sus propias fuerzas. Sin embargo, el carácter subalterno de las milicias artiguistas impidió que incidieran en las negociaciones, por lo que, tras el nombramiento popular de Artigas como *Jefe de los Orientales*, emprendieron la marcha para abandonar el territorio. La expatriación de Artigas y su ejército hacia el litoral argentino, fue acompañada por la población de la campaña en uno de los episodios épicos que la historiografía recuerda como *el éxodo del pueblo oriental*.

Las profundas diferencias que, desde entonces, separaron a Artigas del gobierno de Buenos Aires, se explicitarían políticamente en 1813, cuando la Junta convoca a los diputados provinciales para la integración de una Asamblea General

Constituyente. Los orientales, reunidos en el *Congreso de abril*, eligieron sus diputados a quienes impartieron principios doctrinales, en documento que se conoce como las *Instrucciones del año XIII*. La propuesta, construida sobre el modelo de gobierno estadounidense, se estructuraba en torno a cuatro ideas fundamentales: el logro de la *independencia* total del poder español, la instauración de un gobierno liberal, *republicano, democrático y federal*. Se buscaba el reconocimiento de la autonomía provincial a través del establecimiento de un gobierno autónomo en cada provincia que estuviera específicamente regulado por una Constitución; la coordinación estatal a manos de un gobierno central constitucionalmente establecido, conduciría a la unidad federal.

La Asamblea Constituyente, influida por las tendencias centralistas y monárquicas predominantes en la dirección bonaerense de la revolución, rechazó el ingreso de los diputados de la Provincia Oriental, —que representaban una alternativa política al gobierno de Buenos Aires— motivando una nueva elección de diputados bajo la dirección de Rondeau en el *Congreso de la Capilla Maciel*, que fue desconocido por Artigas. Con la división política de los orientales, Artigas decidió retirarse secretamente del nuevo sitio que el ejército de Rondeau había impuesto a la ciudad de Montevideo. El sitio terminó con la derrota de los españoles montevidianos a manos del ejército auxiliar enviado desde Buenos Aires, el 17 de mayo de 1814, quedando la ciudad a cargo del comandante bonaerense Carlos María de Alvear.

Mientras tanto, las fuerzas orientales, que controlaban el resto del territorio oriental, consiguieron entrar en Montevideo después de derrotar a los porteños en la *batalla de Guayabo*, en enero de 1815. Con la victoria militar de Rivera, lugarteniente artiguista, se inauguraba el primer gobierno autónomo en la

Provincia Oriental. La administración estuvo a cargo de un Cabildo Gobernador de elección popular ubicado en Montevideo, instalando Artigas su cuartel general en el pueblo de Purificación, situado en el litoral norte del río Uruguay, a 400 kilómetros de Montevideo.

El gobierno desarrolló una intensa actividad política, económica, social y cultural, entre cuyas medidas se ha destacado el *Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados* del 10 de setiembre de 1815. Se trataba de recuperar la economía provincial devastada por la guerra, mediante la aplicación de medidas redistributivas de carácter social y político. Se buscaba la sedentarización de la población rural (el gaucho), a través de su inserción en la estructura productiva, controlada por los grandes propietarios de tierras. Mediante la redistribución igualitaria de la tierra se intentó compensar las injusticias sociales, fomentando los hábitos de trabajo y el disciplinamiento de la población rural. La disponibilidad de la tierra, se garantizaba a través de un mecanismo de expropiación de carácter político —que también se efectuaba con criterio social— contra los enemigos de la revolución ("malos europeos y peores americanos", los llamaba el Reglamento) beneficiando a los sectores más débiles de la sociedad rural.² Los beneficiarios recibían 7.500 hectáreas de tierra, ganado y una marca de propiedad. La radicalidad de un planteamiento social que cuestionaba el derecho de propiedad, provocó el

² "En consecuencia, los negros libres, los zambos de igual clase, los indios y los criollos pobres, todos podrán ser agraciados con suertes de estancia si con su trabajo y hombría de bien propenden a su felicidad y a la de la Provincia". [...] "Serán igualmente agraciadas las viudas pobres si tuvieren hijos y serán igualmente preferidos los casados a los americanos solteros y éstos a cualquier extranjero". Disposiciones que pretendían regular la tenencia de la tierra, en un enunciado de reminiscencias bíblicas que el texto expresaba mediante una fórmula memorable de la historiografía nacional: "los más infelices serán los más privilegiados". *Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados*, 1815. Citado por Benjamín Nahum. (1994) Op. cit. p. 24.

alejamiento de los hacendados y los patricios que habían apoyado el movimiento artiguista en su primera época.

Distantes del proyecto político de la dirección revolucionaria, las provincias del litoral y el interior argentino, se vincularon al gobierno provincial de Artigas que dio repuesta a sus aspiraciones independentistas y republicanas, y articuló sus demandas comerciales en una propuesta de tono confederal que contrapesaba las tendencias centralistas del puerto de Buenos Aires. En 1815, la Provincia Oriental formó junto a Corrientes, Entre Ríos, Misiones, Santa Fe y Córdoba, la *Liga Federal* bajo la dirección de Artigas, que fue proclamado *Protector de los pueblos libres*. Si el federalismo artiguista cuestionaba los cimientos centralistas de la revolución, también atemorizaba a los portugueses la difusión de sus ideas republicanas, por lo que en agosto de 1816, Buenos Aires y Río de Janeiro concertaron —secretamente— una invasión a la Provincia Oriental que, desde Brasil, aniquilara la influencia del movimiento republicano y federal, acaudillado por Artigas.

Superiores en número y armamento, los portugueses derrotaron a Artigas, consiguiendo ocupar Montevideo el 20 de enero de 1817, pero en la campaña la lucha contra el invasor se extendió hasta 1820. La despreocupación bonaerense, ofendió a Artigas, quien, ratificado en su autoridad por los pueblos orientales, declaró la guerra al gobierno de Pueyrredón, a la vez que se enfrentaba al ejército portugués.

Por otra parte, en las provincias de la Liga Federal, los caudillos federales aliados de Artigas habían obtenido algunas victorias militares que auguraban el triunfo del federalismo. Pero, el 23 de febrero de 1815, los gobernadores de Santa Fe y Entre Ríos, Estanislao López y Francisco Ramírez, firmaron el *Tratado del*

Pilar con el gobierno de Buenos Aires, abandonando a los orientales a su suerte. Extenuado en una lucha de exterminio, Artigas se alejó de la provincia, retirándose al Paraguay en setiembre de 1820, abandonando para siempre la vida política de la región platense.

Capítulo 9:

La historia en la novela: la narración de los orígenes en la trilogía histórica de Eduardo Acevedo Díaz

1. *Ismael*: la imagen de la orientalidad

Novelista, político, periodista comprometido con su tiempo, Eduardo Acevedo Díaz (1851-1921) no concibió su evocación histórica como recurso estilístico de nostalgia romántica, sino como instrumento de pedagogía política, buscando en el pasado revolucionario y en los primeros años de vida independiente, los fundamentos sociales (étnicos), geográficos y políticos de la nacionalidad.¹ Sin embargo, y a pesar de la obsesiva preocupación reconstructiva que dirigió su motivación historiográfica, el planteo temático de su novela histórica se aleja de las demandas concretas que impone la crónica.² Sin otras fidelidades que las de su propio proyecto –siguiendo un criterio narrativo arbitrario desde cualquier perspectiva historiográfica–, el autor escoge algunos acontecimientos históricos significativos, desde donde propone una lectura del pasado, que cimienta el

¹ Explicando sus motivaciones didáctico-literarias argumentaba: "Lo que interesa, pues, a los pósteros, es conocer de dónde ellos mismos han venido, por qué van y a dónde se dirigen. *Todos saben que la verdadera literatura de un pueblo está en sus orígenes*, en la reproducción exacta de los tipos, hábitos y costumbres ya casi extinguidos por completo, en el estudio de los instintos primitivos, cómo se adobaron esos instintos y a qué extremos los condujo el arranque inicial del cambio hasta llegar a la primera etapa del progreso". Eduardo Acevedo Díaz. "Sin pasión y sin divisa". Prólogo a *Lanza y Sable*. Biblioteca Rodó, Montevideo, 1943. p. 18-19. Subrayados nuestros.

² La crítica literaria ha destacado la independencia del criterio artístico de Acevedo. Cfr. Roberto Ibáñez. "Prólogo" a *Ismael* en la Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 4, Montevideo, 1953. p. XXV-XXVI; Emir Rodríguez Monegal. "Prólogo" a *Nativa* de Eduardo Acevedo Díaz en la Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 53, Montevideo, 1964. p. XXII-XXIII.

proyecto nacional de su generación. Lejos de la ingenuidad, la selección épica del novelista reviste una especial significación política: Acevedo desecha —legítimamente desde el punto de vista literario, aunque las ausencias también sean material del análisis ideológico— el abordaje de la frustrada propuesta federal de Artigas, enfocando solamente aquellos sucesos locales, que por su alcance, puedan ser interpretados en términos de avances o retrocesos en el proceso de construcción nacional.

En el análisis de la arquitectura de su ciclo histórico, descubre el crítico literario Emir Rodríguez Monegal las claves de la reconstrucción de un pasado compartido que se interpreta, desde la perspectiva comunitaria, como experiencia nacional. Si el personaje de ficción que protagoniza el relato de *Ismael* —novela inicial publicada en 1888— caracteriza, en su cualidad arquetípica, a los gauchos seminómades que asumieron la lucha colectiva por la liberación del sistema colonial español, en *Lanza y Sable* —que cierra el ciclo histórico en 1914—, el autor plantea el problema de la división nacional a través de un personaje histórico que identifica a una de las parcialidades políticas que se enfrentaron en la guerra civil durante los primeros años de vida independiente. La simetría antitética que vincula a los dos extremos del ciclo —que Acevedo desdibuja con la decisión de cambiar el nombre inicialmente propuesto a la última novela—,³ exhibe el contraste entre

³ Como evidencia que subraya la íntima oposición entre la primera y última parte del ciclo, el prologuista rescata las manifestaciones del autor que, en el anuncio de su propuesta, había presentado a *Lanza y Sable* con el nombre de Frutos, apócope de Frutuoso que identificaba popularmente al caudillo colorado. *Ibidem.* p. XVII-XVIII.

aquellos primeros tiempos heroicos de la edificación y la desintegración de un proyecto colectivo, en una lucha sustentada en el enfrentamiento personal de caudillos locales, que aparece anunciada en las reflexiones del personaje de Fray Benito, en *Ismael*. Ubicadas en el momento de la Cisplatina, *Nativa* (1890) y *Grito de Gloria* (1893) son, en realidad, dos partes de una misma historia, que, enlazadas externamente por el protagonista, Luis María Berón —un ser de ficción extraño al escenario de la revolución—, forman la parte central de un tríptico temático.⁴

Oponiendo la autarquía de la vida nómada de la campaña a la regulación opresiva de la ciudad-fortaleza de Montevideo, la acción épica de *Ismael* se desarrolla en los comienzos de la insurrección oriental contra la autoridad colonial española. En un escenario cada vez más polarizado, los habitantes escasos de la campaña abandonan el trabajo en las estancias, huyendo del reclutamiento forzoso en el ejército realista y se refugian en los montes autóctonos a orillas de los ríos y arroyos, convirtiéndose en *matreros*. Reunidos por el prestigio de Venancio Benavidez y José Pedro Viera, estos gauchos montaraces de hábitos errantes "que vivían sin rey ni ley", forman la hueste pobremente armada, que inicia la campaña militar de 1811 con el *Grito de Asencio*, para terminar sublevando a toda la campaña, con el triunfo de Artigas en la *batalla de Las Piedras*, dejando a Montevideo como único centro de resistencia español en territorio oriental.

⁴ Con esta fundamentada argumentación, Rodríguez Monegal no sólo discute anteriores interpretaciones literarias, sino que, a través del análisis de la estructura del ciclo histórico de Acevedo Díaz, propone una nueva valoración de la concepción histórica y el planteo pedagógico del novelista. *Ibidem*. p. XII-XVIII.

Mientras en el campo se desarrolla la acción militar, en la ciudad, los monjes del claustro de San Francisco, analizan políticamente los sucesos, a la luz de los revolucionarios franceses y reflexionan críticamente sobre las consecuencias de la revolución en una vida institucional convulsionada, que prevén como desenlace inevitable del triunfo insurreccional.

Ismael Velarde, gaucho asalariado de un establecimiento ganadero de Canelones, *matrero* a causa de su personal drama amoroso y rebelde al asumir, desde su particular inserción social, las transformaciones políticas que venían ocurriendo a nivel regional, es el protagonista de la novela que inaugura el ciclo histórico de Acevedo Díaz. Su amor correspondido por Felisa, la nieta de la viuda de Fuentes, propietaria de la hacienda, lo llevará a enfrentarse con Jorge Almagro, el mayordomo aragonés que pretende apropiarse del establecimiento mediante el casamiento con su única heredera. Tras herir a su contrincante de una puñalada que creyó mortal, Ismael huye de la estancia con su amigo Aldama, refugiándose en el monte donde inicia su peripecia revolucionaria. Su participación en los acontecimientos militares, donde los personajes históricos aparecen en un plano de fondo, destacan su valentía y su lealtad insobornable a la causa rebelde y agregan una rivalidad política al enfrentamiento sentimental con Almagro, que se alistará en el ejército realista. Sin poder apartarse del recuerdo de su amada, Ismael vuelve a la estancia de Fuentes, donde se entera de la muerte de Felisa, a causa de un accidente provocado por el insistente acoso del mayordomo. Reincorporándose a las tropas que marchaban hacia Montevideo al encuentro con José Artigas, Ismael participará de un hecho histórico. La *batalla de las Piedras*, triunfo que consolida la posición de los patriotas frente a los partidarios del sistema colonial, funciona como

escenario para el desenlace del drama pasional: Ismael vence a su enemigo político y antagonista amoroso, vengando a Felisa con la muerte de Almagro.

En los últimos capítulos de la novela, el autor analiza las consecuencias políticas de los sucesos militares favorables a la causa de los rebeldes a través de las tertulias de los franciscanos, que serán expulsados de la ciudad por la desconfianza que suscitan a las autoridades realistas de Montevideo. Las palabras del personaje de Fray Benito ofrecen la visión histórica del autor y establecen el nexo del argumento de *Ismael* con el resto del ciclo, anticipando el argumento de *Lanza y Sable*.

Seductor relato de los orígenes nacionales, *Ismael* busca recuperar la imagen salvaje de la "primera generación", proporcionando a la comunidad de pertenencia, una referencia vincular con la ancestralidad colectiva. "Y es tal su eficacia representativa que si hubiera escrito solamente *Ismael* tendríamos ya en esa novela *el poema nacional que necesitábamos*", comenta Roberto Ibáñez¹ en alusión a la funcionalidad simbólica de esta construcción discursiva de la identidad oriental. El pasado compartido aporta representaciones sociales comunes que facilitan la convivencia comunitaria, despolitizando el fundamento ideológico de la nación y acumulando un acervo de imágenes, experiencias, sensaciones, ideas y sentimientos compartidos, que vehiculiza la legitimación etnocultural del Estado moderno. A través del protagonista de la novela, un héroe anónimo de la rebelión oriental contra el sistema colonial español, el autor ofrece un símbolo comunitario;

¹ Roberto Ibáñez. Op. cit. p. XXXVI. Subrayados nuestros.

este gaucho criollo, "sencillo y agreste", es un personaje arquetípico que ilustra la base social de una sociedad sin Estado, en la que Acevedo descubre el germen de una nación. Protagonista colectivo es, pues, un pueblo heroico y bárbaro, moldeado por las influencias de la geografía y el clima, inocente e instintivo, que, guiado por el "prestigio de la fuerza", se organizará para conducir la liberación nacional. La figura histórica de Artigas se presenta casi en tercer plano y fuera de la escena, sin embargo, su omnipresencia no protagonista es vital como garantía y sustento de un relato histórico que reprueba, en su falta de criticidad y de análisis sociohistórico, la apresurada, insensata valoración del pasado en la leyenda negra del caudillo.⁶

Usada como instrumento pedagógico, la novela interrumpe de tanto en tanto su trama de ficción con reflexiones sociológicas del autor que, tomando distancia de los personajes y de los hechos, intenta fundamentar la nación como producto histórico moderno frente a "la costumbre de la obediencia" impuesta por "el viejo edificio" de la colonia. A través de estos intermedios interpretativos, en los que el narrador se desdobra en analista de lo social, o mediante las palabras de algún personaje al que confiere la cualidad de la agudeza perceptiva o la intuición predictiva, Acevedo propone una reflexión histórica sobre la construcción social de la nacionalidad.

Empleando dicotomías conceptuales simples, presentadas como autoevidencias explicativas y legitimadas por el positivismo de la época como herramientas científicas novedosas, el autor interpreta la rebelión de 1811, como

⁶ Cfr. Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael*. Op. cit. p. 29.

una experiencia de transformación moderna frente a la tradición colonial. Desde la modernidad, la sociedad tradicional de la colonia se percibe como una rémora para el progreso, que sólo la fuerza demoledora de la revolución puede destruir. La moderna oposición entre tradición y revolución, edifica la idea de una sociedad nueva sobre un cimiento libre de trabas opresivas. Siguiendo la tradición del liberalismo francés, la opción heroica de los rebeldes responde a una lucha desigual entre la libertad y el despotismo, donde el ideal republicano es el único depositario de los valores individuales de entrega, generosidad y sacrificio patriótico frente a la mezquindad del servilismo, y el único emblema común capaz de reunir a la familia dispersa en un espacio comunitario de libertad ante la arbitrariedad sistemática de un sistema de fuerza. A través de una reconversión mitificadora de la violencia, la destrucción se recupera como experiencia inicial de un cambio revolucionario,⁷ que busca subvertir un orden social injusto y opresivo. Génesis de la idea nacional, la revolución política es interpretada como experiencia de liberación social.

Entre la sociedad tradicional de la época colonial y la promesa de la modernidad republicana, la experiencia revolucionaria no se percibe solamente en su dimensión política, sino que se presenta como un intenso proceso de cambio social que transforma la composición étnica de la comunidad.⁸ Mediante la

⁷ "De este punto de vista, la masa campesina tenía que ser el agente más eficaz de demolición, a la par que el ariete incontrastable que había de abatir el «imperio de la costumbre», enemigo el más fuerte del espíritu de nacionalidad que nacía débil y vacilante en medio de conflictos dolorosos". *Ibidem.* p. 50.

⁸ "Una segunda naturaleza, un carácter nuevo con todas las asperezas de una formación tosca, se fundía en el viejo molde de la familia colonial, que se iba rompiendo con estruendo en todas sus piezas, abortando el tipo derivado y confundiendo las castas en una lucha común, sin rumbos bien

oposición entre el campo y la ciudad, la novela describe la formación solitaria de un tipo humano autóctono, que nace en un espacio marginal que el sistema represivo no fue capaz de controlar, encerrado tras las murallas de la fortaleza del cerro de Montevideo, "aislada, muda, siniestra, verdadera imagen del sistema colonial [...] al acecho del peligro jamás conjurado de la tierra del charrúa".⁹ Tras los muros, en "la libertad del desierto" —según la constante expresión que emplea el autor para describir la falta de población en el medio rural—, se desarrolla el *gaucho*, que Acevedo describe a través del personaje de Ismael,¹⁰ como el producto típico "de una sociabilidad embrionaria, de una raza que vive adherida a la costumbre, bajo la regla estrecha del hábito, aún cuando por entonces las aspiraciones al cambio, —preludios vagos del progreso—, empezaban a nacer con desarrollo lento".¹¹ Reaccionando contra los valores dominantes en la estructura social y política de la colonia, el *gaucho* asume el mote despectivo de *tupamaro* con el que había sido bautizado por los realistas como fórmula que consagra eficazmente su rebeldía y define su adhesión revolucionaria cimentando la cohesión de un "pueblo nuevo".

definidos ni aspiraciones subordinadas a un ideal fijo y luminoso". Ibidem. p. 219. Subrayados nuestros.

⁹ Ibidem. p. 6.

¹⁰ "Severa imagen de la época, vástago fiero de la familia hispano-colonial, arquetipo sencillo y agreste de la primera generación, aquel mozo huraño, arisco, altivo en su alazán poderoso, con ropaje primitivo y su flotante melena, simbolizaba bien el espíritu rebelde al principio de autoridad y la fuerza de los instintos ocultos que en una hora histórica, como un exceso potente de energía, llegan a romper con toda obediencia y hacen irrupción, en la medida misma en que han sido comprimidos y sofocados por la tiranía del hábito". Ibidem. p. 56-57. Subrayados nuestros.

¹¹ Ibidem. p. 55.

Pero, la polarización acevediana entre tradición y modernidad no termina en la oposición liberal entre despotismo y libertad; en el seno del movimiento revolucionario, la tensión entre la dirección personalista del caudillo rural y los sectores intelectuales de formación francesa, origina un nuevo conflicto sustentado en la imagen evolucionista del enfrentamiento entre la civilización y la barbarie, que evidentemente informa la sociología del novelista.¹² Seducidos por las "proezas del músculo" y congregados por el carisma de un líder local, aquella "gente nacida en asperezas" formaba una "familia de centauros reacios a la obediencia pasiva" que constituía la base humana del ejército rebelde.¹³ Recuperando la relación iluminista entre ignorancia y opresión; entre superstición, error y sumisión, el novelista trasmite la fuerza incontenible de una liberación de fuerzas reprimidas que ni la victoria podrá contener.¹⁴ Así, aunque el narrador reconoce un fundamento de nobleza y heroísmo "bajo esa costra de una edad de piedra", sobre la que apoya

¹² "Coexistían en esta forma cerca el uno del otro, el elemento político pensador con sus privilegios y sus derechos a la iniciativa, medianamente preparado con nociones revolucionarias recogidas lejos de las academias y de la disciplina escolástica; y el instinto comprimido -«el fondo de amargas sinistras»- formado lenta y paulatinamente debajo de la llaga social. En estas condiciones morales y sociológicas, [...] a nadie era dado prever la proyección y el alcance del impulso inicial [...] porque la colisión de elementos de una misma raza, el encuentro de los instintos indómitos con las ideas agrupadas en un plan, rebeldes los unos a toda autoridad que no emane de la propia naturaleza que los engendra y conserva, reacias las otras a declinar una superioridad que las faculta para abrir y señalar rumbos, es un fenómeno moral propio de toda época de formación embrionaria". Ibidem. 289-290.

¹³ Cfr. Ibidem. p. 101-102. "El caudillaje, por lo mismo, no fue nunca otra cosa que *un cautiverio de voluntades por la coerción decisiva de la audacia, de la intrepidez y del éxito*, en la soledad de los campos, en medio de las tinieblas de la ignorancia y del error, lejos de la influencia eficaz de las autoridades, allí donde la libertad indómita tenía por vehículo al potro, por refugio el seno de los bosques, y por tipo genérico al primitivo gaucho de la leyenda heroica". p. 107-108. Subrayados nuestros.

¹⁴ "La fibra de los que se han rebelado es demasiado fuerte para que el triunfo mismo suavice su fiera. Es de un temple ya raro, y por eso temible. Conquistada la independencia, la sangre correrá en los años hasta que todo vuelva a su centro, y aún después... ¡Esa es la ley!". Ibidem. p. 342.

su epopeya histórica, la acumulación de energías reprimidas —de "egoísmos locales y de rencores profundos", argumenta en un frío tono analítico— es "materia explosiva que debía estallar al menor rozamiento, *sea cual fuere la grandeza de la causa que las reuniese a la sombra de sus banderas*".¹⁵

A "las pasiones y los instintos" de las "clases ignorantes" y serviles, imagen de la tradición y la barbarie en las que se apoya el sistema colonial, opone Acevedo la "meditación fría y sosegada" del "elemento culto de la revolución", a quienes las circunstancias "del medio" hacían imposible la dirección del movimiento rebelde.¹⁶ En la ineficiente solución de esta tensión conflictiva, identifica el analista histórico, los "gérmenes de descomposición", augurando las luchas civiles que dividirán a los orientales en los primeros años de la vida libre.¹⁷

2. Luis María Berón y el espejo patricio y civilizado de la lucha por la independencia. La mirada condescendiente de la barbarie.

Tal como explica el crítico literario Emir Rodríguez Monegal,¹⁸ *Nativa y Grito de Gloria* son las novelas centrales en el planteo pedagógico del novelista. La segunda parte del relato acevediano sobre los orígenes se ubica en una etapa histórica conflictiva y oscura, en la que los historiadores tradicionales poco se han detenido: el período de la Provincia Cisplatina. El escenario, la campaña desierta

¹⁵ Ibidem. p. 288-289. Subrayados nuestros.

¹⁶ Ibidem. p. 288.

¹⁷ "¡Sólo guerras sin cuartel, implacables luchas a cuchillo, podrían debilitar o destruir ese vínculo formado en los desiertos por la licencia del gaucho errante y la barbarie del charrúa!". Ibidem. p. 329.

¹⁸ Emir Rodríguez Monegal (1964), Op. cit. p. XVI-XVIII.

que se describe en *Ismael* es el mismo. Sin embargo, muchas cosas han cambiado. La Banda Oriental de los tiempos de la Patria Vieja es ahora un territorio dependiente del recién estrenado Estado de Brasil.¹⁹ El autor ubica el relato en el momento de transición entre la dominación portuguesa y el cambio jurídico que supondrá la liberación de su colonia.²⁰

La Cisplatina era la consolidación del poder de una invasión acordada entre Buenos Aires y Río de Janeiro, cuyo objetivo había sido el de librarse de la influencia amenazadora del movimiento artiguista. La rebelión contra esta segunda ocupación territorial se beneficiará de la crisis del Imperio portugués en América, a la que Acevedo dedica el análisis histórico en el primer capítulo de la novela.

En esta segunda parte del proyecto narrativo, la acción épica se desarrolla en el marco de la dominación luso-brasileña; en *Nativa*, Acevedo aborda un movimiento insurreccional menor que fracasa, la rebelión encabezada por el caudillo Álvarez de Olivera. *Grito de Gloria* trata un acontecimiento histórico que ha asumido ribetes míticos en la historia y la simbología nacional, pasando a la memoria como la *Cruzada Libertadora* protagonizada por los *Treinta y Tres*

¹⁹ "Allá por los años 1821 a 1824, cuando la nacionalidad oriental aparecía aún incolora [...]". Eduardo Acevedo Díaz. *Nativa*. Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 53, Montevideo, 1964, p. 3.

²⁰ Acevedo dedica el primer capítulo de la novela a ubicar históricamente al lector. En 1821, Portugal logra su vieja aspiración de extender sus dominios hasta el Río de la Plata, con el acuerdo del Cabildo de Montevideo, que será desde ese entonces calificado como "entreguista" por la historiografía nacional. Poco duró esta situación ya que en 1822, el *Grito de Ipiranga* proclamará la independencia del Brasil, dividiendo las fuerzas ocupantes del territorio oriental en partidarios de Pedro I, Emperador del Brasil —quienes ejercían su dominio en la campaña al mando de Lecor— y en fieles a la Corona de Portugal representada por Juan VI, estos últimos se ubicaban en la ciudad de Montevideo, bajo las órdenes de Alvaro da Costa. La Cisplatina portuguesa (1820-1824) terminará con el acuerdo de ambos partidos y el inicio de la Cisplatina brasileña (1824-1828) con la entrada de Lecor en Montevideo.

Orientales.

Para novelar esta etapa histórica, Acevedo escoge un personaje completamente distinto al de *Ismael*. Luis María Berón es un representante del patriciado montevideano. Hijo de una familia española que permanece fiel a la monarquía en su derrumbe, a pesar de las nuevas fidelidades de las autoridades de la ciudad, Luis María representa al patriota ilustrado que decide participar activamente en el movimiento rebelde. Desafiando la tradición en que fue educado, renunciando a las comodidades del hogar paterno y al futuro prometedor en la administración de los negocios de su familia, Luis María es un revolucionario. En la campaña, alterna con el gaucho, el indio charrúa y el negro libre que se integra a las filas del ejército patriota, a quienes Acevedo considera los prototipos primitivos de la nueva generación. Este protagonista, cuidadosamente escogido, funciona como observador crítico y, a la vez, activo participante de los acontecimientos. Sus palabras serán, en más de un sentido, la voz del autor, que tendrá en Luis María un testigo ilustrado, capaz de enjuiciar, de comentar y de educar. Como explica el prologuista de esta edición, el protagonista de *Nativa* y de *Grito de Gloria*, funciona como *alter ego* del autor. "Al convertir a Luis María Berón en su alter ego resuelve Acevedo Díaz magistralmente la ambigüedad básica de *Ismael*. En aquella novela [...] se manifiesta una conciencia narrativa muy escindida: por un lado, el novelista, que está muy cerca de los personajes y hasta ocasionalmente se identifica

con ellos; por otro, el historiador-sociólogo, que los juzga desde lejos y los petrifica al ponerlos bajo el microscopio social".²¹

Si, en *Ismael*, el autor presenta a través de los personajes protagónicos una pintura autóctona y salvaje de la "sociabilidad embrionaria" sobre la que se gesta la nueva nacionalidad, en *Nativa* y en *Grito de Gloria* propone personajes socialmente diferenciados que acompañan al protagonista en sus reflexiones y en sus aventuras. El novelista presenta a los personajes semibárbaros de *Ismael* en toda la sensualidad de su rudeza y en el apasionamiento viril de su entrega a la causa de la liberación. Son seres pasionales que actúan guiados por sus impulsos y seducidos por el magnetismo del caudillo y, por tanto, representan, en la lectura liberal y positivista de Acevedo, seres social y políticamente primitivos. Pero, en las páginas centrales del tríptico, Acevedo no deja solo a su protagonista. Además de rodearlo de estas criaturas hermosas y brutales, (Cuaró, Ismael, Ladislao, Jacinta) lo coloca entre personas con las que comparte algo más que su adhesión pasional a la revolución (el hacendado Luciano Robledo, sus hijas Natalia y Dorila, Esteban²² en *Nativa*; Oribe en *Grito de Gloria*). Con estos personajes, Luis María mantiene otro tipo de relaciones, puede suspirar amor por Natalia y compartir análisis políticos con Oribe.

²¹ Emir Rodríguez Monegal (1964), Op. cit. p. XLV.

²² Aunque Esteban es el esclavo que Luis María libera en el momento de incorporarse a la revolución —y por tanto, en la lógica narrativa de Acevedo representaría un ser primitivo— este personaje funciona como imagen urbana que comparte sensaciones de origen cultural con el protagonista. Por eso es visto como extraño por quienes pertenecen a su misma clase social al incorporarse al ejército patriota. *Ibidem.* p. 170-175. Como Luis Mará, Esteban debe "probar" su condición de soldado y de matrero frente a sus nuevos compañeros.

La trama de la novela diferencia tres planos: el primero, un espacio idílico – la estancia Tres Ombúes– donde se desarrolla el argumento romántico. Natalia y Dorila forman con el protagonista un triángulo erótico que se resolverá trágicamente con el suicidio de Dora.²³ Por otra parte, Luis María compite con el teniente brasileño Pedro de Souza por el amor de Natalia. Al antagonismo político se suma rivalidad amorosa, explica Rodríguez Monegal, esquema que Acevedo ha ensayado en *Ismael* con el triángulo que vincula a los personajes de Ismael y Almagro con Felisa y volverá a utilizar en *Lanza y Sable*.²⁴ Montevideo –el segundo escenario–, es el lugar de residencia de Luis María; en el hogar paterno presenta Acevedo el drama que divide al protagonista y la decisión heroica de abandonar la vida urbana en busca de la realización de sus ideales librescos. El campo de batalla y el monte autóctono donde se esconden los matreros es el escenario en el que se desarrolla la acción épica. El protagonista se integra como observador activo y apasionado en un espacio que le es ajeno.

2.1. La Cisplatina: un ataque a la sociabilidad primitiva

Acevedo comienza planteando un cuadro desolador: la tierra donde había surgido aquella sociedad originaria que describe en *Ismael* ha sido ocupada por fuerza de un Imperio extraño, un poder superior que institucionaliza su dominio.

²³ Los críticos literarios no son muy condescendientes con el planteo amoroso de la historia. En el Prólogo a *Nativa*, Rodríguez Monegal lamenta los desaciertos del argumento erótico de la trama. Op. cit. p. XL-XLI.

²⁴ *Ibidem*. p. XLII.

asimilando el territorio oriental y otorgándole un nombre nuevo. Un poder tan inmenso que había aniquilado la capacidad de organización y resistencia de los patriotas; Acevedo sugiere la idea de la impotencia y la derrota. Esta huella de desaliento será retomada por Zorrilla de San Martín en su *Leyenda Patria* en un lamento profundo que solo aliviará el grito de libertad lanzado por Lavalleja en la *Cruzada Libertadora*. El autor intenta transmitir el abatimiento que sobrecoge a la población en estos momentos. En Montevideo, el invasor cuenta con el apoyo de sus vecinos notables representados en el Cabildo, una institución política colonial que ha sido conservada durante todo el periodo revolucionario. El movimiento artiguista ha sido completamente aniquilado, Artigas personaliza la derrota del proyecto autonómico de la provincia oriental. En esta situación, los patriotas insubordinados aparecen como aventureros heroicos en una lucha solitaria y desesperada por la independencia.²⁵

"Toda resistencia había cesado desde hacía pocos meses, y la robusta sociabilidad que sangrara por cien heridas durante cerca de dos lustros para darse su autonomía propia o recuperar su equilibrio primitivo, había sido asimilada por un poder mayor, a título de Estado Cisplatino.

Desde luego, esta sociabilidad había sido atacada en sus fundamentos, en sus tradiciones, en sus costumbres, en su idioma, en sus propensiones nativas, —sustrayéndosela a la vida solidaria de sus congéneres por la razón de la fuerza y la lógica de la conquista".²⁶

²⁵ El objetivo independentista de los movimientos insurreccionales de 1822, 1823 y 1825, es seriamente debatido en la historiografía nacional. Siguiendo la lectura independentista del periodo "revolucionario" que sostiene Bauzá, Acevedo Díaz interpreta todas las acciones rebeldes como declaraciones de independencia absoluta. Este tema será el planteo central en *Grito de Gloria*.

²⁶ Eduardo Acevedo Díaz. *Nativa*. Op. cit. p. 3.

La convivencia en los tiempos de la primera rebeldía había forjado una sociedad nueva, engendrado una generación de patriotas en la lucha sostenida durante nueve años (1811-1820). De la colonización española habían heredado el idioma y las costumbres; en la experiencia revolucionaria, la convivencia en el monte y en el campo de batalla había generado nuevas tradiciones, modificado las costumbres y transformado el idioma, al que se incorporan palabras del guaraní.²⁷ Políticamente, ya como colonia española o como provincia rebelde, el territorio oriental había formado parte de los pueblos –provincias– que integran la cuenca del Plata. A esta idea se refiere Acevedo al considerar la invasión portuguesa y la ocupación territorial como un ataque a la sociedad primitiva. Pero, la mentada particularidad de la Banda Oriental del río Uruguay era, además del producto histórico formado por la influencia española y la vinculación platense, un fruto de la frontera entre dos imperios.

"Algunos querían una patria grande, aunque fuese brasileña. [...]"

Pretendían [...] sustraer a *la vieja organización del virreinato* la zona oriental, rompiendo los vínculos tradicionales y de familia, inyectando otra sangre en sus venas exangües, sustituyendo con otras costumbres y otro idioma *el lenguaje y los usos consagrados por los siglos*; sin advertir que la historia, la naturaleza, el clima, los instintos peculiares de raza y de índole etnológica, adobados por el hábito constante de la pelea y del sacrificio, hacían inconciliables esos propósitos con el espíritu local y eran fuerzas tan terribles como las de aquel jinete mitológico que las renovaba con mayor rigor en cada caída".²⁸

²⁷ Como explica el primer historiador nacional: "La palabra *guarani*, que es nombre genérico y quiere decir *guerrero*, se aplicó indistintamente a los gentíos que lo hablaban y al idioma que señalaba su procedencia". Francisco Bauzá (1965). Tomo I. Segunda parte. Op. cit. p. 244.

²⁸ Eduardo Acevedo Díaz. *Nativa*. Op. cit. p. 130-131. Subrayados nuestros.

En referencia al proyecto político de las clases altas montevidéanas, Acevedo refuerza la idea de la patria como producto histórico forjado a través de "los siglos". La base de esta apreciación está en el supuesto —al que evidentemente suscribe el autor—, que reconoce en la patria, al producto objetivo de la combinación de ciertos factores, entre los que se destacan: la naturaleza, el clima, la raza y la historia, a los que se agrega la voluntad de la convivencia, defendida a través de la lucha y del sacrificio. Desde esta representación social, se considera al portugués o al brasileño como invasor y al habitante de las Provincias Unidas —incluso de Buenos Aires—, como hermano. Más ambigua es la relación con el español, que, si en algunos momentos funciona como el dominador —sobre todo, en *Ismael*, donde es el enemigo del movimiento revolucionario—, en otras aparece como fuente de cultura, idioma, raza y aún de nacionalidad. Las reflexiones del padre de Luis María Berón —un realista miembro del círculo de consejeros del gobernador Elío,²⁹— muestran, a pesar de la intransigencia de su posición sectaria, un vínculo hereditario, de tipo nacional, con el español.³⁰

²⁹ Francisco Javier de Elío, Gobernador de Montevideo (1807-1810) es calificado por Acevedo en *Ismael* como un "esclavo de la monarquía absoluta". Op. cit. p. 14.

³⁰ Como muestra de la amplitud del espectro de adhesiones políticas en el período cisplatino, Acevedo alude a la fortaleza del vínculo colonial, mediante el estereotipo de un español reaccionario que presenta en el personaje del padre de Luis María, ensalzando aún más la opción ideológica del protagonista por la causa heroica de la independencia. El monólogo del padre de Berón reconstruye la postura del nacionalismo español en el Montevideo ocupado por brasileños y portugueses:

"—Se «desespañolizan» todos. ¡Ya acabó el amor al rey... Hace poco la lealtad rayaba en veneración y no se veía honor y reputación bien puesta sino en el respeto a la majestad soberana... [...]

¿Qué ha sido del orden? ¿Qué de la sumisión? ¿Qué de las costumbres severas del antiguo régimen?... Todo se va evaporando. Mira mujer: hasta nuestro hijo va alzando el gallo y por ahí se anda con sus humos de libertad, el muy mequetrefe, a fuerza de pasarse de turbio en turbio en la

Desde la fundación del pequeño fortín de San Lázaro por los expedicionarios de Gaboto en territorio oriental, en el año 1527, hasta las matanzas de Salsipuedes y Mataojo en 1830, la historiografía nacional ha perpetuado el uso de una expresión muy usada, que hace referencia a la resistencia indígena al conquistador a lo largo de "tres siglos", que el autor retoma con nuevo sentido. Esta imagen temporal, que podría seguir funcionando adecuadamente en referencia a la "conquista", no da cuenta del proceso de colonización territorial española, que comienza en 1724 con la instalación de Montevideo, el primer asentamiento poblacional estable propuesto a la Corona por el gobernador de Buenos Aires, Bruno Mauricio de Zavala, con el propósito de detener el avance portugués que ya había establecido su Colonia del Sacramento en 1680. Incorporada tardíamente a los dominios coloniales, la Banda Oriental no es más que un territorio despoblado situado al Oeste del río Uruguay, desatendido por la obsesión mercantilista en los metales preciosos, hasta que la reproducción del ganado introducido por Hermandarias en 1611 y 1617 lo convierta en espacio apetecible. La vinculación social, política, económica y cultural de la Banda Oriental con Buenos Aires, comienza a formalizarse recién durante el siglo dieciocho con la reorganización borbónica de las colonias americanas, cuando en 1776, se crea la división administrativa del Virreinato del Río de la Plata.

lectura de esos libros franceses que tiene en el estante y que no sé cómo no he echado al fuego antes de ahora.

[...] Dime ahora ¿qué saben de estos sacrificios y de esta causa gloriosa los jóvenes que se forman entre portugueses y brasileños, dividiendo por partes iguales sus afecciones sin acordarse para nada de sus progenitores, de su idioma y de sus tradiciones nacionales?". Ibidem. p. 142-143.

2.2. La tierra: anhelo de los humildes

Al considerar las distintas adhesiones y proyectos de futuro, Acevedo plantea dos dicotomías. Una tiene relación con el origen geográfico: en Montevideo se concentran aquellas actitudes que se consideran serviles con los invasores, así como los partidarios de la monarquía absoluta que permanecen fieles a Fernando VII. En la campaña, y a pesar de la inmovilidad que el autor describe al comienzo de la novela, se ubica la resistencia de los patriotas, a los que Acevedo atribuye el objetivo de la independencia. "Otros, y eran éstos los más, suspiraban por una patria pequeña pero libre y rica".¹¹

La segunda oposición contrapone las clases poderosas —"La clase privilegiada en la que brillaba el talento con los títulos académicos, los honores oficiales, las condecoraciones ostentosas y la soberbia de las desigualdades sociales, [que] constituía el apoyo y sostén moral del principio de absorción absoluta y adherencia a la corona"—¹² a los sectores sociales más desprotegidos. Los patriotas están representados por la masa popular,¹³ que Acevedo se encargará de definir por tipos sociales y diferenciar según rasgos etnológicos. El autor utiliza referencias bíblicas que ya empleara en palabras de Fray Benito —personaje de

¹¹ Ibidem. p. 130. "La independencia absoluta era en el fondo el ideal de los orientales". p. 23.

¹² Ibidem. p. 130.

¹³ "La clase humilde, la de los amores profundos al pago y por extensión a la provincia, [...]; que había combatido largos años sin quejarse de su suerte, mezclando a los laureles zarzas de martirio, y a sus nobles sufrimientos la gran virtud de la altivez en la derrota, —esa clase no abdicaba de sus pretensiones al predominio absoluto de la tierra que amaba con pasión indígena, [...], representábasela, decimos, como una tierra tan hermosa y opulenta que bien merecía concluir peleando en ella la vida errante, porque ninguna patria habría después de ella que endulzara siquiera la amargura de perderla". Ibidem. p. 131-132.

Ismael—, para evidenciar la lucha solitaria de los desposeídos que al final se verá coronada por la victoria.³⁴ Los pobres son los portavoces de la verdad, Acevedo se refiere a ellos como "clase humilde". Abandonando duras adjetivaciones de analista, el narrador toma partido y se identifica con la que en *Ismael* presentara como "masa ignorante". Las oposiciones ya han sido decididas y la balanza se inclina a favor de los oprimidos que habitan en la campaña, contra las argucias intrigantes de los poderosos.

Los habitantes de la campaña son los pobres que solo tienen la vida libre de la pradera, la riqueza inmensa de los montes, de los ríos y arroyos que, de acuerdo a la tradición española, se conservan como propiedad pública. Este elemento es fundamental en la construcción narrativa del mito del comunismo primitivo en la novela de Acevedo. Estos hijos de la intemperie —como son calificados en *Ismael*—, sienten un amor nativo hacia la tierra que los acoge que el autor define como "pasión indígena". La "naturalidad" de este sentimiento apasionado e incondicional, los conduce hasta el extremo de ofrecer la vida por la patria. Este sacrificio supremo confirma la dedicación y el compromiso radical que asumen los hombres de la primera generación. Y no podía ser de otra manera, ya que ellos serán los fundadores de la patria nueva. En estos párrafos memorables, Acevedo aporta los colores para elaborar la pintura de estos héroes anónimos que edificaron la patria a

³⁴ "Entre los cálculos, pues, del talento y la diplomacia y las suspicacias de la astucia apoyada por las proezas del músculo, oscilaba la suerte de la Cisplatina; y era el tiempo el que debería poner en evidencia si la razón estaba o no de parte de los humildes, y si «los últimos serían los primeros»". Ibidem. p. 132.

través de la entrega y el sacrificio y otorga los fundamentos del orgullo nacional.

En manos de estos hombres humildes, de los desposeídos, de los ignorantes, pone Acevedo los destinos de la tierra ocupada por el extranjero. El territorio situado al oriente del río Uruguay –conocido en la época del virreinato como Banda Oriental, que en tiempos de la primera rebelión fuera bautizado por sus paisanos como Provincia Oriental– perdía, con el invasor, hasta la singularidad de su propio nombre. La entrega total de estos seres primitivos supone una lealtad ardiente que se expresa en el ritual de la lucha.³⁵ La "pasión" conduce a la lucha y es la acción, la práctica colectiva de la batalla, la prueba diaria de la supervivencia en el monte,³⁶ en el arroyo, la pradera y la cuchilla, donde se fortalece la cohesión grupal y se desarrolla el ideal. La práctica reproduce la creencia, es en el ritual de la lucha, donde el grupo se reconoce como tal, se identifica y se define en función de sus convicciones y confirma sus certezas.

2.3. Consciente heroicidad

El protagonista, representante de las clases sociales montevidéanas acomodadas, ha hecho una opción que en este contexto aparece más heroica. Renunciando a las tradiciones de su familia y a los privilegios de su clase, se juega

³⁵ "De esta pasión común a todos los pagos, en todos imperante y ardiente, resultaba un culto rudo y fanático que servía de lazo de unión a los espíritus, reunía a los hombres de distintas zonas con más facilidad que la disciplina social con sus duras reglas, y al difundir en la masa inquieta el soplo del instinto sublevado predisponía al combate permanente la soberanía del número". *Ibidem.* p. 132.

³⁶ Llámase *monte* al bosque de galería que bordea los ríos y arroyos. De escasa altura, estos árboles y arbustos autóctonos forman verdaderas marañas dificultando el acceso a inexpertos y ajenos al lugar.

la vida por la libertad de su patria. En él la opción de la lucha es una decisión consciente.³⁷ Su incorporación al ejército patriota no es una actitud pasional en la que se ve involucrado por la fuerza del movimiento social al que pertenece. Luis María es ajeno a las influencias carismáticas que mueve a la muchedumbre y, por tanto, su identificación racional con la causa patriota será motivada en su ideal, un producto de su reflexión.

"El joven voluntario no tenía la práctica constante de los hombres camperos, y desde luego sus recursos ingeniosos para sobrellevar con paciencia los azares y amarguras de la vida de sacrificios. [...]"

Esas jornadas suelen ser insufribles al mismo jinete duro, según las contingencias de la marcha.

Durante el día, bajo la lluvia incesante y menuda que destempla las fibras y convierte los campos en un charco, desbordándose arroyos y «cañadas»;³⁸ o levantando de frente el viento que ha levantado la helada de las vísperas, y que hiere como un látigo las carnes [...]"

Después, la aurora pálida con sus nieblas frías o su aura cruel. Cielos plomizos, tierra mojada, soledad siniestra detrás, delante, por todas partes. Y así, el ánimo, en cuerpo desfallecido; muchos dolores extraños en el tronco y en los miembros, sed intensa, apetito voraz —efectos de la fatiga que el mismo ejercicio cura con ayuda del oxígeno de los campos, del alimento sano y de las aguas puras, como si el clima modelara o completase el tipo, haciéndolo al fin apto para la lucha sin tregua.

[...]".³⁹

El clima es un elemento vital en la narrativa acevediana. Si bien constituye un obstáculo constante en la marcha incesante del grupo patriota, que entorpece y hace más duro el avance, esta misma rudeza ennoblece y templea el carácter de

³⁷ Construyendo el perfil de su personaje, el autor explica: "[...] él no podía mirar con indiferencia la entrada triunfal en Montevideo de las tropas portuguesas; las que, a título de «pacificadoras» habían regado y seguían bañando con sangre de criollos el suelo de la provincia". Ibidem. p. 128.

³⁸ Breve corriente de agua formada en los desniveles del terreno producidos por la erosión pluvial, aunque su origen puede rastrearse en un arroyo o estero. Apéndice a *Nativa* que el autor llama "Aclaración de algunas voces locales usadas en esta obra, para mejor inteligencia de los lectores extraños al país". p. 401.

³⁹ Ibidem. p. 159-160.

aquellos hombres. Estos "hijos del clima", nacidos y criados a cielo abierto, forjan en la adversidad, el temple necesario para enfrentar una lucha desigual.⁴⁰ El autor proporciona cada detalle para crear la atmósfera que rodea a aquellos jinetes errantes en la niebla: la incesante llovizna, la helada que recrudece la lucha contra el viento ("de frente") durante el día, las mañanas heladas, grises y solitarias... Y, como consecuencia de esta lucha diaria contra las adversidades climáticas, el intenso cansancio, los dolores musculares causados por el agotamiento, el malestar producido por las privaciones, la sed, el hambre. El autor logra completar el cuadro de la entereza humana en la pobreza y el valor en medio de las inseguridades.

No obstante, en entorno tan hostil, la tierra aparece como refugio, identificándose con el regazo de la madre. La tierra es el cobijo, el abrigo para sus hijos sufrientes y desvalidos. Por ella luchan y sólo ella será su recompensa.⁴¹ Con la figura de Luis María, un "niño rico", mimado, a quien resulta fácil asociar con la idea de hogar y a quien el autor ha situado en medio de una familia patriarcal con roles claramente diferenciados, Acevedo puede plantear una retórica novedosa en relación a *Ismael*. A la imagen incompleta de la familia de hermanos, referencia

⁴⁰ "Luis María, en condiciones idénticas a las de sus compañeros, no podía menos de pensar en su interior que esos sufrimientos era un medio como cualquier otro «de elaborar la patria» y de adobar la fibra de la nacionalidad naciente. Tinieblas, hielo, inclemencia, detalles conmovedores de miseria y sacrificio, aislamiento pavoroso, lucha desigual, esperanza remota de triunfo, fatigas increíbles, tales eran las perspectivas y los contornos visibles del cuadro, así como los efectos morales de aquella iniciativa impaciente y heroica". *Ibíd.* p. 210-211.

⁴¹ "Luis María se acostó un poco febril; y soñó esa noche con batallas y matanzas, llenas de ecos de clarines y músicas marciales, percibiendo entre densas humaredas estandartes, penachos y morriones, y bajo sus pies que el suelo temblaba al peso de los regimientos en la carga como empujados por el sol brillante de su tierra tan bella y tan amada como la madre cariñosa, especialmente en esos días de dolor y quebranto". *Ibíd.* p. 137-138.

permanente en el discurso de la primer novela del ciclo histórico, incorpora Acevedo la figura de la madre-patria.

La representación femenina en *Nativa* –y también en *Grito de Gloria*– es completamente distinta a la imagen de mujer que se dibuja en el relato de *Ismael*. Y este salto se produce con la introducción de Luis María como protagonista. La representación de la madre-tierra, "la madre cariñosa", es posibilitada por la idea de la familia urbana bien estructurada, donde el rol de la mujer se construye en torno al amor puro y desinteresado, donde la ternura y el cariño son patrimonio exclusivo de la relación madre-hijo, entre quienes se establece un vínculo de características exclusivas e intransferibles. La imagen de la mujer-madre en *Nativa* (que se completa y define en *Grito de Gloria*) se construye en oposición a las hembras de *Ismael*, porque, aunque la imagen de madre, se plantea con Sinforosa, este rol será subsumido por la elección del personaje, que prefiere ser fiel a su condición de soldado. En Sinforosa, como en Jacinta, Acevedo presenta la antítesis de la mujer abnegada, civilizada, paciente y cariñosa que ubica dentro de los límites amurallados de la ciudad-fuerte o entre los idílicos paisajes de la estancia de don Luciano Robledo. Natalia, Dorila y la madre de Luis María constituyen el modelo de la sensibilidad civilizada que se propone como referente del Uruguay moderno que se construye en oposición a "las mujeres sin espíritu", representadas en la compañera del gaucho (Felisa) o en la masculinizada mujer-dragón, patriota y soldado.

2.4. La formación étnica primitiva

Luis María es un extraño en este medio salvaje, donde la naturaleza se muestra en toda su crudeza descarnada, donde no existe el refugio urbanizado de la estancia. Para un joven de su clase, el campo, que había sido una inmensa pradera donde descansar de la asfixiante rutina urbana, se transforma en un espacio abierto y desprotegido. Sus habitantes representan, ante su mirada inexperta y civilizada, un mundo novedoso y exótico por descubrir.

"Incorporados ya, Luis María que miraba todo con viva curiosidad, pudo observar que casi todos aquellos hombres iban vestidos con andrajos fuera de los ponchos o las pieles. [...]"

En cuanto a las armas, las hojas de tijeras de esquila y los clavos cuadrangulares constituían las moharras⁴² de la mayor parte de las lanzas de aquellos caballeros errantes. [...]"

Advirtió también Luis María que, en medio de aquellas filas, las razas, variedades o subgéneros estaban todas bien representadas por caracteres típicos, desde el charrúa color bronce oxidado, y el blanco de puro origen y el negro de tez rayada, hasta el zambo fornido y el cambujo color de tabaco de mucho vientre, mejillas mofletudas y manos cortas de dorso negruzco y palmas de roedor.

Y a poco que él fue examinando los detalles, [...] no pudo menos de preguntarse en medio de su mismo aturdimiento: ¿qué obra extraña saldrá de este montón de instintos?"⁴³

La pobreza de los gauchos-patriotas, aquellos hombres valientes que dedican su vida a luchar por la libertad de la tierra, es su condición más destacada. Son pocos, pobres y mal armados. Esta desventaja inicial será tematizada en todas las novelas del ciclo, así como en todos los relatos históricos de tintes nacionalistas del período. El argumento plantea una situación de partida brutalmente desigual,

⁴² La moharra es la parte punzante, de material metálico que se utiliza como punta de lanza.

⁴³ *Ibíd.* p. 171-172.

que se supera gracias al amor patriótico y el desprendimiento heroico de los patriotas. La preeminencia del enemigo se denunciará en todos los sentidos: la ventaja del invasor será numérica en primer lugar, pero también se describirá a un ejército uniformado, disciplinado, bien armado, adiestrado, entrenado en las batallas memorables,⁴⁴ materialmente equipado y con soldados de línea bien alimentados.

A través del ejército, Acevedo construye la peculiaridad étnica de la nacionalidad estableciendo un rango muy amplio, ordenado por su grado de civilidad: "desde" el indígena, —representado exclusivamente por la tribu charrúa, sobre la que se construirá el mito de fortaleza indestructible del uruguayo— hasta "el blanco",⁴⁵ que se idealiza en su pureza originaria y se presenta como forma definitiva de la perfección. La descripción de los tipos intermedios en relación a la idea de mestizaje, reafirma la noción de "pureza" que suponen el charrúa, el negro y el blanco como formas extremas. El zambo, que identifica la mezcla del negro con el indio, se describe escasamente por su robustez, mientras que, en la caracterización del cambujo,⁴⁶ se destacan aquellos rasgos físicos que se asocian a la pereza, al abandono y a la fealdad — que son reforzados con el empleo de una metáfora evidentemente depreciativa. Al describir al charrúa a través del personaje

⁴⁴ En el capítulo introductorio de la novela, el autor describe al ejército portugués invasor en un paréntesis significativo: "compuesto de tropas escogidas que había luchado con las de Napoleón Bonaparte en la península". *Ibidem.* p. 4.

⁴⁵ Como la narración se sitúa entre 1822 y 1823, antes de iniciada la corriente migratoria que cambiará la fisonomía de los habitantes del país, la imagen del hombre blanco está representada a través del español colonizador.

⁴⁶ La palabra "cambujo" es un arcaísmo que, de acuerdo a deducciones no eruditas, definiría la mezcla del blanco y el negro, evidentemente la forma de mestizaje más condenada por el autor.

de Cuaró, por quien Luis María siente admiración y respeto, Acevedo vuelve a asumir la superioridad de la pureza racial. "Como ejemplar de raza pura, en estas condiciones, encontró en él un grado de superioridad incuestionable sobre el cambujo y el zambo, en cuanto a raras virtudes de sufrimiento y perseverancia".⁴⁷

La reflexión final adelanta el planteo de la incógnita por la formación nacional. Estos hermanos de todas las razas formarán, en la lucha, una sola familia. La nación se construye en la mezcla y se define así, la "energía de la raza" que será condición indispensable para el planteamiento de la originalidad y del triunfo.⁴⁸

La noción biologicista de raza como fuente de moralidad está presente en el fondo interpretativo del autor. A través de las observaciones y los análisis del protagonista, el autor describe el ejército rebelde como un conjunto indisciplinado donde cada grupo étnico, al que corresponde determinado nivel o estadio civilizatorio, actúa de acuerdo a sus propensiones instintivas. Estas tendencias incivilizadas, disgresoras de la disciplina militar, confluyen en la milicia patriota, unidas por una fuerza superior: el objetivo de resistencia. Acevedo señala la libertad de acción dentro de las filas, destacando la igualdad en el tratamiento de los grupos étnicos como una excepcionalidad producto del desorden.

"Pero, en la vida de la hueste, no sujeta a reglas calculadas y severas para domeñar soberbias y sofocar la expansión de instintos fieros, [...] gozaban de las

⁴⁷ *Ibíd.* p. 188.

⁴⁸ "Podía malograrse la obra, como hubo de suceder desde sus comienzos; pero la garantía del éxito estaba en la energía de la raza. A esta energía propia obedecería a no dudarlo el movimiento futuro..." *Ibíd.* p. 391.

mismas licencias tanto el «tupamaro» o mestizo y el cuarterón,⁴⁹ el zambo y el cambujo, como el indio y el negro, confundiéndose así en un solo espíritu de insubordinación y de desorden todas las tendencias morales discrepantes y propensiones más o menos aviesas del número. [...]

Los vicios propios de cada raza o variedad, o inherentes por lo menos a su estado respectivo de cultura, formaban un compuesto adverso al deber militar, al mismo tiempo que una suma de energías coherentes en el propósito de resistencia obstinada al opresor.

Más, en medio de ese extraño conjunto de fuerzas vivas reacias a la disciplina regular distinguíase el indígena por su conducta siempre igual y su voluntad pasiva trabajada por las influencias del medium, lejos ya de la barbarie cruda de los toldos".⁵⁰

El autor subraya la indisciplina en la mezcla racial —o étnica, ya que utiliza ambas palabras como sinónimo, enfatizando su determinación biológica— para registrar la templanza, serenidad y rectitud moral del charrúa sobre las demás combinaciones que se presentan con trasfondo impuro. Pese a representar el primer escalón en el rango de la barbarie, el indio se erige en símbolo de pureza y de originalidad. El charrúa se presenta, en la novela de Acevedo, como prototipo aborígen por excelencia. Su imagen de guerrero infatigable constituye el substrato donde se cimienta la condición diferencial del ser nacional como formación "derivada".

A pesar de argumentar la superioridad de la idea de pureza racial sobre la mezcla, Acevedo no pretende fundamentar la noción de etnia pura como base de la construcción nacional, porque la esencia étnica de la *orientalidad* —en el fondo ideológico que sustenta la obra— está en una especial combinación de tipos, formas

⁴⁹ "Cuarterón": arcaísmo usado para designar uno de los tipos étnicos diferenciados según la mezcla de lo que se consideraba, desde las doctrinas biologicistas del positivismo evolucionista de finales del siglo XIX como "razas".

⁵⁰ Ibidem. p. 189-190.

y colores. Sin embargo, esta aleación étnica se ha fundido con los materiales más nobles. Por eso, en la descripción de las cualidades de sus elementos primarios se fundamentará la noción de una mezcla que altere, mejorando, sus propios originales. En la idea de perfectibilidad de las formas derivadas de la fusión étnica hay un fondo evolucionista de tipo darwiniano innegable. La modernización y su pretensión civilizatoria acaba de comenzar; la nación uruguaya está aún en proyecto y su evolución cuenta con una base poblacional aún en fase de evolución. Este argumento demográfico avala la idea de la nación como proyecto histórico, levantada sobre la noción de progreso tan característica de las corrientes ideológicas del siglo diecinueve.

"[...] Luis María se había visto delante de un cuadro histórico en pequeño, donde nada faltaba, sin embargo, para ofrecer una idea acabada y real de la calidad de los elementos de una sociabilidad singular llamada a reproducirse y perpetuarse en el tiempo y en el espacio, *hasta perder en evoluciones sucesivas sus tintes dorados y sombríos de piel de tigre.*

De todos los subgéneros y clases allí reunidos, la que más lo sedujo fue la raza aborigen, que era la menos representada. ¿Por qué? No se lo explicaba él mismo claramente. Quizás descubrió en sus pocos ejemplares una entereza bravia propia de leyenda, que en algo aventajaba al valor romántico de la prole mestiza, crecida de vértigos y torbellinos bajo las poderosas alas del Pampero".⁵¹

Desde esta perspectiva, que se plantea desde la dicotomía civilización-barbarie, las formas salvajes y primitivas evolucionarían naturalmente hasta alcanzar el modelo civilizado de individuo y de sociedad, perdiendo sus características más pintorescas. Como portavoz del pensamiento del autor, el

⁵¹ *Ibidem.* p. 190. Subrayados nuestros.

protagonista expresa una admiración de características antropológicas por los charrúas. Se presenta como observador interesado en los prototipos más representativos de un pueblo primitivo, detenido en una etapa primaria de la evolución humana. Por medio del personaje de Cuaró, Acevedo transmite las cualidades más destacadas de los indios integrados a la lucha revolucionaria. Y a través de las observaciones de Luis María, el autor dirige pedagógicamente al lector hacia los elementos sobre el que se levantará el culto nacional. "Enorgulleciase de que contase con ejemplares semejantes la raza de los aborígenes".⁵²

Sin embargo, Acevedo no propone al charrúa como modelo para la formación de la nueva sociedad nacional. Su descripción intenta captar su ruda y primitiva esencialidad para congelar la imagen de un pueblo autóctono que se escoge deliberadamente como antepasado histórico en la narración nacional. De todas las tribus que habitaron el territorio oriental,⁵³ los charrúas se revisten de cualidades especiales, que fundamentarán míticamente la idea del *nosotros* en la construcción nacional que comienza a finales de siglo diecinueve. Será, sobre todo, la atribución de incomparables dotes de valentía en su condición de guerreros, la cualidad sobre la que se apoye la figura del indio oriental. El charrúa constituirá el antepasado remoto, cuya imagen sustentará la primera representación colectiva de la *orientalidad*.

⁵² Ibidem. p. 216.

⁵³ Cfr. N. 11 del Capítulo 8.

Algunos guerreros de la tribu charrúa se incorporarán al ejército revolucionario y serán elementos destacados en la lucha contra el enemigo del criollo. La historia novelada los presenta como leales y valientes luchadores.²⁴ Destacaron por su bravura y audacia y asumieron el liderazgo del caudillo como cualquier miliciano rebelde. La fidelidad a la causa artiguista es una de sus cualidades más destacadas por los historiadores nacionales. Sin embargo, los indios no son identificados como "patriotas" en la narrativa nacional, no son los hijos ni los padres de la patria. Forman parte del ejército rebelde, luchan a las órdenes del caudillo, a la par de los criollos, de los gauchos, pero se definen siempre como "indios".

Es que, los indios charrúas representan la imagen del ancestro heroico de quien se recibe la herencia de sangre bravia, pero no son los constructores de la patria nueva. Ellos mueren en la lucha, son aniquilados por los mismos revolucionarios que traicionan a sus compañeros de batalla. Acevedo condena el

²⁴ "La tribu no reconocía señor, y andaba de aquí a acullá campando por sus respetos, sin temor a ningún poder de este mundo; porque sus guerreros creyeron en todo tiempo, que ellos eran valientes sin parecido y que sólo el número podría doblegarlos y vencerlos.

Pero, estalló de pronto el movimiento revolucionario de 1811, consecuencia del de 25 de Mayo de 1810; y, como aceros atraídos por imán poderoso las huestes charrúas fueron atraídas por la corriente; o, tal vez arrastradas fueron por instinto o hábito de pelea, de que daban testimonio trescientos años de duras y cruentas guerras. [...]

Tenían por Artigas un gran respeto adunado a un sentimiento de estimación sincera, nunca desmentido, como si en realidad hubiese llegado hasta ellos la fuerza de su prestigio o la fama de su bravura. [...]

Durante largos años, junto a las milicias, rodaron como una tromba de extremo a extremo del territorio, siempre montaraces y bravíos, temibles en refriegas y sorpresas, acampando apartados a los flancos de la columna con la mirada atenta al peligro, lo mismo que una manada de pumas errantes, echados en los pajonales al acecho". *Ibidem.* p. 197-198.

exterminio en *Ismael*, juzgando a su autor como traidor.⁵⁵ Sin embargo, la muerte del indígena, representa, en el lenguaje iluminista del positivismo, la muerte de la barbarie. Una muerte funcional al modelo civilizatorio que es la meta del Estado moderno.⁵⁶ Por eso, si bien el charrúa se mitifica, el autor se preocupa en señalar los signos evolutivos que representa el gaucho, un híbrido bárbaro que también ocupará su lugar simbólico en el altar del pasado nacional.

"En esa evolución, el chiripá⁵⁷ marcaba un punto de progreso sobre el «quiapi».⁵⁸ La lanza sustituía la bola charrúa.⁵⁹ Los profundos amores del pago más egoístas y conscientes, y una concepción de la patria menos oscura que la pasión

⁵⁵ "[Tacuabé] Pertenecía en realidad a la misma raza indómita, cuyos últimos guerreros al escapar chorreando sangre de la matanza de la Boca del Tigre, veinte años después, habían de decir al caudillo impasible, y entonces prepotente: ¡*Mirá Frutos matando amigos!* para perderse en las selvas del norte y librar el último combate a muerte, en el que su último cacique como trofeo de expiatoria hecatombe, debía enastar en el hierro de su lanza las venas de Bernabé, uno de los orientales más bravos que haya abortado la leonera de los caudillos". *Ismael*. Op. cit. p. 215.

⁵⁶ Este es básicamente el argumento del análisis del *Tabaré* de Zorrilla que plantea María Inés de Torres en su trabajo sobre el discurso literario que justifica políticamente el proyecto nacional civilizado. Op. cit. p. 124-131. Resumiendo la doble propuesta civilizatoria que se concreta a través del proceso modernizador, dice la autora: "[...] la ideología nacional-estatal se consolida a través de un proceso que incluye tres etapas: la estructuración del universo simbólico en dos polos excluyentes que representan, en los españoles y los charrúas, a la civilización y a la barbarie respectivamente; la justificación del triunfo de la primera sobre la segunda a través de la «inevitable» desaparición de la raza charrúa; y la mitificación de la raza charrúa consagrada a través de la enunciación del poema". Ibidem. p. 130.

⁵⁷ Prenda de vestir característica del gaucho que consistía en un dos piezas de tela colocadas de tal manera de formar con ellos una especie rudimentaria de pantalón ancho. Esta forma de vestir habría sido sustituida por la "bombacha" de campo ya a fines del siglo diecinueve, en tiempos en que escribe Acevedo. "Bombacha. [...] Calzones amplios, [...] que suplantando al pantalón o al chiripá, dejan libre el movimiento de las piernas" para montar a caballo. Del Apéndice de *Nativa*. p. 399. En su prólogo a *Lanza y Sable*, el autor se interesa en establecer las diferencias entre el "arquetipo-gaucho, [que] ya no existe" y el hombre de campo de su época, que en el lenguaje popular continúa recibiendo el nombre de gaucho. "Sólo por analogía debe hallarse alguna similitud en la manera de expresarse, entre el gaucho de «bota de potro» antiguo y el moderno labriego de alpargata". Su preocupación consiste en puntualizar: "A cada época sus hombres y sus costumbres". Op. cit. p. 16-17.

⁵⁸ "Quiapi" es una voz guaraní que designa la vestimenta del charrúa, que consistía en una manta de cuero que cubría gran parte del cuerpo. "Aclaración de voces locales", Op. cit. p. 415-416.

⁵⁹ La bola charrúa estaba formada por una piedra pulida del tamaño de un puño usada en la caza de animales o como arma de guerra.

sensual por la tierra, fanatismo ciego del bárbaro, establecían la línea divisoria entre las tendencias del aduar o la todería, y los impulsos definidos de los criollos.

Por eso, mientras la tribu salvaje continuaba en el mismo ser a pesar de los siglos transcurridos, limitándose a mudar de campo cuando le convenía, sin preocuparse de la sociabilidad nueva que iba desenvolviéndose a su alrededor, siempre indómita y cerril, los criollos, los zambos, los cambujos y aun los negros obducían dentro de la misma esfera de actividad hacia el cambio, contaminados por la fiebre revolucionaria y obedeciendo espontáneamente a las corrientes de la nueva vida".⁶⁰

Como un biólogo analizando la historia social, el autor se detiene en cada detalle para ejemplificar el cambio evolutivo: desde los cambios en el vestido, pasando por la progresiva sofisticación del armamento hasta llegar a distinguir los niveles de conciencia y objetivos de lucha que separan al charrúa del gaucho. La tribu nómade permanece detenida en su estadio evolutivo —la edad de la piedra pulida, dirá Bauzá—, pura, incontaminada, ajena al mundo que le rodea y que cambia a su alrededor. Su intocada autenticidad suspendida en el tiempo será el elemento primario indisociable sobre el que se construirá el mito charrúa. La invariabilidad de sus hábitos y costumbres otorga la ilusión de haber encontrado la esencia brutal de la simplicidad. Por eso, el charrúa es el hombre primitivo por excelencia, que "satisface en el imaginario simbólico del pueblo la avidez de raíces autóctonas",⁶¹ otorgando el fundamento tradicional a la nueva nación. La raza que impresiona al protagonista pertenece a un mundo inocente y virginal, que otorga a Luis María la ilusión del contacto con la eternidad.

Sin embargo, el charrúa es el primer estadio en el camino de la evolución, representa la barbarie y, por eso, es ubicado en el pasado con su incontaminada

⁶⁰ Eduardo Acevedo Díaz (1964). Op. cit. p. 248-249.

⁶¹ María Inés de Torres. Op. cit. p. 129.

pureza incivilizada. El gaucho, un criollo de "puro origen", endurecido por las adversidades del clima en su vida seminómada, será el nuevo tipo social que sustituya al charrúa en el sendero de la construcción nacional. Perteneciente al acervo etnocultural de la historia nacional, representa un mojón fundamental en la construcción del tipo humano nacional. A través de la figura del gaucho, se identifica al patriota como héroe anónimo de la rebelión independentista.⁶²

"Encuadrado en la naturaleza virgen del suelo, sin rey ni ley, sin dominar con la mirada más que perspectivas agrestes, *este tipo especial de nuestra sociabilidad embrionaria* endurecía su fibra bajo el sol del desierto, que tal era entonces el despoblado, adquiriendo ante las fuerzas ciegas del medium en que se agitaba esa conciencia de independencia individual y poder propio que desenvolvía en la lucha, tenaz y bravo, sin abdicar jamás en absoluto de lo que él creía su derecho.

El clima, que nutría el germen del guayabo, del «yathay» y del ombú⁶³ para alzarlos muy arriba de modo que sus copas recibiesen y soportasen el empuje del «pampero», era natural que diera vida también y la misma indómita energía al hombre que debía ocupar la escena y reemplazar gradualmente con sus soberbias heroicas las proezas salvajes de la tribu".⁶⁴

Como el indígena, el gaucho es un producto del clima, un hijo del pampero,⁶⁵ que crece a la intemperie y permanece en estado silvestre. Si bien el

⁶² "Un ejército aventurero seguía a otro en la posesión del territorio; y en tanto el cacique charrúa continuaba moviéndose de aquí para allá reacio a toda obediencia pasiva, irritándose únicamente cuando lo amenazaban de cerca, lo mismo que se irrita el toro a quien se pretende castigar fuera del rodeo, —los mestizos o «tupamaros» con una conciencia formada de su poder y de su derecho, refugiábanse en los montes buscando la cohesión por afinidades reales, a la espera de la lucha. Sin embargo de todo esto, la tribu salvaje y la hueste semibárbara concurrían por medios diversos a arraigar en el conjunto el mismo sentimiento de independencia individual y local. El del cacique era hijo de la soberanía del desierto; el del caudillo, del prestigio del pago en consorcio con la soberbia. [...] ¡Eran todos frutos del clima y prole del «pampero»!". Eduardo Acevedo Díaz (1964). Op. cit. p. 249.

⁶³ El guayabo, el yathay y el ombú son especies autóctonas de la flora nativa.

⁶⁴ Ibidem. p. 248. Subrayados nuestros.

⁶⁵ "El Pampero es un viento de componente sudoeste, que procede del Pacífico y llega a Uruguay después de descargar su humedad en los Andes y de enfriarse durante su paso sobre el continente".

gaucho es también un representante de la barbarie, pertenece a una etapa superior en la escalera hacia la civilización. Forma parte de un grupo que va formando su autoconciencia a través de la lucha y bajo el liderazgo carismático del caudillo. Su lucha persigue un objetivo concreto, formado en el discernimiento de su derecho, que lo conduce por caminos que sobrepasan la mera acción de resistencia.

A través de la figura del gaucho, la generación de intelectuales del 78 representa la idea de la libertad salvaje. Como dice Acevedo en *Ismael* a través de las reflexiones de Fray Benito, el gaucho es el hombre salvaje de Rousseau. Se une a sus iguales para luchar "por el pago",⁶⁶ pero no mantiene ataduras contractuales, ni relaciones formales de larga duración. Por eso no puede ser ciudadano del Estado moderno, y también debe desaparecer míticamente, inmolado, en la lucha por la independencia. Este es su legado, su figura se incluye en el patrimonio cultural de la tradición nacional y se representa en el folklore nativo.

El gaucho es la imagen más pura de la *orientalidad*, que constituye el primer mojón en el camino inacabado de la construcción nacional. Esta imagen nacional establece las referencias identitarias en las figuras míticas del charrúa y del gaucho errante, construyendo un fondo simbólico de herencias ancestrales que funciona como espejo para la cimentación de la primera imagen del *nosotros*. Esta es la tarea de la generación de intelectuales que trabajan a fines del siglo

Mario Satz. "Paseo por el interior uruguayo", en ALTAÍR, la estrella del viajero, septiembre-octubre, 1995, nº 22, Barcelona. p. 68.

⁶⁶ El pago es un localismo que hace referencia a la comarca de pertenencia o de residencia. Aunque no se haya nacido en esta tierra, el pago es el lugar del que uno se apropia afectivamente, al que se siente pertenecer y el que forma parte de la referencia simbólica al definir quiénes somos. Identifica un espacio territorial al que se conoce profundamente y del que uno forma parte.

diecinueve, puliendo este particular perfil heroico de la *orientalidad*. La *uruguayidad* será el modelo civilizado del Estado battlista de bienestar social como paradigma de lo público (identificado exclusivamente con lo estatal). Esta es la metáfora que redefine el Uruguay del ochocientos y reubica el país en el imaginario popular como la Suiza de América. El imaginario battlista se construye con la mirada en el modelo social europeo y de espaldas (y en franca oposición a la barbarie que, en la representación social de principios de siglo, está simbolizado en lo americano). Pero esta redefinición de la *orientalidad* como *uruguayidad* es tema para otro trabajo, la tarea aquí es la construcción simbólica del primer imaginario nacional como *orientalidad*, que se aleja de los signos de la barbarie mediante el recurso paradójico de la mitificación.

2. 5. Los matreros: la vida errante en tiempos revolucionarios

Acevedo, como narrador histórico de la generación, se encarga de crear el ambiente de los tiempos primitivos, sitúa la escena en un territorio lejano en el tiempo para fundar simbólicamente la tradición nacional en las luchas independentistas.⁶⁷

La situación de inseguridad que vivían los rebeldes y la necesidad de sostener la lucha armada habían conducido a los patriotas a buscar refugio en los

⁶⁷ "[...] no existían la cerca de alambre, ni el centro agrícola, ni la cabaña de cruzas, ni los transportes perfeccionados, sino el campo libre sin trabas ni obstáculos, el pastoreo primitivo a la inclemencia, con las procreaciones al acaso, y la «carreta» como único vehículo de transporte". Eduardo Acevedo Díaz (1964). Op. cit. p. 244.

montes.⁶⁸ Pero la vida en los montes, asociada en tiempos de la colonia a la vida deshonesto, tiene que ser redefinida por Acevedo, que la presenta como una existencia llena de adversidades y plagada de tormentos.⁶⁹ La palabra *matrero*, que identificaba al gaucho montaraz que vivía fuera de la ley, mataba impúdicamente y robaba a las mujeres jóvenes por la noche, adquiere nuevo sentido en la novela de Acevedo.⁷⁰

"[...] [el tipo errante] estaba lejos de ser en la mayoría de los casos un «cuatrero», un contrabandista o un delincuente común sujeto a serias responsabilidades penales: hombres honestos y laboriosos veíanse obligados a sobrellevar esa vida, ya porque los odios del pago no les permitían mantenerse en su hogares, ya porque la persecución oficial colocábalos en el mismo extremo de abandonar por tiempo indefinido familias e intereses, no quedando al fin, de sus bienes en la ausencia, casi siempre, sino «taperas»⁷¹ y campos desolados".⁷²

En *Nativa*, el autor dedica un extenso diálogo entre el hacendado y sus hijas a justificar el robo de ganado por parte de los matreros, condenando el saqueo de los ejércitos invasores.⁷³ La tolerancia del hacendado se sustenta políticamente, ya

⁶⁸ Llámase "monte" al bosque de galería que bordea los ríos y arroyos. De escasa altura, estos árboles y arbustos autóctonos forman verdaderas marañas dificultando el acceso a inexpertos y ajenos al lugar.

⁶⁹ "Las simples perspectivas de la vida errante con su cortejo de miserias, privaciones y tristezas infinitas lejos de todo centro y de todo goce, constituían ya de por sí un grande horizonte negro, tan solo comparable con el cortinaje de la selva a media noche". Ibidem. p. 242.

⁷⁰ Son matreros en la definición de Acevedo, "[...] los que habitaban en los montes desahogando en aventuras y encuentros parciales sus grandes odios patrióticos". Ibidem. p. 241.

⁷¹ Tapera es una voz guaraní que significa ruina. Especialmente se utiliza en el campo para referirse a un rancho (vivienda rural típica del siglo pasado, de techo de paja y paredes de adobe) abandonado. Aclaración de voces locales. Op. cit. p. 418-419.

⁷² Ibidem. p. 250.

⁷³ "«Estos cimarrones precisan que los acaricien, -decía él-; al revés de las bestias que son hijas del rigor. ¡Sobran la carne, el agua y la leña, y todos somos hijos de Dios, canejito! ¿Por qué negarles lo que se comen y beben los perros bravos y los tigres, sin permiso? Somos una misma familia»". Ibidem. p. 308.

que, en el argumento de la novela, el estanciero siente afimidad por la causa de los patriotas y su explicación de disculpa se basa en la necesidad vital que esta "buena gente" necesita satisfacer. Se trata de un argumento de tipo tradicional, imposible en un contexto de modernización rural, en el que los estancieros-empresarios se esfuerzan por el mejoramiento de las razas y el rendimiento productivo de la tierra. Don Luciano pertenece evidentemente al tipo de hacendado tradicional, ausentista, que vive en Montevideo y dedica al campo poco más que sus horas de ocio. Dentro de esta concepción flexible de la propiedad privada —los límites de la tierra no estaban aún demarcados—, el robo de caballos es compensado por el adiestramiento que recibe el animal por parte del matrero.⁷⁴ Legitimación insólita en tiempos de orden y paz social.

En palabras del hacendado expresa Acevedo su visión del patricio que se incorpora al ejército revolucionario junto a los gauchos pobres. Como comentan los prologuistas de su obra, el autor cuenta, a través del personaje de Luis María, una experiencia vital juvenil que lo ha marcado profundamente. A los diecinueve años, Eduardo Acevedo Díaz abandona sus estudios de derecho en Montevideo para plegarse al movimiento insurreccional de Timoteo Aparicio, caudillo blanco que protagoniza el último de los enfrentamientos en que se utilizan las armas blancas como principal herramienta de combate. En la Revolución de las Lanzas de 1870, Acevedo entra en contacto vital con un mundo que le es ajeno y con un país que desaparecerá con el alambrado, las vías del ferrocarril, los postes del telégrafo, la

⁷⁴ *Ibidem.* p. 57.

construcción de los puentes, las cabañas de cruza y los estancieros-empresarios. Su mirada urbana, intelectual y artística en contacto con el mundo cerril, se refleja en las apreciaciones y análisis del personaje de Luis María Berón, ubicado entre el gauchaje, "en el seno de su masa cruda, ácida, áspera y fuerte como zumo de limón".⁷⁵

— "Suele suceder que los hijos de familia encerrados en aquella madriguera con muros y fosos, [...], se entusiasman de repente, se insubordinan, y a pretexto de conocer esa campaña de que oyen hablar, aunque a ese respecto se parezcan ellos mucho a palomas de campanario, ingéñanse el medio de escurrirse lo misino que hacen los pollos en corral ajeno... Al fin se ven fuera de portones y enderezan a los matorrales buscando camino, [...]"

Cuando llegan a hacerse fuertes y ágiles, pocos «matreros» los igualan a estos mocitos de ciudad, porque se atreven a más todavía si se les deja criar alas y echar púas... [...]"⁷⁶

A pesar de recibir la incorporación de estos patricios, el ejército rebelde tiene una composición social mayoritaria muy diferente. Los matreros son gauchos, habitantes pobres de la campaña oriental que han desarrollado coloridas estrategias de supervivencia en un medio ambiente salvaje. Conocedor del campo y explotador sabio de sus recursos naturales,⁷⁷ el gaucho errante imitaba las habilidades

⁷⁵ Carta de Acevedo Díaz al Dr. Alberto Palomeque donde el que el autor confiesa que a través de su participación en esta lucha civil ha conocido "los hábitos, los usos, las tendencias y la idiosincrasia de nuestros compatriotas" que califica con las citadas palabras. La cita pertenece a Roberto Ibáñez en su prólogo a *Ismael*. Op. cit. p. XX.

⁷⁶ Ibidem. p. 59-60.

⁷⁷ "Era flebotomiano, cirujano, pedicuro, rapador, sacamuelas, veterinario, todo por instinto, por necesidad o por experiencia; buscando con mano segura en la naturaleza agreste los recursos reclamados en cada caso, sin equivocarse fácilmente en la elección. [...] En sus ignorados escondrijos, la astucia presidía la vida, imitando en sus menores inventos a veces, la misma aparente ceguedad del topo o del «tucutucu», cuando no la viveza del zorro, la previsión de la nutria o la sagacidad del teru para ocultar el lugar de su nido". Ibidem. 247. (De la fauna nativa, el tucu-tucu es definido por el autor como "un gran ratón de campo que se nutre de los tallos subterráneos de los

instintivas de los animales nativos, sobre todo, el narrador destaca a aquellos que se asocian con comportamientos astutos.

A través de las observaciones de Luis María, Acevedo tiene la oportunidad de tomar una distancia relativa con el gaucho arquetípico. En *Nativa*, el autor registra las emociones intensas del protagonista en contacto con un mundo tan diferente. El asombro, la admiración, la turbación⁷⁸ de Luis María frente a las nuevas experiencias le permiten hacer un planteo más exotista que condenatorio. *Nativa* y *Grito de Gloria* no contienen juicios tan duros ni expresiones tan moralistas como los que se proponen en *Ismael*. En el segundo volante del tríptico, la traición a la patria será el principal objetivo de la censura de Acevedo. El joven de ciudad es capaz de acercarse a sus compañeros, compartir sus hábitos y costumbres desarrolladas en una vida dura y hasta comprometerse afectivamente con ellos.

Completa, de esta forma, la tarea mitificadora que había comenzado en *Ismael*. El gaucho, como modelo humano de la sociedad primitiva, desaparece de la escena para ceder el paso al "moderno labriego de alpargata", al ganadero. Es momento de disciplinar a la población rural —que pasa a integrarse en el sector

helechos, socavando el suelo arenoso en distintas direcciones. Su nombre proviene de su grito peculiar. Diccionario de voces locales. Op. cit. p. 419. La nutria es un roedor de gran tamaño que vive a orillas de ríos y arroyos. El teru-teru es un ave regional que pone sus huevos a ras del suelo y tiene la peculiaridad de defenderlos del saqueo, emitiendo un sonido peculiar —que le da su nombre— a considerable distancia de su nido con el "objetivo" de despistar a los merodeadores).

⁷⁸ Tal vez la única desaprobación hacia la conducta idiosincrática nativa se exprese en la fuerte experiencia que vive Luis María al final de la batalla. "No dejó Berón de asombrarse al observar que mientras los más honraban en su jefe un triunfo de la patria, el resto se entretenía en despojar hombres caídos y caballos sueltos, y aun se permitía «despenar» a los moribundos como obra piadosa". Ibidem. p. 223.

agropecuario, dentro del engranaje de la economía moderna— y elevando al gaucho en un pedestal de patriota y de mártir, eliminar su incómoda figura de la vida social civilizada.

La mitificación de la figura del gaucho se plantea mediante caminos distintos a los que Acevedo utiliza en la mitificación del indígena. El gaucho ocupa una posición más elevada en la escala de la civilización, su conducta es menos retraída, más sociable. Es capaz de fijar un objetivo, de unirse a otros, proponer una estrategia organizativa y luchar por su consecución. Su primitiva cohesión,⁷⁹ su voluntad inquebrantable a pesar de los obstáculos, su profunda lealtad y su amor a la libertad permiten al narrador-pedagogo levantar otro escalón en la construcción del ciudadano, rellenando sus cimientos con el ingrediente de la tradición nacional.⁸⁰

⁷⁹ "[...] todos para uno, agrupábalos valientemente el peligro, combatían con espíritu de cuerpo y vencían muchas veces, exponiéndose en luchas desventajosas cuyo éxito dependía de la intrepidez y de la audacia". *Ibidem.* p. 250.

⁸⁰ "Aquella organización rara de la hueste, vestida de andrajos, y la manera más extraña aún de imponer su voluntad el caudillo; la pasión entusiasta del valor en esos hombres, muchos de ellos tan biñosos como su jefe, y dóciles al mando en medio de su falta de disciplina y de escuela; aquel amor romántico por la aventura y el peligro, olvidados de sus miserias y desnudeces para exponer viriles la vida en el primer encuentro; ese andar abrumador sobre el caballo horas interminables, cual si fuesen clavados en las monturas, en lucha con los elementos confundidos en una sola cruel inclemencia, alegres, activos, ruidosos a través del desierto; aquella resolución intrépida para arrojarse al agua honda que puede absorverlos en su seno y arrastrarlos en su curso violento, [...]; ese vigor extraordinario para soportar el hambre y resistir al sueño, y esa facilidad para dormirse sobre los lomos sin perder estribos ni rumbo [...]; aquella conformidad triste pero firme con su suerte sin protestas agrias, buscando a cada paso y por cualquier motivo aunque fuese fútil reírse de todo, hasta del dolor reumático o de la llaga viva; esa resistencia dura al cansancio, a veces del naciente al poniente, con el cuerpo tieso apenas inclinado sobre el cuello del caballo, resistencia sólo comparable a la de este noble bruto, pequeño con relación al de raza pura, y criado a la intemperie sin celo ni cuidados, pero de un «aguante» incuestionablemente superior; aquella sobriedad por último de limitar sus apetitos durante dos o tres días, cuando es necesario, a algunos «mates cimarrones» —es decir, al simple brebaje de yerba sin azúcar, —a varios cigarros de tabaco fuerte y a pocos tragos de anís o de caña, si la hay, constituían un cúmulo de circunstancias nada comunes y una existencia original tan ruda y agreste que el joven voluntario veía ir en aumento su

Si en *Ismael* se refiere a los gauchos como "tupamaros", en *Nativa* los gauchos son "matreros". Ambas calificaciones, que habían funcionado como epítetos despectivos, se recuperan con connotaciones positivas para el discurso nacional. El uso peyorativo anterior refuerza, de esta forma, la condición rebelde del patriota. Pero, si en la primera novela Acevedo había enjuiciado el apasionamiento de la lucha y el liderazgo del caudillo como motivaciones irracionales de la acción revolucionaria, en *Nativa*, el argumento cambia de sentido. Los intelectuales, omnipresentes en la primera obra, no intervienen como grupo en la segunda. Sin embargo, mediante la introducción del personaje de Luis María en el escenario de la lucha, el autor inicia un cambio significativo en la forma narrativa. Sin alterar el fundamento ideológico que ve en el gaucho y su caudillo a los representantes de la barbarie, replantea la función social del intelectual (lúcido conductor de masas) mediante la incorporación de la dimensión afectiva en la experiencia revolucionaria.

"Verdad era que los hombres de que hablamos vivían de instintos y de pasiones, llevadas casi siempre al fanatismo; pero, en los tiempos de lucha, son las pasiones y los instintos generosos los que abren el camino a las ideas".⁸¹

Esta idea —que no está presente en *Ismael*— se hace posible por medio de la incorporación de un personaje como Luis María en el escenario de la lucha. La

asombro a medida que el rigor del tiempo, las dolencias y las privaciones descarnaban los instintos y ponían de relieve la fiereza de las almas". *Ibidem.* p. 178-180.

⁸¹ *Ibidem.* p. 252.

mirada de este personaje, extraño a la escena, viabiliza el proceso mitificador de la narración patriótica. *Ismael* no permitía a Acevedo liberarse de su papel vigilante, analítico (al fin y al cabo se había propuesto una tarea educativa, y sus constantes señalamientos formaban parte de la misión pedagógica). En *Nativa* y en *Grito de Gloria*, la despreocupación docente del autor permite expresar en el personaje de Luis María una admiración descargada –aunque no totalmente– de reflexiones aleccionadoras, que abre el camino de la mitificación.

La primera generación –que actuaba en función de sus "egoísmos locales" porque no había desarrollado una perspectiva que alcanzara más allá de los límites del "pago"– es ahora capaz de "pasiones e instintos generosos", de conductas inspiradoras de nuevas ideas. El dirigente, el intelectual es a la vez conducido. Los gauchos ya no son sólo parte de una masa esclava del prestigio, la fuerza y el imperio del caudillo;¹² han alcanzado el ideal de la coherencia. En *Nativa* se los describe "[...] consecuentes consigo mismos, leales al instinto, firmes en la acción, bravos en la pelea, duros en la venganza, estoicos en la muerte".¹³

Pero Acevedo también tiene que oponer una antítesis de estos patriotas insobornables en un tipo distinto de gaucho: el matrero delincuente. En esta alegoría el autor condena a los sectores marginales que aún no se han desprendido de sus hábitos montaraces y continúan viviendo del contrabando y del robo de ganado. Es necesario terminar con la "inseguridad de la campaña" para sustentar el

¹² Ibidem. p. 107.

¹³ Ibidem. p. 242.

nuevo orden económico en la paz social y la integración de los sectores indisciplinados –aunque más no sea para eliminar sus hábitos nómades–, estableciéndolos en pueblos miserables de la campaña.

Este tipo social diferenciado de gaucho que Acevedo dibuja en la novela como "seres deformes", es al fin incorporado a la lucha para morir en la batalla, "como héroes en lucha santa confundidos con la hueste batalladora".⁸⁴ La integración de estos delincuentes a la rebelión patriota, actúa como contrapunto simbólico de la deseada integración social y económica de los delincuentes de vida montaraz.

"No obstante, no todos los matreros se asociaban en comunidad [...]

Los había también solitarios, chúcaros y sin hábitos de trabajo [...]

Este sub-género o variedad del tipo arisco, indómito, con propensiones naturales al delito por herencia y cuya crueldad de instintos no se diferenciaba mucho de la índole feroz de otros habitantes inferiores del monte, era como el fantasma negro de los vecindarios pacíficos por su perversidad y osadía".⁸⁵

La ofensiva organizada de los patriotas contra esta "variedad" de gaucho, justifica, de alguna manera, la persecución estatal, la estigmatización del vagabundo como delincuente y la desaprobación social de esta forma de vida, que aún existía como alternativa en la época que escribe el autor. Calificados de "perros

⁸⁴ Ibidem. p. 257.

⁸⁵ Ibidem. p. 254-255.

cimarrones"⁸⁶ por sus propios compañeros del monte, pueden ser animalizados y lícitamente despreciados.

"[...] Empedernidos e inabordables, la bestialidad de sus actos le hacía odiosos, al punto de que todos se armaban contra ellos, colocándolos al nivel de los perros cimarrones".⁸⁷

2. 6. La etnicidad como fuente de nacionalidad

La "sociabilidad primitiva" de los gauchos patriotas se forma en la vida agreste. Acevedo describe imágenes pintorescas de la vida en el monte, donde se gesta el embrión de una nueva comunidad, una gran familia que comparte cuanto posee en las horas de desdicha. "Reunidos cinco o seis donde la suerte los acercaba, el vínculo de fraternidad en la desgracia hacía el resto. [...] dividían con equidad el trabajo, asignándose cada uno por sí mismo las funciones propias a su peculiar destreza".⁸⁸

La vida en el campamento acerca a los hombres, los congrega mediante una relación de tipo filial, en la que los patriotas se consideran como hermanos, en un plano de igualdad perfectamente horizontal. Estos hombres generosos y ardientes, hermanados en la lucha, pasan a la historia como fundadores de la comunidad nacional y, en este sentido, son honrados por quienes se consideran sus descendientes como "padres de la patria". La tierra funciona, en esta relación, como

⁸⁶ Cimarrón: adjetivo de uso regional que se utiliza como sinónimo de "libre", en el sentido de "sin dueño". En la obra el autor lo utiliza como adjetivo para animales y negros libertos.

⁸⁷ Ibidem. p. 256.

⁸⁸ Ibidem. p. 253.

la fuente de la vida, estableciendo un vínculo maternal con los hijos-patriotas. En el proceso de la lucha, la madre-tierra irá cambiando su función simbólica y se transformará progresivamente, siendo percibida primero como madre-patria y finalmente –en el siglo diecinueve la idea de nación está estrechamente unida a la organización estatal– como nación.

La ganadería es considerada una riqueza "natural" del país. Como el habitante de la campaña, es un producto –espontáneo– de la época y del clima. Esta "bendición del suelo", como la califica Acevedo, es un bien disponible como el agua de los ríos y arroyos, la madera de los montes y el fruto de sus árboles autóctonos. Acevedo describe una superabundancia de ganado tal, que plantea la posibilidad de su prescindencia por parte de los ganaderos, justificando así, la disponibilidad de carne para los ejércitos en tiempos de guerra.⁸⁹ Esta concepción de la riqueza agropecuaria permite a Acevedo proponer el diálogo entre el hacendado y sus hijas justificando, en los matreros, el robo de ganado "para comer", o hacer comentarios sobre el derecho al uso público de bienes privados en *Ismael*. "El animal tenía marca. Pero ellos tenían que comer. Cuando *se andaba a monte*, todos los bienes eran comunes".⁹⁰

Esta comunidad de bienes se sustenta en la concepción de igualdad de todos sus integrantes, en un colectivo heterogéneo que reconoce la libertad de acción de

⁸⁹ Esta actitud despreocupada del propietario rural será el principal blanco de la Asociación Rural –fundada en 1871– que pretende transformar la concepción de la estancia criolla mediante la incorporación de técnicas de mejoramiento del ganado e instrumentos de administración empresarial. Cfr. el trabajo de Barrán y Nahum. (1967). Tomo 1, cfr. especialmente Sección IV: "Las bases de la modernización".

⁹⁰ Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael* Op. cit. p.132. Subrayados del autor.

cada uno de los subgrupos.⁹¹ No obstante, y a pesar del esfuerzo del autor por sintetizar su ideal de fraternidad primitiva, Acevedo no logra escapar a sus propias concepciones clasistas al diferenciar a Luis María como un personaje especial entre los matrones; "[...] porque él era bien nacido, con derecho a calzar espuelas y a considerarse por su origen y su rango por encima de los que hacían vida de instintos y de apetitos sin otras influencias sobre ellos que las del clima y del desierto".⁹²

Estas diferencias son para el narrador tan "naturales" que no constituyen un cuestionamiento a su comunidad "ideal" de iguales, una comunidad que funciona como un mundo extraño y lejano dentro de la sociedad en que se ha desarrollado y que constituye el germen de un pueblo nuevo.

Pero, este pueblo nuevo se construye en la conciliación de las diferencias sociales que dividían la sociedad durante la colonia y la ocupación portuguesa. El intelectual consciente de la marcha y objetivos revolucionarios, que permanecía distante de la "rebelión de los instintos" en *Ismael*, se transforma, mediante la personificación de Luis María, en el nexo que hace posible la unidad nacional. El relato épico resuelve el conflicto social de la diferencia, que está simbolizado en el

⁹¹ La noción biologicista de raza como fuente de moralidad está presente en el fondo interpretativo del autor. A través de las observaciones y los análisis del protagonista, el autor describe el ejército rebelde como un conjunto indisciplinado donde cada grupo étnico, al que corresponde determinado nivel o estadio civilizatorio, actúa de acuerdo a sus propensiones instintivas. Estas tendencias incivilizadas, disgresoras de la disciplina militar, confluyen en la milicia patriota, unidas por una fuerza superior: el objetivo de resistencia. Acevedo señala la libertad de acción dentro de las filas, destacando la igualdad en el tratamiento de los grupos étnicos como una excepcionalidad producto del desorden. Eduardo Acevedo Díaz, *Nativa*. Op. cit. p. 189.

⁹² *Ibidem*. p. 317.

abrazo del patricio y el gaucho pobre al final de la novela.

"Aquellos dos hombres se arrojaron el uno hacia el otro y se abrazaron, en fuerte y estrecho abrazo...

El uno culto, delicado, lleno de ensueños hermosos, representante casi ignorado de la clase civil honesta [...]; el otro, tipo agreste y rudo, músculo brutal poderoso, [...]; los dos, miembros de una misma familia personificando respectivamente, ya las costumbres de la ciudad con sus reglas y prácticas disciplinarias [...]; ya las crudezas del bosque y la llanura, las tendencias a la anarquía, el desprecio al poder y al peligro, la pasión por el pago y la existencia errabunda, y la soberbia del origen en toda su plenitud imponente.

Así, Berón y Ladislao al estrecharse de un modo fraternal, sin preocuparse de escrúpulos o de resabios, sellaban el pacto de la cultura y de la semibarbarie en holocausto a la grandeza de la causa de que ambos eran fieles defensores.

Como proyecciones al futuro, quizás los ideales del uno y los instintos del otro diseñasen los lineamientos de una honda división en la familia que debía operarse con tiempo, ¡partiendo en dos el tronco y esterilizando en gran porción su savia pródiga y fecunda!"⁹³

La proyección de Acevedo profundiza, en su lamento, la idea de unión fraternal, al plantear el conflicto civil como una división de familia. Como argumenta María Inés de Torres,⁹⁴ la lucha por la unidad, en personajes que representan grupos sociales contrapuestos —pese a la adversidad de las circunstancias—, "es una manera de proyectar en el imaginario colectivo una idea de que la unión de opuestos es posible, o por lo menos, deseable. Es decir: que la nación es viable a pesar del alto costo social que pueda traer la creación de un estado moderno".⁹⁵

⁹³ Ibidem. p. 394.

⁹⁴ Cfr. su comentario al trabajo de Doris Sommer sobre la función de la retórica erótica en la construcción nacional latinoamericana en los siglos diecinueve y veinte.

⁹⁵ María Inés de Torres. Op. cit. p. 29. Aunque la afirmación de la autora haga referencia a la unión amorosa como símbolo de conciliación nacional, el abrazo fraternal de los personajes de *Nativa*, desempeña la misma función unificadora.

La reunión de personajes socialmente distintos a través del abrazo de la cultura y la semibarbarie, como dice Acevedo, y la relación fraternal que se establece entre sectores étnicamente diferenciados en la vida del campamento, hacen posible la idea de nación como vínculo comunitario. La nación incorpora todas las diferencias y las esteriliza en el discurso filial.

La sociabilidad nueva es producto de la mezcla de la fuerza y la razón, el instinto y la idea, del indio, el negro y el español. Si el gaucho es el prototipo del patriota, del hombre primitivo como eslabón en el camino del hombre nuevo, la convivencia en el campamento es una experiencia de la nueva sociedad, una imagen –tradicionalizada– de la patria libre.

Y en la oscuridad del monte, en horas penosas, con la preocupación de cuidar el escondite, desarrollaron la música y la poesía nacionales, practicaron danzas en ausencia de sus compañeras –a quienes hacían presentes a través de los pañuelos–, jugaron, recitaron e improvisaron, desarrollando destrezas y crearon una forma propia –*nacional*, le llama Acevedo– de hacer y de vivir. A través de su prosa narrativa, el autor pinta verdaderos cuadros simbólicos, donde dibuja, pacientemente, aquellos elementos de identificación sobre los que se edifica la cohesión comunitaria. Su capacidad descriptiva transmite sensaciones y emociones que, unidas al conocimiento experiencial del lector, lo llevan a participar de la vivencia de los personajes de la novela. A través de sus palabras puede escucharse el sonido de la guitarra entonando canciones melancólicas para el recuerdo o alegres para animar el baile, percibir las sensaciones de esa mezcla inconfundible

que produce el mate amargo⁹⁶ compartido y el asado con cuero,⁹⁷ sentir el gusto del matambre⁹⁸ o del costillar a las brasas de un fuego escondido y hasta experimentar la sensación de su jugo chorreando entre los dedos, estremecerse con el fuego de unos tragos de caña⁹⁹ en las noche heladas, y encontrarse bajo la lumbré del fogón encendido con aquellos gauchos solitarios y rebeldes. En la pintura de Blanes, la poesía de Zorrilla y la narración de Acevedo, se va hilando la madeja emotiva de la tradición local, que en la particular mezcla de elementos que confluyen en el Uruguay de fines del ochocientos –modernización, mano dura e ideales civilizatorios–, identifica y cohesiona, formando la base para la construcción nacional.

Y si en la descripción acevediana, el lector logra entrar en el monte, atravesando la maleza, vivir el ambiente del campamento del matrero y hasta escuchar las estrofas improvisadas por los payadores¹⁰⁰ con su contrapunto de guitarra, también es capaz de "ver" a ese hombre rudo y silencioso y de formarse una imagen precisa de él. El gaucho representa la imagen social del oriental primitivo. Acevedo procura diferenciarlo de los demás integrantes del ejército rebelde; no son gauchos los charrúas que se incorporan a la lucha, ni los negros

⁹⁶ El mate guaraní es una infusión preparada con una yerba amarga que el gaucho recibe como herencia del indio y asume como costumbre identificatoria.

⁹⁷ El asado con cuero es la carne de vacuno asada al calor de las brasas sin quitar la piel del animal.

⁹⁸ Matambre es el nombre que se asigna a un corte especial de carne de vacuno.

⁹⁹ La caña es una bebida alcohólica de alta graduación hecha en base al orujo de la uva.

¹⁰⁰ La payada es "un improvisado duelo a copla limpia hecho de réplicas y contrarréplicas, en el que valen tanto las manidas estrofas ya de sobras conocidas como los versos enhebrados a golpe de agudeza". Mario Satz. Op. cit. p. 66. El improvisador recibe el nombre rioplatense de "payador".

libertos, y son una especie diferente el zambo y el mulato. El gaucho que describe Accvedo se distingue por la "pureza" de su origen racial. La mayoría de los gauchos son criollos, descendientes directos del español peninsular y de esta manera los describe el narrador, destacando especialmente el color de su piel: "[...] siendo de admirar frecuentemente en el organismo de estos hombres la fortaleza primero; y, luego, la blancura admirable, casi transparente de su piel. En muchos de ellos, como prueba inconcusa de origen puro, señalábaseles en el tronco las venillas azuladas como vetas de delicado pincel en un jarrón de porcelana".¹⁰¹

El planteo del narrador descubre un fondo filosófico evolucionista donde los indios son percibidos como animales salvajes y hermosos, capaces de la fidelidad más absoluta a una causa que, aunque no lleguen a comprender en su formulación ideológica, constituye la expresión de su odio ancestral a un conquistador que les despojara de su mundo primitivo. Los negros, si bien son altamente calificados en *Ismael*,¹⁰² por su desempeño en el ejército rebelde, se ubican siempre en un lugar subordinado. La liberación de Esteban –el esclavo de Luis María– es planteada por el autor casi como un regalo de bondad del patricio revolucionario, como una manifestación de su postura social progresista. A pesar del anuncio de su liberación –y las palabras de Berón en ese momento lo expresan

¹⁰¹ Ibidem. p. 247. Subrayados nuestros.

¹⁰² "[...] en aquellos tiempos legendarios no es menos luminosa que la de los criollos, la ruta que los batallones negros sembraron de proezas inmortales". *Ismael*. Op. cit. p. 188.

con elocuencia-.¹⁰³ Esteban permanece en el rol de sirviente de Luis María, a quien Acevedo continúa llamando "su amo". Mestizos y mulatos son vistos como signos de impureza –como ya se ha visto– y son posicionados en un nivel de inferioridad con respecto a los tipos humanos que Acevedo considera representantes puros de su raza. Por lo tanto, el gaucho –el criollo blanco de vida errante– será la forma más perfecta de la *orientalidad*, la imagen "aceptable" de la barbarie en su forma nacional.

La diversidad humana del ejército revolucionario, en quien el autor descubre al portador de la experiencia vital del sufrimiento que genera la comunidad nacional, es una de las preocupaciones centrales del ciclo histórico de Acevedo. Porque si es importante determinar el objetivo independentista de la lucha y las características crueles del enemigo, enumerar las incontables adversidades de la vida en los campamentos, describir las hazañas de los valientes y las cobardías de los traidores, lo fundamental en la misión pedagógica que se plantea Acevedo es explicar cómo el proceso de transformación étnica produce la

¹⁰³ El diálogo entre Luis María y Esteban, en el momento en que el joven Berón decide escapar de la ciudad, para incorporarse a la revolución, es la primera revelación de un tipo de relación que permanecerá intacta a lo largo de la segunda parte del tríptico:

–Mañana temprano irás a recoger todos los útiles de «apero» que nos son precisos, sin olvidar ni una pieza.

–Sí, señor.

–También los ponchos de invierno, rebenques y espuelas. En las maletas pondrás lo que convenga: ropa blanca en abundancia. Me esperarás al caer la tarde con los caballos listos, en la quinta que está de este lado del Cardal...

Ya sabes que desde hoy eres liberto ¡No lo olvides!

–¡No, señor! Conforme amanezca, todo estará listo como su merced manda". Ibidem. p. 141. Subrayados nuestros. Conviene aclarar que el "apero" es un regionalismo que alude al conjunto de prendas necesarias para montar el caballo. "Aclaración de voces locales". Op. cit. p. 398. "Quinta" es sinónimo de huerto.

nacionalidad oriental.

"La índole de los hechos producidos durante esas guerras, [...] interesaba poco, tratándose del fenómeno sociológico de transformación étnica que venía operándose por evolución rápida en todos los grandes núcleos de la que fue enorme colonia.

[...] esos hechos precipitaban los fenómenos del cambio, mas no lo producían propiamente; *la transformación étnica -fenómeno natural- creaba nacionalidades independientemente de las fórmulas políticas*, en armonía con las condiciones de cada región y clima, con las diversas influencias de razas y con las costumbres locales.

Así iban surgiendo vastísimas comarcas, sobre las cuales sólo un despotismo recio pudo ejercer por algún tiempo, una acción unitaria, argentinos, orientales, paraguayos y bolivianos".¹⁰⁴

3. Un Grito de Gloria

La "paz armada" que reina a lo largo del relato de *Nativa*, estalla desde el primer momento en *Grito de Gloria*¹⁰⁵ con el desembarco de los *Treinta y Tres Orientales*. En la tercera novela de su ciclo histórico, Acevedo continúa la trama argumental que *Nativa* había dejado en suspenso, ensayando un esquema narrativo lineal, que lo distancia de los saltos temporales de sus primeros relatos.

Luis María Berón sigue siendo el protagonista de la acción épica y de la trama romántica. Después de la muerte de Dorila, Natalia –la compañera platónica de Luis María– se traslada a Montevideo con su padre que es hecho prisionero por los brasileños. "Dentro de las murallas", Natalia espera noticias de su amado

¹⁰⁴ Eduardo Acevedo Díaz. *Nativa*. Op. cit. p. 391. Subrayados nuestros.

¹⁰⁵ Eduardo Acevedo Díaz. *Grito de Gloria*. Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 54, Montevideo, 1964. Esta versión del texto, en su quinta edición, preparada por Barrán y Nahum, sigue –tal como declaran sus editores– el texto de la segunda edición de Barreiro y Ramos, imprimiendo modificaciones en la acentuación de acuerdo a las normas prescritas por la Academia Española. Las transcripciones textuales respetarán con fidelidad el texto tal como ha sido impreso, aunque algunas de las normas referidas a la acentuación que se mencionan no continúen en vigencia.

alojada en casa de los Berón, al mismo tiempo que es acosada por los halagos de un teniente brasileño que le ofrece la liberación de su padre como favor de sus amores. Mientras, Luis María se reincorpora a la lucha en el movimiento que comienza con el desembarco en la Agraciada y termina con la victoria de Sarandí. En el campo de batalla, discutirá con los caudillos sobre estrategias de la lucha política, vencerá a su rival político-amoroso y conocerá a Jacinta —una de las mujeres-dragón de Acevedo—, con quien pasará una noche en vísperas de la batalla de Sarandí. Luis María volverá a la estancia de Tres Ombúes para morir junto a Natalia.

Grito de Gloria recupera el espacio y el tiempo de *Nativa* —el escenario de la desolación patriota frente a la ocupación brasileña—, pero, ahora, "las campañas" desoladas por el saqueo, recobrarán su vitalidad en la reanudación de la lucha. Con los brasileños como "nuevos dueños del país" y los patriotas exiliados en Buenos Aires —acogidos por sus "hermanos los argentinos", dirá Acevedo ensayando una nueva retórica— el tiempo había acallado los "lamentos del patriotismo" en "el país dominado". "¡Pesaban demasiado las cadenas, para agotar las últimas fuerzas en estériles clamores!".¹⁰⁶

Si la descripción narrativa se concentra en eslabonar acontecimientos históricos y revestirlos de significatividad épica, la preocupación explicativa de Acevedo es la de justificar el acta de unión a las Provincias Unidas como una acción estratégica de los patriotas en camino hacia el objetivo político de la independencia absoluta. En el momento en que Acevedo escribe la novela, la

¹⁰⁶ Ibidem. p. 11.

independencia uruguaya es vivida como problema por los representantes de la intelectualidad. El debate se estructura en torno a dos ejes argumentales: la explicación histórica de la independencia como objetivo de los patriotas y el planteo acerca de la viabilidad política y económica del Uruguay independiente.¹⁰⁷ Pero la preocupación central de Acevedo en su novela histórica es la lectura independentista de un hecho histórico que ha dividido a la historiografía nacional desde fines del siglo diecinueve. Como Francisco Bauzá y José Pedro Ramírez, Acevedo se ubica del lado de los que interpretan el movimiento de 1825 como expresión del independentismo oriental que, en el caso del novelista, se formula, incluso, como objetivo del proyecto artiguista.

El personaje de Luis María, acompañado ahora de los caudillos que protagonizan este movimiento revolucionario, funciona como espejo crítico analizando los vaivenes del proyecto rebelde. Enjuicia el planteo "estratégico" de la anexión, —aunque al final se coloca del lado de quienes lo sustentan— y observa de cerca el conflicto personal que distancia a los caudillos, profundizando una división que se tratará en *Lanza y Sable* como lucha entre hermanos.

¹⁰⁷ Cfr. Arturo Ardao. "La independencia como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 175-208.

3. 1. El diseño de la estrategia

Después de dibujar los trazos de la situación del país en manos de los invasores,¹⁰⁸ Acevedo se acerca a los patriotas exiliados inmersos en el debate acerca de sus posibilidades de organización y de lucha contra el imperio. Se plantea, como tema central, el objetivo independentista del movimiento rebelde y la búsqueda de estrategias de viabilidad. En el extenso diálogo entre los caudillos que dirigen la lucha, Acevedo expone los argumentos históricos del independentismo clásico.¹⁰⁹

"— Siempre he creído que nuestra hermosa tierra separada de ésta y de otras por grandes ríos y por el océano, está destinada a encerrarse dentro de sus naturales límites y a vivir de sí misma, con sólo el amor de sus hijos. Pero, todavía no hemos salido de los primeros pasos, y ante todo, es preciso redimirla".¹¹⁰

La tesis historiográfica tradicional sostiene la vocación autonómica de un territorio "naturalmente" delimitado por accidentes geográficos que configuran un rincón de características propias y excepcionales dentro de la región. El espacio físico aparece como un elemento configurador del espacio social que "predestina" —en la expresión de Real de Azúa— la convivencia nacional.¹¹¹ Y en este "mundo

¹⁰⁸ "Los nuevos dueños del país allanaban las propiedades y se repartían los frutos. Acompañábalos la sed insaciable de riquezas que se apodera de los fuertes en pos de fáciles victorias y extendían la garra con la brutalidad de la bestia cebada. Ninguna barrera podía detenerlos. [...]". Eduardo Acevedo Díaz, *Grito de Gloria*. Op. cit. p. 3.

¹⁰⁹ Cfr. la justificación independentista de Bauzá en N. 9 del Capítulo 7.

¹¹⁰ Ibidem. p. 17.

¹¹¹ "Los españoles viejos, que después de la jornada de Ayacucho habían perdido la fe en la restauración del régimen secular, afirmaban que *la tierra uruguaya tenía en el mapa geográfico los fundamentos de su personalidad autonómica*, aparte de las razones históricas que siempre la

aparte", que forma la Banda Oriental del río Uruguay, será la voluntad mayoritaria —casi unánime— de autodeterminación y de independencia, la que impulse el movimiento de liberación nacional.¹¹² Asumiendo los presupuestos de la corriente nacionalista sustentada por los historiadores contemporáneos de Acevedo,¹¹³ el novelista identifica a los caudillos que participan del diálogo como los portavoces de la voluntad popular. "Los paisanos no quieren ser más que orientales", dice uno de los personajes del diálogo, caudillos a quienes el autor ha desembarazado de los atributos de irracionalidad con que los había calificado en *Ismael*, adjudicándoles la representación de los sin voz.

La estrategia de la lucha es una decisión que corresponde a los líderes del movimiento rebelde. Acevedo presenta el apoyo porteño como una necesidad imperiosa de las circunstancias y como la decisión meditada de personas responsables. "Hablaban con medida, como hacen los que han meditado mucho un plan cualquiera".¹¹⁴ Los caudillos ya no son aquellos centauros audaces, cautivadores de voluntades ignorantes de *Ismael*,¹¹⁵ sino líderes lúcidos y previsores

mantuvieron alejada de Buenos Aires. Los espíritus parecían apasionarse a este respecto". Ibidem. p. 131. Subrayados nuestros.

¹¹² Real de Azúa discute la tesis independentista que argumenta la unanimidad de la voluntad separatista de la población oriental. Aunque la independencia "absoluta" del territorio oriental fuese considerada como alternativa durante el periodo cisplatino, (p. 81-87) la historiografía tradicional ha "deducido" —de forma inductiva, e indocumentada— una adhesión espontánea y general independentista, fielmente expresada a través de los caudillos. Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 167-170.

¹¹³ Real de Azúa ha cuestionado severamente los presupuestos historiográficos acevedianos, deudores de esta postura que "nació con nuestra literatura histórica" en los trabajos de Bauzá, Ramírez y Zorrilla, a quienes el autor considera "los primeros teorizadores importantes del independentismo". Ibidem. p. 54.

¹¹⁴ Eduardo Acevedo Díaz. *Grito de Gloria*. Op. cit. p. 15.

¹¹⁵ Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael*. Op. cit. p. 108.

en un entorno hostil.¹¹⁶ La decisión es fruto de la meditación y de un debate que reconoce las dificultades,¹¹⁷ asume los riesgos, y valora las posibilidades.

La independencia territorial se plantea como utopía en la encrucijada entre los propósitos de dos fuerzas poderosas. Entre dos gigantes rivales en disputa, los caudillos patriotas traman un plan estratégico para viabilizar el objetivo independentista.

"- En la posición que nos encontramos, y persuadidos de que solos no haremos patria, convendría que prometiésemos *reconstruir la familia*. De este modo el gobierno quedaría obligado, y los generosos sentimientos de *nuestros hermanos* lo impulsarían a protegernos abiertamente. O brasileños, o argentinos. Escojan compañeros!".¹¹⁸

Como expertos en cálculos políticos, estos líderes de masas deciden *utilizar* la alianza con las Provincias Unidas para liberar el territorio de la ocupación brasileña como primer paso en el horizonte de la creación de un poder estatal independiente. La estrategia considera tanto las posibles actitudes del gobierno provincial -el hasta entonces rival gobierno "porteño"-, como la reacción popular

¹¹⁶ "[...] nuestra tierra en poder de los brasileños desde hace años, es considerada por éstos como una de sus provincias, en mérito del acta de incorporación arrancada a un cabildo débil. Los argentinos por su parte, sostienen que ella les pertenece de derecho, aun cuando Artigas la separase de hecho del antiguo virreinato, y sin duda se reservan reincorporársela en la ocasión propicia.

Nos encontramos, pues, entre estos dos fuegos; y si entramos a la acción menospreciando a uno u otro de los dos poderes fuertes, nos acribillan. [...]

-Nación independiente podemos ser. Los paisanos no quieren ser más que orientales.

-También nosotros. Pero, hay que pensar mucho estas cosas graves. No seremos lo que deseamos, sin algún apoyo fuerte. [...]" Ibidem. p.15-16.

¹¹⁷ ¿Podremos hacerlo nosotros, exclusivamente, contra todos los poderes conjurados? ¿Qué conseguiríamos con irnos a estrellar contra las murallas? Sentar plaza de hombres irreflexivos, de soldados de aventura; acaso, de falsos patriotas. [...]" Ibidem. p. 17.

¹¹⁸ Ibidem. p. 17. Subrayados nuestros.

que se prevé positiva, en un lenguaje que recupera la idea de la gran familia rioplatense.

El mayor riesgo que aparece en el desarrollo del plan es la interpretación que pudieran hacer las masas de la alianza con un poder que había sido enemigo del movimiento artiguista y señalado como principal responsable de la ocupación portuguesa en 1816. Las objeciones se presentan como un arrebato irracional de un personaje apasionado, que es inmediatamente moderado por el juicio sereno de quien sabe diferenciar los medios de los fines a largo plazo.¹¹⁹ En el balance de costos y beneficios, la unión se plantea, en primer término, como "paso" que permite el acceso hacia la independencia, considerando la posibilidad de la unidad definitiva como mal menor.

La adhesión se asegura con el liderazgo carismático de Lavalleja. El caudillo, que participa en la maniobra aclarando las condiciones y generando la aceptación resignada de los dirigentes del movimiento,¹²⁰ invierte los términos presentando la insurrección como el impulso apasionado de un hombre de acción.

¹¹⁹ "–Pasaremos solos, – prorrumpió el otro con violencia –. Los paisanos leales vendrán con nosotros si les decimos que va a volver la libertad a los pagos, y no lo harán si se les antoja que nos hemos aporreado.

–Pronto verán que no. En último caso han de preferir esto, a hablar portugués y tener amo". Ibidem. p. 18.

¹²⁰ "[...] ¿están ustedes conformes en que proclamemos la anexión, como cosa necesaria, dejando al tiempo que confirme o no este acto tan grave?

Reinó un momento de silencio. Moviéronse las cabezas en actitud de vacilación; luego, todos fueron asintiendo sin discrepar en detalles. Uno, arguyó:

–¡Sí! Después los sucesos dirán...

–¡Pues que hablen los sucesos! – exclamó el caudillo con violencia –. Lo que yo quiero es que pasemos cuanto antes; que pongamos mano a la obra con la ayuda de quien buenamente la preste... sea a condición de eso que ustedes dicen necesidad, sea para nuestra libertad completa". Ibidem. p. 19.

Reaparece así, la idea del caudillo impetuoso y patriota animoso: "El sable que tengo ahí colgado se salta de la vaina". Y termina la frase con la paradoja que reafirma la asociación del liderazgo militar con el voluntarismo apasionado. "Acordemos los medios... poca política, que ésta todo lo embrolla!".¹²¹

A través de la discusión de ideas, el autor resuelve los elementos conflictivos del movimiento insurreccional de 1825. Oribe, caudillo que despierta la simpatía de Acevedo, es el encargado de justificar la participación de Fructuoso Rivera en el levantamiento patriota después de haber trabajado con los brasileños.¹²²

Acevedo presenta la acogida del caudillo en el movimiento como una necesidad de sumar voluntades al esfuerzo. "Rivera tenía prestigio real en la campaña",¹²³ explica el autor comentando la decisión de los patriotas. El concepto de la táctica política, tan lejano a la idea acevediana del caudillo, estructura la justificación de las incoherencias ideológicas del movimiento rebelde de 1825, a la hora de presentarlos como ideal nacional de nobleza y sacrificio patrióticos.

La incorporación de Rivera al bando oriental de 1825 –que pasará a los manuales de historia escolar como gesto de reconciliación entre los principales jefes del movimiento libertador, escenificado en el abrazo de Rivera y Lavalleja– será presentada en la novela como un acto meditado de coacción del ejército

¹²¹ Ibidem. p. 19.

¹²² "¡Frutos! – prorumpió al fin Oribe –. Al brigadier, *si se puede, se le utiliza*. Quedaremos en la alternativa de hacerle plena justicia si reacciona, o de eliminarlo si se obstina. Dada la posición que ocupa, lo primero sería de gran eficiencia, y lo segundo de gran efecto". Ibidem. p. 20. Subrayados nuestros.

¹²³ Ibidem. p. 21.

patriota. El símbolo histórico de catástris política que representa el "abrazo del Monzón" se convierte, en la narración de Acevedo, en una emboscada de los patriotas a la que el caudillo no puede escapar. El caudillo no se librará del estigma de traidor que le impone Acevedo en una lectura patriótica, que no logra evitar la exaltación del pasado heroico que reivindica su parcialidad política. Pero, para lograr su objetivo, el autor tiene que dotar a sus caudillos de atributos políticos que lo alejen del ser pasional, carismático y brutal que lo define como líder de masas.

Si la necesidad del apoyo militar de Buenos Aires para la invasión y la solicitud de apoyo del caudillo abasilerado, se justifican en la carencia de recursos materiales y humanos del improvisado ejército de liberación, más complicado resulta legitimar un documento de anexión, en medio de una acción independentista. La novela histórica resuelve la cuestión en el recurrido plano de la estrategia política. El acto formal de incorporación a las Provincias Unidas es, en la lógica del debate, una actitud necesaria para fortalecer el vínculo con el gobierno de Buenos Aires. El documento escrito se explica como un aval necesario para consolidar el auxilio porteño, aliado inestable frente a un poder tan amenazador como el Imperio del Brasil.¹²⁴

El acta de unión a las Provincias Unidas, primer acto político del

¹²⁴ "[...] Con todo, es necesario fortalecer nuestro propósito con una seguridad cualquiera de que en lo más crítico no seremos abandonados a nuestra suerte.

—Entonces, ¿qué es lo que nos conviene hacer? —interrogó una voz ronca, de militar impaciente.

—Lo que nos convendría, sería difundir la especie de la reincorporación una vez que invadiéramos; inspirar confianza con nuestros propios actos al gobierno argentino y manifestar públicamente el propósito en todas partes siempre que la suerte nos favorezca de algún modo en la empresa".
Ibidem. p. 18.

movimiento "independentista" de 1825, es el producto de una maniobra, una estrategia debatida por los jefes de la *Cruzada Libertadora* y apoyada por sus principales actores. Este tema, que constituirá una preocupación central de la historiografía independentista, será retomado varias veces en el hilo argumental de la novela.

Por último, la reunión considera la necesidad de adoptar un símbolo aglutinador prestigioso, para el movimiento insurreccional. La elección de la bandera de Artigas, revalorizada como signo de unidad, es también una opción política.¹²⁴ Acevedo explica el movimiento de 1825 como la continuación de la lucha artiguista que terminara en 1820 con el exilio del caudillo en Paraguay. Releyendo el artiguismo como independentismo y presentando la rebelión del veinticinco como su continuación, resulta menos problemático explicar el anexionismo en función de metas emancipadoras heredadas. A través del poder unificador del relato se retoman acontecimientos aislados, inconexos y hasta incoherentes en un hilo argumental significativo.

La derrota es el símbolo de un sacrificio que entrega hasta la propia vida por el ideal y los colores de la bandera hacen presente la lucha primera que se eleva

¹²⁴ "–Mantendremos la única que ha flameado en nuestras guerras, – dijo Oribe. –Si. Ninguna otra. La bandera de Artigas. Es la que conocen como propia los paisanos, la que seguirían con resolución, aunque les recuerde tristes desastres... No hay trueque con otra, ni se cambian caballos en la mitad del río!... [...] Si viene la derrota, será la última, porque caeremos envueltos en esa bandera". Ibidem. p. 21-22.

como símbolo de heroísmo.¹²⁶

3.2. Treinta y Tres Orientales

Tras la decisión, el relato continúa transmitiendo el clima de peligro, el actuar sigiloso de los héroes que arriesgan la vida en el intento de "liberar la patria del yugo extranjero".¹²⁷

A pesar del auxilio porteño, en la hora decisiva los patriotas están completamente solos. De esta forma, la narración reafirma la idea del valor incalculable de estos hombres, puñado insignificante en la lucha contra dos gigantes. El auxilio del gobierno de Buenos Aires no es sino apoyo en armas y dinero. La acción y el riesgo, la voluntad firme, es patrimonio exclusivo de los orientales. La imagen de la soledad enaltece la escena que Acevedo magnifica en su entorno natural empequeñeciendo a los hombres.¹²⁸ La idea de la incompreensión y la orfandad de los héroes subraya la sutileza de la estrategia política y el desprendimiento de los patriotas que los conduce voluntariamente al martirio.

¹²⁶ "¡De acuerdo! - exclamaron diversas voces que en lo exitadas revelaron hervor en las pasiones.

El recuerdo había herido las fibras sensibles. La enseñanza del heroísmo infortunado aparecía simpática y atrayente a los ojos que la habían visto ondear en los campos de la derrota, en los postreros días de la pelea implacable con sus tres fajas de colores saltantes, sencilla, sin moharra de plata ni corbata de flecos de oro, en un ástil de coronilla, con su tela rejoneada por el acero y cubierta de manchas de sangre en testimonio mudo del esfuerzo y del sacrificio". Ibidem. p. 22.

¹²⁷ "[...] Tenían el peligro detrás, al frente, más allá, [...] ¿Qué importaba? la resolución estaba hecha, el sacrificio ofrecido en aras de una pasión ferviente y quedaba el consuelo de morir, el postrer recurso de los fuertes cuando nadie los comprende ni los ampara en sus decisiones supremas". Ibidem. p. 33. Subrayados nuestros.

¹²⁸ Haciendo referencia a Francisco Espínola en su comentario a *Soledad*, Emir Rodríguez Monegal contrapone la imagen miniaturizada de Acevedo a la representación pictórica de Blanes que inmortaliza el hecho resaltando a sus actores. Prólogo a *Grito de Gloria*. Op. cit. p. XVIII-XIX. Por distintos caminos, ambos elocuentes, se consigue el objetivo de la magnificencia.

A fines de agosto de 1825, los emigrados orientales en Buenos Aires organizan la invasión al territorio ocupado por los brasileños, que consiguen cruzando el río Uruguay por la noche. El autor narra todos los inconvenientes con detenimiento, los desencuentros, el asedio permanente de las autoridades de las Provincias Unidas, las carencias del ejército, el frío, el hambre. En este momento el relato se carga de figuras simbólicas y alusiones bíblicas.¹²⁹ Los protagonistas de la acción forman un grupo social y étnicamente heterogéneo.¹³⁰ No obstante, en momento tan especial, la lucha se define en una sola dirección y los hombres forman una familia.¹³¹

Esta unidad "espontánea" de los paisanos los vincula a la tierra y a la vida errante porque, para la población seminómada de la campaña el ejército brasileño —como el español o el portugués— se asocia con persecución y represión. La vida seminómada del gaucho, que considera el monte como su casa y el ganado como su alimento, es incompatible con el orden social del Estado moderno. Al convertirlos en héroes míticos de la independencia, justificando su forma de vida en la persecución del enemigo, Acevedo ha teñido su figura histórica de romanticismo

¹²⁹ Como los doce apóstoles estos treinta y tres hombres "celebraron su última cena". (p. 37) "traían fatiga y hambre, y la cena fue de hermanos". Ibidem. p. 35.

¹³⁰ "Los había entre ellos de todas las razas, de distintos colores como el quillango indígena, blancos, cobrizos, negros, piel de «yaguareté» terminada en colmillos y garras; el militar de escuela junto al «montonero», el ideal culto en connubio con el instinto bravío, el ciudadano libre en fraternidad con el liberto". Ibidem. p. 35.

¹³¹ "Por eso, en la hora de que hablamos, aquellos hombres, *los que mandaban y obedecían, formaban una sola familia* sin más afectos que un ideal común; todos aspiraban al mismo fin: las necesidades, los apetitos, los groseros sensualismos de la experiencia ordinaria, si asomaban como efervescencias del grupo, entidad compleja de heroísmos, no era más que para dar mayor encanto a la idea de sacrificio". Ibidem. p. 36. Subrayados nuestros.

político. El gaucho se convierte en símbolo de libertad, evocado como participante anónimo de las luchas independentistas. Su ideal, situado en un nivel muy primitivo desprovisto de cualquier connotación reflexiva, se utiliza en la novela como instrumento didáctico.

"Para muchos de ellos ¿qué concepción podía ser la patria? ¡Difícil explicarlo! Al mirar hacia la ribera oriental parecía que algo entreveían en las sombras con los ojos del alma. Acaso el pago; *el pago era la patria*. La patria en pequeño con su terrón conocido, con su fragmento de cielo, con sus horizontes visibles, con su arroyo fecundante, con sus lomas pintorescas, con sus bosques solitarios. Algunas viviendas primitivas construidas con el tronco, el lodo y la masiega, dispersas como asilos de una hora de razas vagabundas; el potro recorriendo el llano con la crin revuelta, el ñandú con el alón tendido en la ladera, el «carancho» junto a la blanca osamenta, el jinete errante hiriendo el aire con el ruido de las espuelas o con los ecos de una trova de «enramada»: ese era el pago".¹³²

Al asociar la tierra, el paisaje conocido y familiar, el pago, con la idea abstracta de la patria, el autor encuentra el camino pedagógico de la concretización. Esta ilustración del ideal abstracto –que "traduce" el pensamiento de estos seres pasionales, no ilustrados– es útil a la trama argumental del relato, ya que muestra, convincentemente, la materia simbólica que da cuerpo al concepto que se intenta transmitir. La nación, imagen descontextualizada y lejana de la Constitución de 1830, encuentra en la historia novelada de Acevedo, su expresión familiar. En las últimas décadas del siglo, con la reforma educativa en marcha, es preciso *crear* a los ciudadanos del Estado moderno. Excluidos del universo decisonal en la lógica liberal de principios de siglo, el nuevo orden necesita generar el fundamento

¹³² Ibidem. p. 36.

emocional, para sustentar el edificio de una modernidad que debe llegar a todos los sectores.

El colectivo irreverente del gaucho errante se transforma así, en la base social de la primera comunidad. Esta "sociabilidad primitiva", como la llama Acevedo, es la primera forma de convivencia nacional, un grupo que, sin saberlo, se convertirá en el fundamento de la *orientalidad*. La construcción de la *orientalidad* como soporte mítico del Estado-nación, eleva al bárbaro —objeto de exclusión del proyecto moderno— al nivel de héroe y de mártir, certificando simbólicamente su muerte social.

El ideal liberal de ciudadano como sujeto masculino, propietario, ilustrado, de origen europeo, que está detrás del discurso constitucional, consigue alejarse de la indisciplina social de la mezcla en un desplazamiento rentable hacia el génesis de la nacionalidad. Este sujeto impuro, —"de distintos colores"— constituye una aleación perturbadora, cuya presencia obstinada amenaza el proyecto de la nueva generación intelectual.¹³³ Por eso, en el marco del pensamiento evolucionista de la época, el gaucho representa al "tipo primitivo", primera fórmula social del ser "nacional" aún en construcción.¹³⁴ Resabio de la desprolijidad licenciosa del sistema colonial español —que en el modelo intelectual de la época, representa la

¹³³ "La diversidad de tipos guardaba así armonía con la de las armas. *Prueba de que había sido una espontaneidad impetuosa la que había producido aquel acercamiento y aquella unión*, que debía aumentar su fuerza a medida que se fueran abriendo las válvulas a los instintos propulsores en el mismo medium nativo". Ibidem, p. 35. Subrayados nuestros.

¹³⁴ Explica Acevedo en su Prólogo a *Lanza y Sable*. "No se sabe cuál será el derivado o tipo nacional definitivo, en tanto no cese la corriente inmigratoria, y con ella la *evolución* que apareja". Op. cit. p. 19. Subrayados nuestros.

causa del "atraso" de las nuevas repúblicas en la carrera del "progreso"— el gaucho es la imagen mitificada de la primera familia oriental. En su forma de ser y su existencia errabunda busca Acevedo "la materia prima" de la nacionalidad, "esa pasión, la más viril y elevada de los pueblos".¹³⁵ Por eso, a pesar de sus formas toscas y la rudeza de sus instintos, Acevedo lo propone como modelo de renuncia y generosidad patriótica.¹³⁶

"Eran treinta y tres hombres de jefe a soldado", dice Acevedo. La historia los ha recordado como los *Treinta y Tres Orientales* que protagonizan un hecho histórico al que dan el nombre memorable de *Cruzada Libertadora*. Pero la grandilocuencia de los nombres históricos ha sido superada por la oratoria de Zorrilla, que los encumbra en su *Leyenda Patria*, y el mito, immortalizado en el óleo de Blanes. La narración de Acevedo también dedica algunas palabras a la escenificación del momento histórico del desembarco en la playa de la Agraciada.

En medio del desarrollo de la trama novelesca, el autor va delineando a sus héroes, mezclando las figuras históricas con algún personaje de ficción, que encarna a los participantes anónimos de la lucha. Si Lavalleja aparece generoso y

¹³⁵ Eduardo Acevedo Díaz. Prólogo a *Lanza y Sable*. Op. cit. p. 18.

¹³⁶ "Ninguno, a pesar de tan grande contrariedad manifestó su disgusto. Y bien debió esperarse que murmuraran, pues que llevaban largos días de privaciones y sufrimientos. Los cuerpos estaban postrados; esfuerzos sin descanso, noches de insomnio, alimentación deficiente, vigiliencia continua por una parte, y por la otra sucesión de emociones violentas que en lo moral coincidían con la faena sin tregua del músculo, eran causas sobradas para predisponer los espíritus al desaliento. No sucedió así. En el grupo taciturno, algún vínculo de tracción aferraba las voluntades, porque todos se movían de consuno y obedecían sin réplica. Todavía en las tinieblas, amontonados, con la amenaza allí de donde venían, con el peligro inminente en el terreno que pisaban, desmontados en tierra de centauros, solos en su pasión ardiente, parecía sin embargo, circular entre ellos como un aura de entusiasmo viril que ahogaba en sus gargantas el descontento. Se habría dicho con razón que la madre tierra devolvía sus fuerzas como al titán de la ficción helénica". Eduardo Acevedo Díaz. *Grito de Gloria*. Op. cit. p. 41-42.

confiado frente a un Rivera hábil seductor, los gauchos pobres serán quienes se percaten de la conspiración silenciosa. Oribe es retratado en un perfil de caudillo-intelectual; en debates intensos con Luis María –el personaje que funciona como analista apasionado–, Oribe asume con resignación las consecuencias políticas de sus decisiones.¹³⁷

El relato casi vivencial de los hechos del pasado funciona como fórmula histórica magistral, posibilitando una lectura independentista de discursos, declaraciones y manifiestos anexionistas. La fórmula incluye una interpretación independentista del artiguismo, que Acevedo cuida en todos sus detalles. Aparece en el debate de los líderes como plan estratégico, sus consecuencias políticas son analizadas por los personajes más lúcidos, pero también se acepta como proceder inevitable por parte de unos gauchos anónimos (y artiguistas).

"[...] Algunos antiguos servidores de Artigas que allí dormitaban sobre el gran estero oscuro como soldados que han caído rendidos por el cansancio, oyeron el grito, y escucharon la lectura de una proclama en que se hablaba en nombre de la unión con argentina, de la autonomía de la provincia como parte integrante de la República limitrofe y del auxilio que de ella vendría, toda vez que los orientales respondieran al llamado del patriotismo. *La proclama nada decía de las primeras luchas, y mucho de la vida nueva.* No preocupó la fórmula a aquellos antiguos servidores. Era sin duda

¹³⁷ "Demarcaremos con la espada la frontera. Y así que hayamos triunfado, serán nuestra defensiva la elección y el ejemplo.

–De la frontera Norte, no dudo, ayudante, que quedará señalada con nuestra sangre, si necesario fuere. Pero... ¡hay otra frontera que la fatalidad de las cosas borraré acaso, aunque la forme un río ancho como mar!

Luis María se puso más adusto que su jefe, y mirando la bandera que flameaba altiva, repuso con acento amargo:

–Y entonces eso ¿nada significa?

El comandante sonrió.

–Sí – dijo –. Recuerda mucho años de pelea, la lucha ciega contra todos los que han querido arrebataros nuestro derecho.

–Y ahí está – murmuró Berón, como hablando a solas. ¡Es la misma protesta, la protesta de siempre!..." Ibidem, p. 57.

una proclama como cualquiera otra; «que ayudasen no más los de la otra banda»; después el tiempo diría lo que del crecimiento y el choque de las pasiones y de los intereses resultase. Tras de ese recogimiento de hombros del estoicismo, los hombres se limitaron a este criterio concreto: «ante todo es preciso sacudirse el peso del yugo, y venga el socorro para ello de quien pueda más que Artigas».¹³⁸

Corresponde a Berón, la reflexión angustiada sobre la rebajas del ideal y la traición al "independentismo" artiguista.¹³⁹ A través de la bandera, el personaje de Luis María apuntala el nexo que une la causa de 1825 con la rebelión artiguista, mediante el recurso del lamento por las renunciadas al objetivo independentista.

La primera lucha, la mitificada rebelión de los tiempos de la Patria Vieja, se ubica en el génesis, allí se gesta la nacionalidad, dice Acevedo. Esta época de "semi-barbarie" se eleva al ideal romántico de la pureza salvaje, directa y cruda. En el movimiento de 1825, Acevedo observa, prematuramente, los primeros síntomas de la desintegración —"la decadencia que corrompe y disuelve"— evolucionando hacia el enfrentamiento civil que tematizará en *Lanza y Sable*. Pero, para

¹³⁸ Ibidem. p. 51. Subrayados nuestros.

¹³⁹ "Callóse triste. Parecióle que sentía esa protesta zumbando en el aire, eco lejano de combates desesperados. — al sacudir al viento la bandera. Si no era el símbolo de redención, de independencia absoluta, de historia propia; si en manos de Artigas fue pendón de caudillo, emblema de crudezas y de ambición hosca y fiera, ¿por qué se agitaba como lábaro de nuevo ideal entre los que por ella habían dado su sangre? [...] Su prestigio se fundaba en el origen histórico. ¿Por qué renegarlo, en la hora de las grandes reivindicaciones? [...] Con su tela se había empezado a tejer la nacionalidad, y ciertas nacionalidades se tejen al principio con crudezas de semibabarie, que son las que más se resisten a la decadencia que corrompe y disuelve. Esa bandera se paseó por combates heroicos sin que la deshonrara la misma derrota; [...]. En prueba de eso estaba allí... ¿Conocía otra bandera el paisanaje belicoso? Esa era la que a pesar de asoladoras guerras, hablaba a sus pasiones con la elocuencia de una arenga momentos antes de la carga, de un premio a sus afanes después de la victoria... Al pensar que no fuera ahora emblema de un poder propio velábase el encanto de su prestigio; ¿simbolizaría el sacrificio de los débiles en obsequio a la grandeza ajena, a la eterna tutela del más fuerte, al vil precio de la necesidad, como se decía en la época del embrión revolucionario? ¿De qué modo entenderían esto los hombres de corteza rústica, de pensamiento de niño y corazón de león?". Ibidem. p. 57-59.

diagnosticar la decadencia, el autor propone una referencia, un tiempo idílico que será identificado como símbolo de primitivismo apasionado y brutal. Artigas es la figura heroica, el protagonista indiscutido y el caudillo indomable que, vencido y traicionado, se retira de la lucha con la integridad de la coherencia.¹⁴⁰ Los colores de la bandera rememoran la gesta inmortal, que, transformada en símbolo, se convierte en punto de comparación para medir posteriores esfuerzos reivindicativos con la vara del mismo ideal.¹⁴¹

En *Grito de Gloria*, este parámetro de medición está perfectamente definido en la pureza racional de la causa que asume Berón. Acevedo señala explícitamente su función reflexiva en medio del desarrollo precipitado de los acontecimientos de la acción bélica.

"Voluntario consciente, bien definido en sus convicciones y tendencias, él estaba obligado a reflexionar sobre todas estas cosas, y a la observación prolija de los actos de los que mandaban. El amor a su causa inducía a escudriñar propensiones y fines. Se rebelaba ante la idea de servir a otros que aquellos que constituían sus ardientes ideales de juventud.

Bien veía que los directores de la empresa no se identificaban por el carácter, por las luces de inteligencia y por la pericia militar; pero creía de buena fe que coincidían en la pasión por la tierra, en la alteza del sentimiento patriótico y en la enérgica voluntad de redimir al país del yugo extranjero".¹⁴²

¹⁴⁰ "[...] Allí estaba en medio de las filas con sus colores vivos, osado, altanero, como la pasión indómita de otros años, esparciendo en derredor los recuerdos de cóleras furiosas, de agravios infinitos, de cruentos infortunios [...]". Fragmento extraído del soliloquio de Luis María Berón. Cfr. nota anterior.

¹⁴¹ "[...] La querían tomar y yo la defendí y me mataron la gente; a mí mismo me curtieron a lanza, pero desde que no morí, la bandera no cayó... Verás hermano que la salvamos mejor en esta pelea. ¡Va a durar más que vos y que yo!

—¡Si eso fuera cierto, si sobreviviese lo que ella en el fondo simboliza!... exclamó con emoción el joven. ¿Qué importaría lo demás?". Ibidem. p. 59.

¹⁴² Ibidem. p. 61-62.

La honradez de sus fines y la rectitud de su conducta¹⁴³ le colocan en un plano ideal para juzgar racionalmente hechos y personas en relación a preclaros objetivos marcados con sangre en los cánones de la historia. La historia, con la heroica claridad de los tiempos primitivos, es la guía que ilumina sus reflexiones.

Si en Artigas resume Acevedo la unidad de la lucha y la autenticidad de los objetivos, la dirección múltiple de la rebelión del veinticinco anuncia, como síntoma de desviación, los preludios de la guerra civil.¹⁴⁴ La condición privilegiada de este personaje, permite a Acevedo todo tipo de juegos reflexivos y premonitorios. Sus preocupaciones centrales giran en torno a la coherencia de la lucha y el temor a la traición, personificada en la figura histórica de Rivera.¹⁴⁵

En todos los análisis de la triple dirección de la guerra, resulta evidente la simpatía del autor por la figura política de Oribe, caudillo en quien deposita cualidades de ubicuidad, responsabilidad y racionalidad que no se corresponden con la idea de este tipo de líderes por él mismo trazada. Subraya, en todos los detalles, las diferencias que lo separan de Rivera. "En la marcha al Cerrito", capítulo XII de la novela, contrapone la actitud de ambos jefes en su relación con la

¹⁴³ En el Capítulo XXIX, "La columna en marcha", el autor cuenta con todo detalle cómo el joven patricio se desprende del dinero enviado por su padre como ofrenda a la causa, después de haber pagado con generosidad la humilde invitación de Jacinta. El comentario de Oribe al recibir este dinero como signo de desprendimiento, acrecienta el motivo, elevándolo como rito sacrificial. "¿Es decir - contestó - que usted no se contenta con ofrecer a su causa lo más que puede darse, y que es lo primero, su esfuerzo personal, su sacrificio de sangre?". *Ibidem.* p. 306.

¹⁴⁴ "En rigor, tenemos ahora tres jefes, - se dijo. Uno que se impone por el mando; un segundo que aspira a lo mismo por el prestigio; otro que en realidad impera por la superioridad moral..." *Ibidem.* p. 61.

¹⁴⁵ "[...] Primaba en ciertos espíritus la anarquía, el hábito de la licencia, la lógica del cálculo mezquino que suele ocupar en el cerebro el sitio destinado a las convicciones profundas y al ideal patriótico". *Ibidem.* p. 98.

tropa: licenciosa e indolente en Rivera, honesta y firme en Oribe.¹⁴⁶ Este caudillo prudente contrarresta la imprevisión heroica de los primeros tiempos.¹⁴⁷ En palabras de Luis María, el autor elabora una crítica ilustrada a la experiencia primera de una rebelión que sólo contaba con la pasión de la montonera y su lealtad al caudillo. Aquellas "derrotas gloriosas" en las luchas a lanza y sable son, además, "lujos de heroísmo", una evidencia de la necesidad de organizar el ejército oriental con criterio político y disciplina militar.¹⁴⁸

3. 3. Los realistas montevidéanos y la independencia

Tras seguir al ejército en su marcha a Montevideo, Acevedo enfoca la acción "Dentro de las murallas" analizando los gestos políticos de los brasileños que ocupan la plaza. Contando con centros defensivos en todos los puntos cardinales,¹⁴⁹ seguro de la fidelidad incondicional de Rivera –caudillo prestigioso

¹⁴⁶ Ibidem. p. 112-117.

¹⁴⁷ "–Nuestras derrotas gloriosas no han sido más que lujos de heroísmo, – dijo Luis María. Se peleó sin organización, sin disciplina, sin ideal militar. En la hora de la prueba cada uno daba de sí toda la médula de su coraje, con su sangre o con su vida; pero antes de ese momento supremo, ninguno pensó que un cobarde hábil podía más que cien valientes imprevisores. Se creía en la pujanza del brazo como en el golpe de una centella; los briosos paisanos hacían cruz a los fusiles en son de burla, y se reían de los cañoneos hasta el punto de enlazarlos de las ruedas... Sin embargo, esos fusiles y esas piezas que ellos comparaban a las arañas negras cuando se arrastran por el ermino, fueron los que inutilizaron su esfuerzo y su denuedo... [...]" Ibidem. p. 115.

¹⁴⁸ Oribe diferencia al voluntario –representado por el personaje de Luis María– del soldado de línea. Al primero correspondía una actitud más comprometida y corresponsable con la dirección política sin la cual "su desprendimiento sería un acto vanidoso y su virtud guerrera un pueril alarde" (Ibidem. p. 116) Correspondía al soldado la pura obediencia. El autor oculta su criterio diferenciador de posiciones y roles dentro del ejército, tras frases grandilocuentes que enaltecen la figura del gaucho que –desde su perspectiva– forma parte de una masa ignorante que debe ser disciplinada y obediente. Ibidem. p. 116-117.

¹⁴⁹ Colonia al Sudoeste, en el pueblo de Mercedes, más al Norte, con la villa de San Pedro de Durazno en el centro del país y San José y Canelones obstaculizando el camino a la capital. Cfr. p. 128-129.

en la campaña— y consciente de su capacidad militar,¹⁵⁰ el gobernador brasileño desdeña utilizar sus juegos de táctica militar "con enemigos de esa estofa".¹⁵¹ Sólo cuando se entera de la deslealtad de Rivera comienza Lecor a preocuparse del "pequeño grupo" de patriotas rebeldes. Tanto valor otorga Lecor a la adhesión del caudillo que, con la renuncia de Rivera a la causa brasileña —que Acevedo vuelve a presentar como producto de la coacción de Lavalleja—, considera "perdida su acción en la campaña".¹⁵² Este tratamiento del tema por parte del general enemigo subraya la idea de la importancia de esta adhesión, legitimando una vez más la connivencia de la pureza patriota con el traidor.

Introduciendo la perspectiva de análisis del general portugués, Acevedo logra contrastar las actitudes políticas y éticas del ejército oriental con los procederes del invasor, que había denunciado al comienzo de la novela.¹⁵³ Esta coherencia de medios y fines hace más temible al movimiento rebelde, ya que legitima su actuar más allá de las circunstanciales victorias en el campo de batalla. La disciplina y el comportamiento éticamente irreprochable del ejército oriental

¹⁵⁰ Eligiendo significativamente las palabras para enfatizar —desde un ángulo distinto— el doble juego de Rivera, dice Acevedo: "él le había reiterado con las protestas de su lealtad incommovible, su *patriotismo de brasileño*". Ibidem, p. 128.

¹⁵¹ Ibidem, p. 128-129.

¹⁵² Cfr. p. 129-130.

¹⁵³ "Las cosas se habían puesto turbias. *Os patrias revoltosos* aparecían ya maniobrando en campo raso y consiguiendo rápidas victorias; todo, sin mancharse con la sangre de los vencidos, ni asaltar las propiedades. Luego estos «gauchos» tenían también su política, sus procederes correctos, sus cálculos de proyección al futuro como si hubiesen cursado estudios teórico-prácticos en el destierro. En esta forma y por estos medios, la acción de los «insurgentes» se hacía temible". Ibidem, p. 130.

serán temas recurrentes de la novela; siempre presentes en los análisis de Luis María, son la materia prima de la nueva base social que construye el país.¹⁵⁴

A pesar del cambio de perspectiva, el análisis de situación continúa por los mismos senderos trazados por el autor desde el campamento. Pero los nuevos personajes agregan nuevos ingredientes a la justificación de la ayuda porteña. Desde el punto de vista de Lecor, el objetivo de la independencia absoluta es incomprensible; perspectiva esta, que enfatiza el sentido épico de la hazaña, en un discurso que pone el acento en el objetivo supuestamente independentista de los rebeldes y justifica el apoyo "circunstancial" de los vecinos.¹⁵⁵ Esta estrategia permite a Acevedo transmitir distintas sensibilidades en el debate ciudadano, sugiriendo la existencia de una corriente de pensamiento favorable a la independencia.¹⁵⁶ Un planteo independentista en Montevideo, una ciudad conservadora que se impone siempre como obstáculo a todo movimiento de cambio

¹⁵⁴ "[...] la revolución había aceptado aun a los descreídos en su seno: recordó que Calderón, enviado por Oribe al cuartel general con la nota de traidor y condenado a muerte por el consejo de guerra, había merecido gracia el día del cumpleaños de Lavalleja, por interposición de Rivera, sin otro compromiso que el juramento de no hacer armas contra sus antiguos compañeros; juramento violado a los pocos días, uniéndose al perjurio nuevamente la traición.

Hizo también memoria de muchos otros que debieron la vida a la lealtad caballeresca, y de más de mil prisioneros actualmente en depósito que eran objeto de tratos humanitarios; [...], no podía menos de decirse interiormente, como un resumen de levantadas ideas: «con esta moral se irá lejos»". Ibidem.

p. 298.

¹⁵⁵ "Era probable la influencia del gobierno argentino en esos sucesos, cuya marcha y desarrollo indicaban un derrotero fijo. ¿Cómo creer que los nativos solos se atreviesen a todo el poder del imperio? Esto no era posible en concepto de Lecor y sus hombres". Ibidem. p. 130.

¹⁵⁶ "Lo que ocurría era un principio de nueva tentativa de absorción y predominio por parte de Buenos Aires: cuestión de fondo: o banda oriental o provincia cisplatina, según la bandera que flamease triunfante en la ciudadela del antiguo real.

¿Pretenderían acaso los nativos erigir su tierra en nación independiente? ¿Eso era ilusorio!

No faltaban sin embargo, quienes sostenían que esa era la tendencia inflexible, aun cuando existiera una desproporción notoria entre la aspiración y los medios". Ibidem p. 130-131.

–"el crustáceo enorme en mitad de la corriente",¹⁵⁷ le llama en *Ismael*–, resulta impactante. Pero, las simpatías manifestadas por el grupo de antiguos realistas españoles –"verdadera clase conservadora del país"– a la causa rebelde, consolida el argumento de la unanimidad del apoyo popular.

El monólogo enfervorizado del padre de Luis María,¹⁵⁸ un símbolo de conservadurismo y de resistencia arcaizante en medio del movimiento revolucionario, funciona como confirmación de la tendencia inevitable –predestinada desde su clima y su geografía – hacia la independencia. Acevedo lo caracteriza en función de sus lealtades y sus rivalidades.¹⁵⁹ Estos "pobres criollos" –de puro origen español– merecen ser "árbitros de su propia suerte" dirá con tono encendido. La reivindicación de la pureza étnica de los criollos, en la expresión exaltada del viejo español, contribuirá a moldear el fundamento simbólico del discurso nacional de la primera época.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael*. Op. cit. p. 11.

¹⁵⁸ "Mientras España fue posible –decía en su dialéctica especial, – sostuve aquí sus fueros. Desde que no logró el intento, he sostenido y sostendré que esta tierra corresponde de exclusivo derecho a sus descendientes legítimos – vale decir: a los que en ella han nacido. De éstos es la patria, que tiene por límites al Piratini, el Uruguay, el Plata y el Atlántico a los cuatro vientos; para conservarla han peleado contra los ingleses, los españoles, los argentinos, los portugueses y los brasileños durante un cuarto de siglo. ¡Y siguen peleando! No hay derecho contra derecho. La independencia es del que la busca sin descanso, la abona con sangre y la conquista con su valor. ¿Por qué disputársela?... ¡Ea! no porque sean pocos los que luchan la justicia ha de abandonarlos. ¡Mejor! ¿Quedarán sin brazos y sin piernas, pero con el alma entera y bravía, por Santiago! ¿Por ventura no es sangre española la que corre por sus venas, y sus hechos no son dignos de la raza? [...]". Ibidem. p. 132.

¹⁵⁹ "Odió en la misma medida a los argentinos, a Artigas, a los portugueses y a los brasileños, así como había odiado a los ingleses contra quienes luchó en los días de la defensa encabezada por Huidobro [...]". Ibidem. p. 131.

¹⁶⁰ "–¡Descendientes en línea recta! Eso de «tupamaros», no fue más que una pequeñez rencorosa. Sí señor. En línea recta. La sangre es la misma en los más, bravía, castellana. Si desconocemos aquí la semilla, ¿a qué queda reducido el honor de España?... ¡Tontería! Estos valientes son dignos del romancero ¡ya lo creo que lo son! Sin lisonja banal de que soy enemigo". Ibidem. p. 163.

Las palabras de este prototipo de español conservador, viabilizadas en su énfasis y emotividad por la vinculación afectiva con el protagonista, constituyen, en su transparencia, una explicitación de los mensajes de la novela de Acevedo. La predestinada desvinculación de una tierra pródiga –separada de sus vecinos por unos límites que confirman su peculiaridad–, sumada a las cualidades étnicas de los nativos, explica la generosidad de sus figuras heroicas que los lleva a enfrentarse, en situación de clara desventaja, contra el dragón imperial.¹⁶¹ La inferioridad militar vuelve a levantarse como explicación-justificante de la búsqueda del auxilio porteño, mientras, se reafirma la idea de la unanimidad de voluntades independentistas entre los gauchos patriotas. El personaje del viejo español se convierte –paradigmáticamente– en la expresión más acabada del sentimiento de los orientales anónimos.¹⁶² Sin embargo, una exposición tan explícito sólo puede

¹⁶¹ "[...] No me vengan con que son pocos, que nada valen, que nada pueden, que nadie los respeta, que todos los estrujan; porque puede y vale el que se impone al fin de la jornada, y a eso van pese a la fuerza y a los poderosos esos pobrecitos perdidos en un rincón del mundo. Verdad que ese rincón vale más que un Potosí. Así se explica que se vengan a las manos de esa manera descomunal, nunca vista, sin fijarse en el quantum ni en la especie, a pecho descubierto y visera levantada, ni más ni menos que el héroe de Cervantes frente a los molinos de viento. [...]". *Ibidem*, p. 164.

¹⁶² –"Sí... Pero vamos a cuentas. ¿A qué vienen los revolucionarios? A redimir el país; está bien. Pero ¿quién los apoya, quién se esconde detrás? Este es el punto importante. Usted ve, los tiempos se ponen muy malos y hay que mirar por los intereses, precisar muy claro en cosas tan arduas y turbias. [...] Para mí tengo que se va a repetir la fórmula de anexión que se juró al Brasil por los cabildos y pueblos, en favor de las provincias unidas... Será poner la camiseta al revés. –¡El cuento del gallego! – prorrumpió don Carlos –. Y aunque así fuese ¿querría eso decir que los nativos no anhelan ser en absoluto independientes? [...] Consulte usted uno por uno a los de esta banda, reúnalos a todos si puede en mitad del campo, allí donde ninguna influencia extraña llegue y donde nadie hable del rigor de la necesidad que los obligue a aceptar el concurso ajeno, aunque fuera el de los colombianos que están en la tercera esquina del mundo; reúnalos usted, por mi madre, y pregúnteles si ellos pelean y se hacen matar por la causa de otros o por su propio bienestar. Dirían a usted a grito herido que se exponen el pellejo por su felicidad particular, por su terruño encantado, por sus familias y sus bienes que valen tanto como los del emperador del Brasil. ¿Qué otra cosa le habrían de contestar, hombre de Dios!... Ahora, que usted me diga que sintiéndose débiles entre dos piedras de molino, notando que van a ser machucados, se resuelvan a la

plantearse mediante el discurso de un actor que se ha caracterizado, previamente por sus exabruptos verbales, de tono conservador, acuñando la forma en un personaje, cuya rígida excepcionalidad lo convierte en prototipo de un sector social desvalorizado en el terreno de las ideas, por el prestigio de la revolución. Su metamorfosis ideológica, si bien encuadrada dentro de una personalidad intempestiva y primaria, traza el camino de la reincorporación de este grupo social al lugar de privilegio que ocupara antes de la crisis de la independencia.

En la ciudad, también se dan las condiciones ideales para delimitar posiciones y roles sociales, asociando imágenes culturales que definirán las relaciones en la familia y en la sociedad. Acevedo dedica especial atención a la configuración del lugar de la mujer en su privado entorno epocal. La madre y la pareja amorosa de Luis María serán los prototipos elegidos para delimitar los contornos del orden deseado. En función de su relación con el protagonista –patriota-varón, valiente representante letrado de las clases privilegiadas del Montevideo colonial en la lucha independentista–, las mujeres se definen por su rol social de madre y compañera amorosa –futura esposa– respectivamente. De la primera no se informa siquiera el nombre, en el argumento de la novela esto no es importante: lo fundamental es el lugar que esta mujer ocupa en la familia y la forma en que ejerce la función que le corresponde. En su relación con el padre de Luis María es la esposa paciente y callada que escucha atentamente las palabras

incorporación a las otras provincias, de acuerdo, sí señor; de completo acuerdo. [...] ¡Lo que todo esto significa es que tienen instinto de conservación propia en medio de sus mismas aventuras temerarias!'. *Ibidem.* p. 169-170.

enardecidas de su esposo –"aun cuando antes del alejamiento de su hijo ella nunca se había preocupado de asuntos de esta naturaleza"¹⁶³–, guiada por un interés que no trasciende el afectivo, que se le asigna por su posición de madre. La esposa y madre, que sólo atiende las referencias a la vida pública desde un rol privado, sensible, familiar, comparte las angustias de su espera con "una compañera joven, hermosa" que es definida como la hija-doncella¹⁶⁴ –"era ella hija de un amigo de su esposo que estaba preso". Natalia es parte del universo conocido de la familia, "hija de un amigo" y joven abnegada "que había atendido a su Luis, herido en una refriega allá en los campos desiertos". Ocupa el lugar de la "enfermera" –que Acevedo define como el no-lugar de las mujeres-soldados en personajes como Sinforosa o Jacinta– y se presenta como modelo de pasividad, atenta a las desventuras del varón que ocupa un lugar activo en el espacio público. En la interpretación de la madre, Luis María abandona el hogar –espacio privado y lugar de la mujer– para perseguir un ideal en un mundo desconocido para ella. El pensamiento "entristecido" de la madre es expresado a través de las palabras del narrador, que se convierte en portavoz de una mujer emotiva –escucha con su corazón– a la que se reserva el lugar de la espera y del silencio.¹⁶⁵ Natalia es la niña doncella "joven blanda y bella" que, "reservada, casi prevenida", resiste las

¹⁶³ Ibidem. p. 133.

¹⁶⁴ En la lectura de la literatura pre-nacionalista que se produce en los primeros años de la república, de Torres describe el paso de la referencia de la mujer-madre a la niña-doncella en la temática de los primeros románticos. Pero, si bien la expresión está sacada de este análisis, en la novela de Acevedo no desempeña exactamente la misma función que en la poesía post-independentista que analiza la autora. Cfr. María Inés de Torres. Op. cit. p. 77-81.

¹⁶⁵ Cfr. *Grito de Gloria*. Op. cit. p. 133-134.

atenciones del oficial brasileño que pretende conquistarla en ausencia del patriota-guerrero. El lugar de la mujer se define en función de la relación con el varón; así, Natalia ocupa el lugar de la soltería, que es el lugar de la juventud y la belleza, la dulzura, pero también la prudencia y la firmeza, actitudes necesarias para preservar la familia, en su estructura patriarcal, cuando llegue el momento.

Pero los roles femeninos se diferencian social y étnicamente. A través de los personajes de Natalia y la madre de Luis María, Acevedo retrata a las mujeres de Montevideo, hijas y esposas de patricios de posición social privilegiada. En el personaje de Guadalupe –esclava negra de la casa de la familia Berón–, el autor estructura otra referencia simbólica más relacionada con la corporeidad, la alegría y la espontaneidad.¹⁶⁶

La lucha por la patria tiene como escenario el campo; a la ciudad, reserva Acevedo el lugar de la espera y la adhesión silenciosa. Por eso, la ciudad es, también, el lugar de los ancianos, las mujeres y los niños; el lugar de los hombres es el campo de batalla.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Acevedo describe en el personaje de Guadalupe a una mujer curiosa, atenta, irónica y desenvuelta y la presenta con una materialidad corpórea que la diferencia de las espirituales mujeres de familia patricia. Cfr. Capítulo XIV. "Las nuevas de Lupa". *Ibidem*. p. 141-150.

¹⁶⁷ "[...] En el fondo de los hogares, sin embargo, la pasión estaba viva, ardiente, enconada; era ya como un culto la causa de los débiles y se acariciaba a éstos en el recuerdo como a imágenes adorables. ¿Por qué no? Todo lo sacrificaban por su tierra. Eran dignos de vivir en el corazón de los ancianos, de las mujeres y de los niños los varones que buscaban con el brío incontrastable lo que otros conseguían por la superioridad de los medios y la ciencia militar. [...]". *Ibidem*. p. 226.

3.4. Justificando el acta de anexión a las Provincias Unidas

Volviendo a centrar su atención en los patriotas, que ya están en el Cerrito sitiando la ciudad, el autor despliega todos los recursos narrativos para legitimar una declaración de anexión a las Provincias Unidas del Río de la Plata, dentro de un proceso que interpreta como independentista. Los diálogos entre Luis María y Oribe, ocupan un lugar privilegiado a este respecto. Ambos personajes se erigen en los analistas reflexivos de un proceso histórico al que juzgan con la distancia del historiador.¹⁶⁸ Cuestionador impetuoso, Luis María va asimilando –a lo largo de la novela– la necesidad imperiosa de proclamar la anexión como acto político del ejército rebelde, paso intermedio en el camino hacia un objetivo superior.¹⁶⁹

Por otra parte, las circunstancias de la guerra, la falta de formación política de los combatientes –a quienes Acevedo llama anacrónicamente "ciudadanos"– y

¹⁶⁸ "[...] Nuestra causa es como un buque entregado a vientos adversos.

Si el Brasil fuese vencido, habríamos alcanzado el puerto... para embicar en seguida en la anexión. –Verdad.

–¿Y qué otro remedio?... La misma fuerza de las cosas así lo determina. Ya se está en las preliminares de la formación de una junta de gobierno y de la reunión de una asamblea que declare la independencia de la provincia y su incorporación a las del antiguo virreinato... La autonomía completa sin reatos ni compromisos, el país solo y libre, tal como lo soñamos los que mantenemos la lucha, es una ilusión hermosa que se desvanece a poco de medir el alcance de nuestro esfuerzo". Ibidem. p. 189.

¹⁶⁹ "Estaba Luis María invadido del espíritu local, que era mezcla de virtudes y rabias; pero en su cerebro el buen sentido primaba sobre el arranque de la pasión, y le hacía condolerse de la suerte que cabía a uno de sus grandes y queridos ensueños. [...]

La suerte de las armas se había mostrado propicia al intento de los buenos; pero éstos estaban en el comienzo de una obra colosal; no contando con más recursos que los propios, que eran muy escasos, sin apoyo directo ni indirecto de los gobiernos vecinos, empezaban a palpar los graves inconvenientes de la empresa y a comprender lo serio de la aventura, para cuyo complemento érales preciso el concurso del genio militar e ingentes sumas de dinero. [...]

Érales forzoso para merecer el auxilio y provocar la conflagración, dar pruebas seguras de su lealtad, y asimismo, extender su acción y su poder en el territorio por una victoria ruidosa. [...]" Ibidem. p. 292-293.

su debilidad militar frente al enemigo, unidas a la escasez de población, excusan las inconveniencias expresadas en el documento de incorporación a las Provincias Unidas.¹⁷⁰ Estos habitantes rebeldes de la Provincia Cisplatina del Imperio del Brasil, son –en la lectura acevediana– los ciudadanos de un nuevo orden que aún se plantea en el terreno de la utopía. Paradójicamente, estos soldados nunca serán ciudadanos del Estado Oriental independiente, ya que ni la Asamblea Legislativa convocada por el Gobierno Provisorio de 1825 los reconoce como tales, ni la Constitución de 1830 –todavía vigente en el momento en que Acevedo escribe el ciclo histórico– los incluye como participantes de la vida pública del país.¹⁷¹

En una lectura histórica que pretende explicitar un sentimiento popular silenciado por declaraciones estratégicas de los dirigentes letrados del movimiento rebelde y adulterado por instituciones infieles a la vocación mayoritaria de la población, Acevedo asume, como novelista, los parámetros interpretativos de la historiografía nacionalista.¹⁷² Los comentarios de sus personajes más lúcidos, tanto como las expresiones rudimentarias de los paisanos menos ilustrados, explican el

¹⁷⁰ "En un país de cien mil almas, cuyos ciudadanos sin escuela de gobierno libre eran soldados, y a quienes en esas horas críticas les era corto el tiempo para preocuparse de otra cosa que de batirse a muerte contra un adversario diez veces superior, no debía esperarse tampoco que la voluntad del conjunto, la expresión meditada y tranquila de la voluntad soberana, se manifestase por otros medios más correctos". *Ibidem.* p. 294.

¹⁷¹ El artículo 11 de la Constitución de 1830 en su inciso 2º, suspende la ciudadanía al "simple soldado de línea". Copia mecanografiada, 1962, p. 9. Cfr. el comentario crítico a la exclusión de los militares de la representación pública que compara los textos constituyentes de 1825 y 1830, que expone Francisco Bauzá en su artículo, "La Constitución uruguaya", en *Estudios Constitucionales*. Colección de Clásicos uruguayos, vol. 11, Montevideo, 1953. p. 3-72.

¹⁷² "En esta grave querella, nada tenía en cuenta el Brasil que los orientales no querían en el fondo lo que sus Cabildos hicieron; ni Buenos Aires se daba por entendido tampoco de que la célebre declaratoria no era tampoco un acto espontáneo de los pueblos oprimidos". *Ibidem.* p. 295.

objetivo independentista de la rebelión de 1825 y de todos sus actos políticos, que la documentación histórica no logra desvelar.

Hijo irreprochable de su generación, Acevedo asume la coherencia de los sucesos históricos desde su examen recapitulador. Así, ordena acontecimientos, nombres, coyunturas, etapas y momentos distintos y contradictorios del proceso revolucionario, bajo una misma bandera y un mismo objetivo que se consigue al final.¹⁷³ Mediante la reivindicación continua de la figura de Artigas —elevada a la categoría de héroe nacional durante la presidencia de Máximo Santos (1882-1886)— la autodeterminación oriental se identifica como un propósito largamente perseguido por "el pueblo en armas" y postergado por voluntades dominantes ajenas a sus intereses. Esta interpretación histórica contribuye a registrar los procesos institucionalizados y documentados, como expresiones de una minoría exclusivista y distante de las aspiraciones reales de la mayoría de la población, caracterizada por la sencillez, el desprendimiento, la valentía y la fidelidad incondicional a la causa de la independencia.

Esta imagen de la nacionalidad como *orientalidad*, que Acevedo deja impresa en sus novelas, constituye la primera representación social de la patria. Sin embargo, desde su presente, el narrador traza las líneas de la reformulación de la representación nacional que se concretará en las primeras décadas del nuevo siglo.

¹⁷³ "[...] La incorporación al cambiar el dominio traía consigo el conflicto, y hacia teatro de la lucha el mismo suelo disputado; mas al fin de esa lucha podría bien suceder que del exceso de

"— [...] Yo he soñado alguna vez que las riquezas eran descubiertas, que el país se henchía de vida y que venían de otros lejanos a sus puertos numerosas gentes, que se esparcían luego a la orilla de sus ríos sin semejantes, sembrándola de ciudades orgullosas. Y veía en sus campos feraces llenos de luz y de verdor eterno, treinta millones de toros; en sus canales escuadras enteras con todas las banderas del mundo; un mar de espigas y de viñas en sus vegas; emporio de comercio en sus playas admirables; solidaridad nacional, leyes justas, historia gloriosa, culto por los mártires y los héroes... Era mi sueño, no se ría usted; un sueño acaso de niño, la ilusión enardecida al calor de la sangre, exagerada por la fiebre de los grandes y queridos amores. [...]"¹⁷⁴

4. "El dique al torrente": las dificultades de la institucionalización en la nueva república

Tardíamente publicada en 1914, *Lanza y Sable* es la culminación del proyecto político-pedagógico de Eduardo Acevedo Díaz que, a través de la novela, pretende poner la historia de los "orígenes nacionales" al alcance de la comprensión popular,¹⁷⁵ educando la conciencia social de una comunidad. Si se sigue el hilo argumental de la interpretación histórica a través de las cuatro novelas, se advierte la intención totalizadora de su propuesta narrativa, que pretende captar la inercia de la energía revolucionaria en los primeros años de la vida independiente, sobre los que pesan aún "los cien resabios de la herencia".¹⁷⁶

Buscando rescatar los primeros esfuerzos de institucionalización republicana, Acevedo ubica el relato en la presidencia de Manuel Oribe, segundo

sangre vertida surgiese la zona neutral por utilidad recíproca, y de esta situación, una independencia que era imposible adquirir por otros medios". *Ibidem.* p. 297-298.

¹⁷⁴ Eduardo Acevedo Díaz. *Grito de Gloria*. Op. cit. p. 192.

¹⁷⁵ En el Prólogo a *Lanza y Sable*, el autor hace mención a la capacidad didáctica de la novela histórica: "A nuestro juicio, se entiende mejor la «historia» en la novela que en la «novela» de la historia". Eduardo Acevedo Díaz. "Sin pasión y sin divisa". Op. cit. p. 15.

¹⁷⁶ *Ibidem.* p. 18.

presidente electo de la república (1835-1838) que ocupa su cargo tras el fin del mandato de Fructuoso Rivera (1830-1835). Caudillo prestigioso del medio rural, Rivera es nombrado titular de la Comandancia General de la Campaña, desde donde continúa influyendo en la vida política del país, generando "una verdadera diarquía gubernativa".¹⁷⁷ La sociedad se divide entre los partidarios de Oribe —que comienzan a usar un distintivo *blanco*— y los seguidores de Rivera, que llevan una insignia *colorada*.¹⁷⁸ La decisión presidencial de suprimir el cargo político que cuestionaba su autoridad (1836), motiva el levantamiento armado de su titular, iniciándose un período de lucha civil, que se complica con la intervención francesa, y las alianzas políticas con parcialidades argentinas y brasileñas, y termina con la renuncia de Oribe a la presidencia de la república en 1838 y su exilio en Buenos Aires.

Como producto de una interpretación política del pasado uruguayo, el ciclo histórico de Acevedo ha estado sujeto a la polémica; sin embargo, en *Lanza y Sable*, las discrepancias con la lectura histórica del autor resultan más evidentes y apasionadas. Si bien los sucesos de la Patria Vieja, o del período cisplatino, pueden motivar grandes controversias historiográficas, suponen un grado de consenso social muy superior al tratamiento acevediano del nacimiento de las divisiones políticas, que sustentan la tradición política de dos partidos políticos

¹⁷⁷ La expresión es de Carlos Real de Azúa. "La historia política", en *Enciclopedia uruguaya*. I. Arca y Editores Reunidos, Montevideo, mayo 1968. p. VI.

¹⁷⁸ Estos "señoríos urbano-rurales congregados en torno a Rivera por una parte y a Lavalleja y Oribe por la otra, extremadamente inestables al principio", fueron definiendo sus perfiles ideológicos hasta consolidarse como partidos modernos a comienzos del siglo veinte. *Ibidem*. p. VII.

contemporáneos. La militancia activa de Eduardo Acevedo Díaz en el partido blanco resulta, por tanto, un dato importante en la interpretación de una narración novelada de la historia de la división partidaria. Sin ocultar sus simpatías hacia Oribe, el autor destaca todas las ambigüedades personales y políticas de Rivera, el caudillo adversario, por lo que su narración histórica asume un compromiso de hondas consecuencias, en el tiempo en que escribe el autor.

El conflicto individual de Paula, una joven primitiva, salvaje y solitaria, establece el nexo de la acción histórica con el drama de los personajes de ficción, a través de un proceso de descubrimiento personal, en el que el personaje se abre a la vida social, profundizando relaciones de amistad y experimentando el amor en medio de una etapa de convulsión política. El autor plantea un triángulo amoroso entre Paula, Ubaldo Vera y Abel Montes, que se desdobra en un enfrentamiento político entre los dos contrincantes, cuya resolución contradice la evolución histórica de los sucesos, ya que Montes, el caudillo de la facción derrotada, consigue el amor de Paula, mientras que el colorado Ubaldo Vera es muerto en el campo de batalla a manos de sus propios compañeros.

Introduciendo un cambio significativo en el planteo narrativo, el autor presenta una figura histórica –Fructuoso Rivera– como personaje protagónico en la trama de ficción. Exhibiendo con denunciadora crudeza la faceta de conquistador del caudillo, el autor va desenvolviendo un intrincado artificio dramático que afecta de forma trágica a los personajes de la historia. La oculta paternidad de Paula y Ubaldo, coloca a los jóvenes al límite de las relaciones incestuosas, con la consiguiente censura ética del comportamiento individual de Rivera. La intervención de Laureana –una hechicera que tiene una activa participación en el

conflicto político, a favor de los blancos— permite a Paula descubrir una identidad que le había sido oculta por su familia y utilizar esa información privilegiada para salvar a Abel Montes de su ejecución a manos de Rivera.

A través de un complejo argumento, el autor entreteje los dramas familiares con los conflictos políticos y, recuperando personajes de las novelas anteriores, plantea la escisión social en un enfrentamiento político que divide a las familias y destruye vínculos de amistad. Especialmente trágica resulta la imagen de la muerte del riverista Camilo Serrano a manos de Cuaró, un personaje heroico de la gesta independentista, ahora aliado a la causa de Oribe, que resulta ser su padre.

La victoria de Rivera en la batalla del Palmar (1837) conduce a los ejércitos a Paysandú, donde Lavalleja se encuentra sitiado por las fuerzas coloradas. Pero, aunque los sucesos militares no condicionan la capitulación, se recibe una orden superior de replegarse, lo que provoca el exilio argentino de Abel Montes y Cuaró, quienes deciden insubordinarse y no aceptar la rendición.

Sin alcanzar la efectividad simbólica de las tres novelas anteriores del ciclo histórico, *Lanza y Sable* presenta el conflictivo proceso de la institucionalización del país independiente, a través del enfrentamiento civil que dividió a la nación durante sus primeros años de vida republicana. Sin embargo, tras bosquejar el proceso etno-cultural de gestación de la orientalidad, el planteo de la escisión política no aparece como un lamento por la destrucción de una obra colectiva.

como una imperdonable división entre hermanos, sino como el lógico resultado de la fuerza destructiva de la revolución, anunciada desde *Ismael*.¹⁷⁹

"Figuróse quizás una victoria completa del nuevo derecho sobre la fuerza: una sociabilidad dispersa, pero llena de anhelos desbordados, en frente de leyes y de costumbres tradicionales que eran enemigos más peligrosos que los ejércitos vencidos en los campos de batalla; [...]"¹⁸⁰

Mirando la primitiva sociedad uruguaya con los rudimentos analíticos que proporcionaba el positivismo finisecular, Acevedo reconoce en el primitivismo de la relación entre el caudillo y las masas rurales, la clara imagen de la barbarie,¹⁸¹ que no puede proporcionar a la sociedad en formación más que la energía heroica del músculo que se entrega en el campo de batalla. "Aquellos héroes primitivos de leyenda",¹⁸² "sin otra noción moral de la patria que el fanatismo del pago",¹⁸³ "sin otro vínculo entre sí que los que ata a los seres de escala inferior",¹⁸⁴ no debían sino

¹⁷⁹ En palabras del personaje de Fray Benito, dice el autor: "-[...] La revolución ha armado a los instintos, y ellos van a demolerlo todo con una premura asombrosa quizás sin tregua ni cuartel, porque destruir es la obra del torrente. ¿Qué puede de lo viejo quedar en pie, que no sea una mole en mitad del camino de la nueva vida? [...]". Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael*. Op. cit. p. 327.

¹⁸⁰ Ibidem. p. 327.

¹⁸¹ "Como era natural, esas fuerzas libres de la traba de la disciplina y exaltadas por el sentimiento local, debían agruparse en huestes formidables detrás de los hombres fuertes, de aquellos que eran capaces de encarnar sus propensiones colectivas, después de haber cautivado la misma fiereza de la masa con el encanto de las proezas personales y el «hechizo» del músculo en las rudas vicisitudes de la vida del desierto. *La atmósfera estaba así preñada de gérmenes de descomposición [...]*". Ibidem. p. 289. Subrayados nuestros.

¹⁸² Ibidem. p. 102.

¹⁸³ Ibidem. p. 149.

¹⁸⁴ Ibidem. p. 329.

responder a su caudillo, la única forma legítima de autoridad "en la vida tormentosa del embrión".¹⁸⁵

En la búsqueda de un espacio social autónomo, que pretendió alejarse de la barbarie de la vida rural, del personalismo seductor del caudillo —del "exceso de energías", como lo llamara Acevedo—, la Constitución de 1830, inauguraba la primera experiencia institucional del país independiente, solventando un régimen de exclusión que buscaba eliminar el riesgo de la irrupción masiva de las "pasiones contenidas", en una sociedad que no estaba preparada para la participación regulada. Proclamando su supervivencia como movimiento de acción política, los fundamentos sociales de la rebeldía descolonizadora organizaron su resistencia armada, deslegitimando la autoridad legal de un orden impuesto y ajeno a la "comunidad del sacrificio" forjada en la intemperie "azarosa" de la vida montaraz. Pretendiendo poner freno a la "crudeza" del "instinto", la vida institucional se transformó en molde pequeño para albergar las energías del patriotismo rebelde.

A través de la descripción de la figura histórica de un caudillo, en quien el novelista ve, además, un antagonista político, Acevedo Díaz plantea su crítica letrada al caudillismo, esa "versión oriental y latinoamericana del fenómeno universal del liderazgo", como la definiera Real de Azúa.¹⁸⁶ Pero, si en *Lanza y Sable*, el autor dedica especial atención a la descripción del personaje de Rivera, la

¹⁸⁵ Ibidem. p. 108. "Este «exceso de energía» del movimiento, no previsto ni susceptible de ser dominado, asignaba por la fuerza misma de las cosas un sitio de preferencia en la escena de la prepotencia personal". Ibidem. p. 293.

¹⁸⁶ Carlos Real de Azúa. "La historia política", en *Enciclopedia uruguaya*, I. Op. cit. p. VI.

multiplicación de palabras no supera la pintura que de él hiciera en *Ismael*.¹⁸⁷

Enemigo magnético y respetado, está presente en todas las novelas de la serie, siempre destacado en su habilidad para manipular, seducir y dominar.¹⁸⁸

¹⁸⁷ "Era centauro, guerrillero, gauchi-político, bailarín, tahúr, manirrota, tramposo, camorrista; y en el desenvolvimiento gradual de estas cualidades, los paisanos concluyeron por mirarle con interés. Como buen engendro del clima, él poseía, —y ellos se apercibieron del fenómeno—, algo del puma, del zorro y del ñandú. [...] Los paisanos conocíanle bajo el nombre de *Frutos*, corrupción del de Fructuoso". Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael*. Op. cit. p. 208. "[...] conocía el secreto de seducir y de imperar sobre la hueste, cuidando de no hacerla conocer nunca el rigor de la disciplina ni la regla del orden; pues no poseyendo él mismo escuela militar, *sabía bien que el prestigio se cimentaba sobre la abolición absoluta de la ordenanza y de la pena*". Ibidem. p. 211.

¹⁸⁸ "Este tipo criollo, fundido, como se ve en molde nada común, debía ser en el andar de los tiempos un candidato seguro a la admiración de las huestes indisciplinadas, a la vez que a los altos puestos y honores". Ibidem. p. 210.

Capítulo 10:

La construcción de una leyenda: Juan Manuel Blanes y Juan Zorrilla de San Martín

1. El desembarco de los *Treinta y Tres Orientales*: la representación de la patria¹

Aunque la experiencia estética sea el propósito más inmediato –y explícito– de la creación pictórica, las representaciones artísticas pueden ser leídas, en su contexto social y político de creación, como productos de una sensibilidad y un discurso ideológico que trasciende el plano del arte. Desde la perspectiva generacional, que retoma la significación social de la actividad pública de artistas e intelectuales de la segunda mitad del siglo diecinueve, la pintura histórica de Juan Manuel Blanes ocupa un lugar destacado en la representación iconográfica de la convivencia nacional. Funcional a la demanda de los sectores liberales en su esfuerzo por crear los códigos relacionales de una comunidad política que aún no ha madurado los lazos de su vinculación afectiva, la pintura histórica de Juan Manuel Blanes ofrece una evocación aclamatoria del período independentista en términos de "gesta nacional libertadora".

Se trata de una pintura que retoma los grandes episodios de la historia y, mediante la reconstrucción detallada de la escena y los personajes, ofrece un registro testimonial que se transforma en metáfora útil para la expresión colectiva

¹ Cf. la crónica histórica que se incluye como anexo al final del capítulo, como recurso auxiliar de lectura.

del sentimiento de nacionalidad. Pretende ser un registro de la memoria, imagen que perdura y trasciende el momento en que fue concebida, para cristalizar como emblema identificador de las generaciones futuras. Si la necesidad social —manifestada a través del gesto político²— ha justificado históricamente la recreación artística de un acontecimiento histórico, la materialidad de su permanencia le restablece la calidad simbólica que unifica, en el plano ideológico, la experiencia colectiva de una nacionalidad consolidada. El trabajo arqueológico de la reconstrucción histórica que realiza el pintor, fiel a la expresión plástica del realismo naturalista del academicismo florentino, constituye una paradójica garantía de historicidad del asunto, que otorga perdurabilidad y trascendencia a las circunstancias de la creación. Más allá de los cuestionamientos estéticos al verismo documentalista de la pura descripción, la pintura histórica recobra, mediante el lenguaje de la imitación, la credibilidad social de la expresión simbólica, que no se percibe como deformación mentirosa de la realidad, para reasumir la dimensión icónica —imagen motivada— del signo a través de la copia..

Sin embargo, en la finalidad consagratoria de la pintura histórica se descubre una intencionalidad sublimatoria, de tono moralizante, que funciona a manera de comentario de lo real. El aspecto monumental, la majestuosidad de la representación pictórica es ya una lectura histórica del acontecimiento —cualquier registro gráfico o escrito, artístico o científico lo es— que se estructura en torno a

² La demanda de la pintura histórica se viabilizaba a través del Estado. Comenta el pintor: "A propósito de cuadros de historia y con motivos de mejoras que el Gobierno hace aquí, en la casa de Gobierno, [...] el sr. D. Juan Ramón Gómez (ministro de hacienda del gobierno de Flores) tuvo la feliz ocurrencia de hablarme sobre la oportunidad de hacer un cuadro del desembarco de los 33 patriotas. [...]". Juan Manuel Blanes. Carta a Andrés Lamas del 29 de agosto de 1865. Tomado de Eduardo de Salterain y Herrera. *Blanes. El hombre, su obra y la época*. Impresora uruguaya, Montevideo, 1950. p. 157.

una preocupación ideal que quizá no pertenece al terreno de la estética, sino que se elabora en el espacio de la política. Esta descodificación gráfica del significado de la acción no elimina el valor testimonial que se adjudica a la pintura histórica, que sigue conservando la capacidad mítica de la representación del pasado colectivo.

Especialmente significativo en este contexto de apropiación colectiva del pasado a través del signo es el óleo sobre el *Juramento de los Treinta y Tres Orientales*, pintado por Blanes entre 1875 y 1877. Diez años antes de iniciar la obra, el tema ha sido propuesto al pintor, pero es en abril de 1875 –aunque probablemente la caracterización y boceto de los personajes históricos haya comenzado antes–, cuando inicia sus estudios de documentación espacial, visitando el lugar del acontecimiento. Tal es el logro escénico de la representación, que merece un comentario del historiador Francisco Berra alabando la fidelidad histórica de la pintura. "[...] el móvil universal del episodio histórico, su causa, su alma y su fuerza; el propósito de la independencia lo abraza y lo domina todo. El artista uruguayo, sin embargo, no lo toma en lo que tiene de esencia y de ideal; busca una manifestación real, históricamente verdadera, y, si bien se detiene en la más elocuente y noble, porque es grande y abnegada, se apodera de un episodio, de un accidente que traba el vuelo de su imaginación, pero que tiene las condiciones necesarias para conmover sin mentir, respetando la primera virtud del pintor histórico: la verdad".³ Avalada por el criterio del historiador más prestigioso de la época (en 1874, el *Bosquejo histórico*, manual de uso escolar, se editaba por segunda vez), y en sintonía con las corrientes positivistas que pugnaban por abrirse

³ Francisco Berra. Artículo publicado en *El Siglo*, Montevideo, 9 de enero de 1878. Tomado de Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 162-163.

camino frente al dominio intelectual del espiritualismo ecléctico, la pintura histórica de Juan Manuel Blanes se integra en el marco del proyecto ideológico de consolidación nacional en el que participan las elites intelectuales del Montevideo finisecular.

Óleo de enormes dimensiones (cinco metros con sesenta y cuatro de largo, y tres con once de alto), sus figuras de tamaño natural despertaron la admiración de los naturalistas y los innovadores militantes del cientificismo evolucionista de la época.⁴ El meticuloso esfuerzo de la imitación, la exactitud en la copia de los detalles, la perfección de los rasgos físicos de los personajes históricos eran producto de un trabajo "científico" —en la expresión del pintor⁵— de investigación de los hechos pasados. Una labor que la sensibilidad estética del momento enjuiciaba de acuerdo a la precisión del reflejo, examinado hasta el extremo de la minucia.⁶ Correspondientemente a la normativa académica que orienta la obra de Blanes desde su formación en Florencia, la exigencia social de una expresión artística reconstructiva de la historia comunitaria da cuenta de la necesidad de imágenes

⁴ En la narración de la anécdota que describe la visita de Blanes a la playa de la *Agraciada* en 1875, Daniel Peluffo destaca la presencia de José Arechavaleta —militante positivista que ese año ganaba el concurso para ocupar el puesto de catedrático de botánica en los cursos preparatorios de la Universidad, que desempeñará un papel importante en el desarrollo de las ciencias naturales del Uruguay del siglo diecinueve— en el grupo. Daniel Peluffo. "La pintura en los orígenes de la nacionalidad", en *Historia de la pintura uruguaya*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, s.f., p. 13. Sobre el perfil intelectual de Arechavaleta, cfr. Arturo Ardao. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Op. cit. p. 129-135.

⁵ Aunque nunca se vinculó a los círculos intelectuales montevideanos, ni participó de los debates filosóficos del momento, Blanes intervino en la formación de la Sociedad de Ciencias y Artes en 1876, que congregaba a los primeros impulsores del positivismo filosófico en el país.

⁶ En su comentario sobre el cuadro de los *Treinta y Tres Orientales*, Berra señala una "desviación" del acontecimiento histórico, al observar que el juramento de los treinta y dos patriotas se produce al mismo tiempo que el gesto del caudillo que lo propone, Lavalleja. Justificando la "incorrección" en función de la unidad de sentido de la acción, que halla así, una forma elocuente de expresión visual, el señalamiento de Berra evidencia, de forma sintomática, el tipo de exigencia a la que está sometida este tipo de manifestaciones artísticas. Cfr. la reproducción fragmentaria del citado artículo de Berra en *El Siglo*, en Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 163.

unificadoras, testimoniales, que expliquen familiar y sencillamente el pasado y representen una idea adecuada del *nosotros*. Por tanto, mientras que en Europa el naturalismo academicista da muestras de agotamiento, al resultar insuficiente como forma expresiva del liberalismo de fines de siglo, en el Río de la Plata, el lenguaje escénico y la representación teatralizada de los acontecimientos históricos que propone la disciplina de la similitud representa el recurso estilístico adecuado a las demandas simbólicas del nacionalismo de las nuevas repúblicas americanas.

Atento a las expectativas sociales más que a las veleidades del capricho artístico, Blanes consiguió conjugar estéticamente los sentimientos populares en torno a una experiencia del pasado comunitario y otorgarle sentido nacional. Se preocupó por seleccionar episodios históricos que resultaran incontrovertibles aportes nacionales al juicio de la historiografía oficial, que contaran con la aprobación del gobierno de turno⁷ (promitente comprador de este tipo de obras) y que hubieren obtenido, en la valoración y el sentimiento, la unanimidad del juicio popular. Se explica así, que al aplauso oficial se sume la masiva aceptación popular de su pintura histórica en una experiencia colectiva de singulares características. Cuenta la crónica de Domingo Ordoñana,⁸ aparecida en un diario de la época, que desde el momento de la inauguración de la exposición del cuadro del *Juramento de los Treinta y Tres Orientales*:

⁷ El cuadro del *Juramento de los Treinta y Tres Orientales* fue descubierto en el taller del pintor en presencia del Presidente de la República (Lorenzo Latorre), ministros, altos funcionarios de Estado, e invitados tan especiales como el fundador de la Asociación Rural del Uruguay, Domingo Ordoñana. Cfr. la reproducción de la nota oficial en Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 164.

⁸ Domingo Ordoñana. Artículo publicado en *La Tribuna*, en Montevideo, el 2 de enero de 1878. Tomado de Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 165.

"[...] Durante más de un mes, millares de personas de todas las clases sociales desfilaron ante el cuadro. La prensa entonó verdaderos loores; coronas y ramos de flores fueron depositados a diario al pie del cuadro por los descendientes de los guerreros y por las familias de Montevideo; se encendieron junto a él pastillas aromáticas en pebeteros; se colocaron sobre el tapiz cintas y ofrendas simbólicas; los poetas leyeron allí poemas que exaltaban la gloria inmortal; se depositaron muchos mensajes en prosa y verso y cotidianamente se renovó la peregrinación del público. [...]"

Ritual de admiración y culto colectivo a una imagen incuestionable de la historia, que representaba la idea socialmente aceptada sobre la entidad nacional: una comunidad pequeña y valiente en lucha contra enemigos poderosos por conservar su dignidad. En el juramento de aquellos treinta y tres varones, patriotas libertadores que arriesgaban su vida por la libertad de la patria, estaba simbolizada la existencia difícil, de viabilidad cuestionada del Uruguay de 1878. En la inscripción de la bandera que sostenía en sus manos Lavalleja estaban resumidas las luchas de los padres fundadores de la nacionalidad, y era este legado el que transmitía la generación nacionalista, a través de su trabajo histórico, literario o artístico, a lo largo del último cuarto del siglo diecinueve.

Por medio de aquel trabajo creativo, la generación del 78 no sólo lograba sintetizar sentimientos colectivos en formas nacionales, sino que, independizada del gesto histórico que le había dado su sentido, formaba, por sí misma, la experiencia nacional. Las palabras del ministro de Latorre en aquel momento de entusiasmo colectivo documentan la dimensión constructiva de la creación simbólica: "[...] si no fuera inmortal la memoria de aquellos próceres, el cuadro

«Juramento de los Treinta y Tres Orientales» acaso bastaría para legar sus nombres á la posteridad".⁹

En la expresión concreta de la pintura, el autor proporciona una representación colectiva que identifica y congrega. Aquella evocación de un pasado nacional compartido invitaba a la superación de los enfrentamientos civiles bajo la idea moralizante de la pertenencia a una familia común. La referencia unificada de la nación permitía concebir las guerras civiles que dividieron al país durante los primeros cincuenta años de vida independiente, como una estéril lucha de hermanos, condenada para siempre por la sabiduría de Martín Fierro celebrada en el verso de José Hernández. La necesidad política de cohesión comunitaria señala el contenido ético del discurso pictórico. A través de la forma y el color, la historia, convertida en imagen perenne del gesto heroico, fascina como leyenda ejemplarizante inspirando el sentimiento colectivo y transformando la percepción social. El biógrafo del pintor lo expresa en una reflexión de transparencia patriótica que denota la concepción trascendentalista de la pintura histórica: "Blanes es la patria. La revive desde Artigas a los Treinta y Tres, con un idioma nuevo, no arduo ni convencional, sino sencillo, atrayente, sugestivo. Donde toda la expresión histórica no pasa de memoria yerta, imagen primaria e instinto sin forma, Blanes construye un mundo de figuras que dota a la vida y al solar nativo de un sentido propio. Otros, sucesores del pintor, ahondarán en el futuro sus huellas, o imprimirán al trazo matices más puros. Él, sin embargo, es padre, germen animador

⁹ José María Montero (h.) Respuesta a Juan Manuel Blanes en torno al donativo del cuadro del *Juramento de los Treinta y Tres Orientales*. 29 de enero de 1878. Tomado de Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 165.

de una representación, *sin la cual no hay pueblo con rostro genuino*, ni acontecimiento de perduración".¹⁰

La obra, emancipada del pretexto anecdótico que le diera origen, se transforma en signo de identidad. Aunque se elogiara la exactitud de la reproducción escenográfica nadie ocultaba que la representación de Blanes podía no ser la copia de la experiencia histórica que ella ilustraba; sin embargo, el margen que el criterio realista de la época concedía a la imaginación artística era justamente el que lo habilitaba a la creación simbólica. "Todo acontecimiento trascendente en los pueblos ha de lindar con el símbolo o nutrirse de emoción poética para perdurar".¹¹

2. La leyenda de la patria

En el año 1879, con motivo de la inauguración de la escultura de Juan Ferrari, *Monumento a la Independencia*, que conmemoraba la obra legislativa de la rebelión de 1825,¹² se organizó un concurso de poesía destinado a seleccionar una creación de carácter patriótico que solemnizara la ceremonia.¹³ El primer premio correspondió al poema de Aurelio Berro titulado *Al monumento: La lira rota* de

¹⁰ Eduardo de Salterain y Herrera. Op. cit. p. 160. Subrayados nuestros.

¹¹ Ibidem. p. 168.

¹² Un levantamiento que buscaba restablecer la unidad provincial del Río de la Plata recuperando la nueva Cisplatina del dominio portugués. Cfr. Anexo al Capítulo 10.

¹³ La decisión de rememorar el acontecimiento de 1825 como gesto independentista desató una gran polémica que se desarrolló entre Montevideo y Buenos Aires, la prensa y el Ateneo montevideano. (Cfr. Capítulo 7). Juan Carlos Gómez, entonces residente en Buenos Aires, se había negado a participar de un acto que consagraba una "imprudente mentira histórica". En una carta abierta, en la que explica los motivos de su negativa, concluye: "Por estos antecedentes, contesté a los señores que me asociaban a la manifestación en pro del Monumento de la Florida, [...] que conocía las sugerencias que engendraron el Monumento, y lamentaba que el candor patriótico de muchos de mis conciudadanos autorizase así a una indigna supercheria a vestirse con el manto del patriotismo". "Cartas del Dr. Juan Carlos Gómez", en *Enciclopedia uruguaya*, 16 (¿Independencia, aneión, integración?). Op. cit. p. 136-137. Subrayados nuestros.

Joaquín de Salterain, obtuvo el segundo premio; en tanto que el tercer premio se declaró desierto.¹⁴ A pesar de haber sido excluido del certamen en razón de una extensión, que superaba las bases propuestas en el reglamento, *La leyenda patria* presentada por Juan Zorrilla de San Martín fue leído en el acto, provocando un desborde de entusiasmo popular. La crónica de Daniel Muñoz –impugnador racionalista del catolicismo defendido por Zorrilla desde *El bien público*¹⁵– en *La razón* se pliega al gesto admirativo de la multitud congregada en la Florida: "Es indescriptible la escena que siguió a esta evocación. Todos los labios se movían profiriendo gritos patrióticos, todos los brazos se agitaban saludando al poeta, y todos los rostros retrataban las sensaciones despertadas en el espíritu por los mágicos acentos de aquel canto desconocido".¹⁶ Cuenta la –por demás elocuente– anécdota, que al escuchar el recitado de Zorrilla, Aureliano Berro intentó colocar la medalla que recibiera como primer premio en el pecho del aclamado poeta, quien se resistió agradecido. "Desde entonces, –comenta el cronista de *La Razón*– quedó cimentada su gloria, sobre base imperecedera, y desde entonces, también, quedó consagrada La leyenda patria como el himno de las glorias nacionales".¹⁷

¹⁴ La trascendencia del evento –así como la imparcialidad y pericia del fallo– estaba avalada por un prestigioso jurado integrado por Alejandro Magariños Cervantes, Jacinto Albistur, Enrique de Arrascaeta, José Pedro Ramírez, Ángel Floro Costa y Manuel Herrero y Espinosa.

¹⁵ De orientación católica y bajo la dirección de Zorrilla, *El Bien Público* aparece por primera vez el 1 de noviembre de 1878 en respuesta a *La Razón*, órgano de opinión racionalista de los jóvenes espiritualistas montevidéanos, que, formados en el eclecticismo francés de Cousin, buscan el nuevo magisterio de Janet, y se renuevan con el aporte del krausismo español. Cfr. Arturo Ardao, "Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 93-111.

¹⁶ Daniel Muñoz. Artículo publicado en *La Razón*, el 22 de diciembre de 1882. Citado por Diego Pérez Pintos en *Capítulo Oriental*, 7 ("Zorrilla de San Martín: Vida y obra"). Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo de 1968. p. 105.

¹⁷ *Ibidem*. p. 105. Y termina: "Yo era adversario de Zorrilla, adversario ardiente e implacable, pero confieso que, cuando lo oí, quedé desarmado y acabé por tenerle cariño".

Romántico tardío de su generación –*Tabaré*¹⁸ aparece el mismo año de la publicación de *Azul* de Ruben Darío¹⁹– la obra literaria de Zorrilla es una de las piezas fundamentales del rompecabezas de la generación del 78. Su filiación católica, de formación jesuita es un indicador expresivo de la pluralidad ideológica que reunía en la demanda de la construcción simbólica del nacionalismo a los intelectuales más destacados en la década del ochenta. Si el espiritualismo ecléctico francés moldeaba el espacio intelectual desde la universidad, las asociaciones culturales y la publicación de diarios y revistas; el catolicismo –renovado por la formación romana de nuevos sacerdotes–, se reorganizaba para asumir un protagonismo social históricamente novedoso en la vida pública del país. Motivado por el conflicto eclesial entre liberales y jesuitas, la familia de Zorrilla había decidido alejarlo de la influencia predominante del "catolicismo masón",²⁰ enviándolo a estudiar al colegio jesuita de Santa Fe, donde cursó estudios primarios y el bachillerato tras un corto período de estudios en un colegio montevideano. Su formación jesuita en Argentina se completó en Santiago de Chile con una licenciatura en derecho. Ajeno al ambiente intelectual uruguayo, Zorrilla de San Martín integrará, junto a Francisco Bauzá, un nuevo laicado ilustrado y militante que será protagonista de los debates ideológicos que centraron la atención de racionalistas, positivistas y protestantes entre 1878 y 1880. "En aquellos años,

¹⁸ Publicado por primera vez en 1888, *Tabaré* es el poema épico que intenta resolver el dilema de los orígenes nacionales a través de un personaje –el indio de ojos azules– que resume la imposibilidad del mestizaje cultural en las nuevas repúblicas americanas del siglo diecinueve.

¹⁹ La anotación de Diego Pérez Pintos pretende poner en evidencia la madurez del modernismo literario en el momento de gestación de una de las expresiones románticas más representativas de la obra de Zorrilla. Op. cit. p. 101.

²⁰ El "catolicismo masón" representaba una corriente dentro de la vida religiosa uruguaya de la época, estructurada en torno a un antidogmatismo de matiz "liberal", que se afirmaba en contra a la orientación ultramontana del jesuitismo. Gerardo Caetano y Roger Geymonat. Op. cit. p. 29, N. 100.

—dice Arturo Ardao— [...] se concentra la carga de conflicto total que había entre todas [las corrientes filosóficas]. Constituyen, por eso, tales años, un verdadero nudo histórico, un momento excepcional de nuestra evolución ideológica en la segunda mitad del siglo XIX".²¹

Con el último cuarto de siglo, el Uruguay se despierta a una nueva mentalidad pública especialmente sensible a la producción simbólica de referentes de identificación nacional. Desde distintos espacios ideológicos, los intelectuales de la generación del 78, antagonistas implacables en el debate político, filosófico o religioso, coinciden en la elaboración de un ámbito de encuentro nacional, que consolida el proceso de transformación moderna que se venía operando en el aparato productivo y en la organización estatal. A través de estilizados mecanismos de sacralización y ritualización, la historia adquiere trascendencia épica y se revive comunitariamente en el terreno de la estética. En la cuidadosa selección de ciertos acontecimientos y la recuperación de un recuerdo idealizado de determinadas figuras del pasado se genera un acervo signifiicante de identidad política en una comunidad socialmente heterogénea.

En este sentido, la poesía patriótica de Zorrilla asimila la creación política de una historia nacional de intencionalidad unificadora y alimenta la memoria colectiva, motivando la comunión nacional. Mediante la "recuperación" de la memoria de 1825 y la sublimación de una acción colectiva de motivación política —el cruce del río Uruguay— y de un gesto como el juramento de los "cruzados" en la

²¹ Arturo Ardao. "Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 95.

playa de la Agraciada, se construye un relato histórico basado en el protagonismo y la épica.

"Es la voz de la Patria... Pide gloria...
Yo obedezco esa voz. A su llamado,
Siento en el alma abiertos
Los sepulcros que pueblan mi memoria;
Y, en el sudario envueltos de la historia,
Levantarse sus muertos".²²

Evocando una imagen de reminiscencias bíblicas, el poeta plantea su canto patriótico como una respuesta personal a un "llamado" misional. En la personificación del colectivo, Zorrilla logra provocar la interpelación social del individuo, generando un clima trascendentalista, vital en el desarrollo de la narración del episodio histórico como gesta libertadora. El poeta-ciudadano se completa y trasciende en el desempeño de la función social que le ha sido asignada, porque su identidad personal sólo adquiere sentido cuando se distingue como miembro de una comunidad. Mediante el reconocimiento de la voz de la patria esta comunidad de origen se transforma en comunidad de sentimiento y el azar del nacimiento se convierte en adhesión voluntaria cuando el poeta acepta la tarea encomendada. Se trata de un reclamo de la patria (madre) a uno de sus hijos, una exhortación legitimada en un pasado glorioso que se pretende inmortalizar en el recuerdo. El poeta atiende al "mandamiento" en respuesta a sus deberes cívicos, pero esta vinculación formal no es el móvil de la actuación del hombre, su actitud

²² Juan Zorrilla De San Martín. *La leyenda patria*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 164, Montevideo, 1979. Esta edición reproduce la última versión del poema revisada por su autor en 1930 en una publicación a cargo del Banco de la República.

reverencial se apoya en el recuerdo, en el peso social del pasado. El pasado adquiere, entonces, todo su peso y densidad, moviliza e involucra, motiva al poeta. A través de la memoria colectiva se inmortaliza el legado ancestral de la experiencia histórica. El vínculo del patriota con su herencia colectiva se efectiviza en el recuerdo del poeta. A partir de estos recuerdos fracturados se asigna al poeta la misión de la glorificación patriótica que, en reconocimiento de la fuerza edificante de la memoria, asume la comisión de fundar la nación en la exaltación de la magnificencia histórica.

"¡Y un pueblo alienta allí! ¡Y, entre esa noche,
Vive en esclavitud un pueblo... y vive!
¿Y es ese pueblo rudo,
Amamantado ayer por la victoria,
Que batalló frenético y sañudo,
Y, al fin, cayó sobre el sangriento esseudo,
Envuelto en los jirones de su gloria? [...]

¿Y es la Patria de *Artigas*, la que vierte
Lágrimas de despecho,
Teniendo aún sangre que verter, y alienta
Esa vida, engendrada por la muerte,
Que sus memorias en baldón convierte,
Y que de su mismo oprobio se alimenta?

¡Oh! nó, no puede ser. ¡Pueblo, despierta!
¡Arranca el porvenir de tu pasado!
¡Levántate valiente!"

En el recuerdo, sin embargo, no todo es pasado glorioso. Con el propósito de exaltar la heroicidad de los protagonistas de la insurrección de 1825, el poeta recupera la memoria vergonzosa de la época Cisplatina cuando el pueblo, callado, aceptó la dominación portuguesa y brasileña. Muy a tono con el discurso liberal de la revolución francesa, Zorrilla utiliza la idea "pueblo" como recurso estilístico-ideológico que permite insinuar la existencia de una identidad colectiva —de

carácter nacional— que padece bajo una estructura política que rechaza. Pero, si la alusión a un padecimiento compartido por quienes han conocido tiempos de gloria, sugiere la imagen de un colectivo nacional en la Cisplatina —y, aún antes, en la época artiguista—, la exhortación final de la cita le adjudica la calidad de sujeto político. Una vez más, el pasado compartido —la memoria de una experiencia victoriosa— actúa como inspiración de la acción política, nexo vinculante de la acción colectiva.

“Todo se agita, y se estremece, y siente.
Todo despierta del sopor sombrío...
Es que enciende el ambiente
El descenso de un astro incandescente
Que ocupa su lugar en el vacío.

Y entre la luz, los cantos, los latidos,
Roja, intensa mirada,
Que, por el campo de la patria hermoso,
Pascó la libertad, pisan la frente
Del húmedo arenal, *Treinta y Tres hombres!*
Treinta y Tres hombres, que mi mente adora,
Encarnación, viviente melodía,
Diana triunfal, leyenda redentora
Del alma heroica de la patria mía”.

Frente al silencio del pueblo oprimido que soporta en soledad su dolor, el cruce sigiloso del río Uruguay inicia el movimiento de liberación nacional. Siguiendo los cánones estéticos del romanticismo, la naturaleza, solidaria con la acción de los hombres, expresa con transparente elocuencia los sentimientos de la patria, que, ya asumiendo rostro trascendente, divino, ya sugiriendo el perfil colectivo de la nación, protagoniza el canto poético de la leyenda. El par antagónico, que opone la sensación de inmovilidad a una actividad colectiva, cuyo ritmo “*cadencioso*” denota ausencia de improvisación, refuerza la idea de

heroicidad de aquel comienzo. En aquel secreto desembarco se manifiesta el alma colectiva, el alma de la patria. Aquellos *Treinta y Tres* hombres personifican el sentimiento solidario de un pueblo que calla y espera. El pueblo todo –también los traidores que habitan en su seno– es redimido por medio de esta acción heroica, que materializa la esencia inasible de la patria. Los *Treinta y Tres* ya son un símbolo que "encarna" el sentir colectivo y representa la voluntad temeraria de los padres de la patria, esta es la herencia que recoge el poeta que, con su canto, inmortaliza la hazaña, legando una imagen tan sugerente como el gigantesco óleo de Blanes.

"¡Ellos son, ellos son! Patria querida:
No eras tú, nó, la que, en servil letargo,
Te adormeciste ayer; virgen, tu alma.[...]

Yo te descubro allí; tu alma tan sólo
Da movimiento a treinta y tres latidos.
Esos, que toman tu impalpable esencia,
Y, empapada en su luz, alzan la frente;
Esos, que arrancan, de la amarga noche,
La libre aurora del eterno día,
Esos, tus hijos son, son nuestros padres,
Patria de mis hermanos, patria mía".

La intervención heroica de los patriotas "redime" al pueblo de su inacción, de su pereza "*servil*", recuperando la idea de la patria en toda su plenitud y pureza. Símbolo inmortal de la patria, aquel grupo heterogéneo, ennoblece, con su gesto colectivo la significación inmaterial del patriotismo. Por medio de la evocación del pasado glorioso, la experiencia colectiva de la convivencia es resignificada en los lazos de la familia.

El discurso liberal de las nuevas repúblicas americanas del siglo diecinueve ha recurrido sistemáticamente a la idea de la familia, como cimiento de un nuevo orden social, que pretendía articular desde los nuevos Estados. La idealización decimonónica del mundo social –pensado en el continente de la comunidad nacional– reconoce, en la estructura jerárquica de la familia patriarcal, un modelo de organización colectiva representado en pequeña escala. En esta imagen idílica del grupo familiar, el pasado se articula como herencia a través de la tradición paterna, y los hijos, herederos legítimos del patrimonio familiar, son los encargados de su preservación. Fuente de respeto y admiración, la custodia del legado ancestral otorga poder y delimita un espacio de autoridad en las relaciones endógenas; por su parte, el estatus de igualdad de los herederos posibilita la idea de la relación fraternal entre los miembros de un grupo pequeño de contornos definidos y diferenciados. La estructura permite así, la reproducción de un sistema de creencias y de unos rasgos culturales, cuya legitimidad se sustenta en un complejo –y a la vez directo– sistema hereditario. Sin embargo, en el proceso de construcción colectiva de la nación de fines del siglo diecinueve, el recurso a esta imagen de familia no es meramente un ejemplo de cohesión social y reproducción cultural, sino que se transforma en símil de la organización estatal, en la novedosa dimensión afectiva de la vinculación nacional. La invención social de la nación adquiere funcionalidad en tanto proveedora de significado colectivo y afinidad al esqueleto racional del Estado moderno. No es sino la radical insuficiencia social de un aparato jurídico-administrativo la que promueve la edificación de la nación como fundamento y contenido simbólico de un aparato de dominación que se percibe como distante y ajeno. En efecto, no es la experiencia social la que crea el Estado moderno, y será

su tarea el producir un sistema simbólico de vinculación colectiva que legitime la nueva estructura de poder y asegure su reproducción ideológica.

En busca de gestionar esta experiencia de cercanías, la nación se presenta como una familia, donde la referencia de articulación simbólica es producida por una imagen idealizada de la madre-patria, a la que sus hijos deben proteger del *Otro*. Se estructura, así, un esquema referencial cerrado, con límites precisos, donde cualquier intromisión se percibe como invasión de un espacio patrimonial definido como sagrado. Su profanación será defendida con la vida de los miembros de la comunidad nacional-familiar. La delimitación de este ámbito familiar es el producto de una aventura legendaria de los padres de la patria que, con su sangre y su heroísmo, consiguieron arrebatar el tesoro de la patria para entregarlo como herencia a sus hijos. La retórica del patriotismo decimonónico, reproduce pues, la dinámica patriarcal de la vida familiar en su forma jerárquica idealizada. Aunque refiriéndose a la creación poética de los primeros cincuenta años de vida independiente en el Uruguay, María Inés de Torres analiza este mecanismo discursivo en procura de mostrar su funcionalidad en la construcción social de la nación como sustento ideológico del Estado liberal. "En la retórica de la poesía patriótica independentista, *la familia no sólo aparece como pilar del estado, sino que además el estado nación en sí es visto como una familia*; esto es, la imagen de nación que se pretende construir es la de un grupo de individuos unidos jerárquicamente por vínculos familiares".²³

Al esfuerzo heroico de los *Treinta y Tres Orientales* se suma el pueblo

²³ María Inés de Torres. (1995), Op. cit. p. 25-26. Subrayados del original.

oriental –“*Hervor de multitudes / Brotó, de entre los bosques más lejanos*”– que, hermanado en la lucha, recupera su identidad y define sus límites frente al *Otro*. La definición del *nosotros* no es, sin embargo, un resultado simple de la batalla o de un acuerdo obtenido por medio de la negociación, sino la recuperación de un espacio intrínsecamente constitutivo. En la geografía encuentra el poeta la confirmación de su esencialismo providencialista, en un estereotipo muy usado por el historicismo romántico de fines del siglo. “Zorrilla de San Martín y Bauzá vieron prácticamente en todas las manifestaciones de la vida oriental, en todas las configuraciones de la tierra y de las aguas, la acción de la mano misteriosa y benévola que desde el vientre de los tiempos nos quería distintos y autónomos, irreprimiblemente libres al cabo de arduas luchas –no sería gratuito el don– para las que nos había dotado de prodigalidad”.²⁴

“[...] ¡Oh! Cuando el grito de los libres suena
Nuncios de redención, vuelan sus ecos
A hacer brotar fronteras, demarcadas
Por la mano de Dios, que se levantan
Del seno de los ríos y los mares, [...]”

Pero la *Cruzada Libertadora de los Treinta y Tres* no sólo recupera el patrimonio oriental por Dios regalado, sino que, en el señalamiento de la frontera, se redefine el lugar del antiguo enemigo. “El tema de las fronteras, que es el de los espacios y que es el de la identidad, ocupó distintos niveles del discurso letrado del siglo XIX: definimos quiénes somos definiendo quienes no somos o no queremos

²⁴ Carlos Real de Azúa. (1991), Op. cit. p. 46.

ser".²⁵ La construcción de la *orientalidad* supone una percepción cercana de lo argentino. El río separa y une a la vez, define dos identidades colectivas de común origen español. Es que, el nacionalismo finisecular de Zorrilla ya no se levanta en oposición a una ya lejana colonización española, que se rehabilita entonces, como legado de hispanidad y es reconocida por las naciones nuevas americanas como inspiración y arquetipo. La positiva valoración del período de la dominación española, que reconoce su aporte a la creación de un colectivo culturalmente homogéneo y cohesionado en torno a un idioma y una religión, formado en una práctica política que se percibe como legado histórico y vinculado por una administración común, de la que se extraen ejemplos de organización social que se interpretan –anacrónicamente– desde una extemporánea perspectiva liberal, no se contradice con la estimación de las luchas independentistas. Sin embargo, aunque el levantamiento contra el español sea el caso de la rebelión artiguista, que el poeta glorificará en 1910, el canto a la *Cruzada Libertadora* no se enfrenta directamente a esta paradoja. La evaluación de la colonia está presente, no obstante, en la identificación de los nuevos enemigos y en la definición de los nuevos espacios de amistad.

"Se unieron las riberas
Del Plata libre, en fraternal abrazo, [...]
Y a los que ayer llamara visionarios,
Al contemplar su paso vagabundo,
La amiga mano el argentino estrecha. [...]
Si corta fue tu vista, pueblo hermano,
Si corta fue tu ofuscación de un día
Lavaste, con heroica bazarria,
En la sangre humeante del tirano. [...]
¡Pueblo corredor: bendito seas!"

²⁵ María Inés de Torres. (1995), Op. cit. p. 83.

La revolución de 1825 reconsidera la calificación artiguista de los enemigos del pueblo oriental —españoles, portugueses y porteños— individualizando a los brasileños, herederos de la colonia portuguesa en América, como a los nuevos opresores de la provincia y a los argentinos —porteños incluidos—, como hermanos reencontrados a quienes no pueden separar diferencias circunstanciales.

"Todo acabó... Ya el mundo,
Firme el novel batallador escucha
Dictar sus leyes, y escribir su historia; [...]
La patria redención ya consumada,
Exige el culto de sus hijos fieles,
En el altar del alma conservada.
Tú, a la sombra feliz de tus laureles,
Patria, patria adorada,
En tu tranquila tarde del presente,
De tus santos recuerdos al arrullo,
Duerme ese sueño de los pueblos grandes,
De paz y noble orgullo. [...]

Palpiten las paternas tradiciones,
Y despierten las tumbas a sus muertos,
A escuchar el honor de las canciones.
Y siempre piensa en tu heroico suelo
No mide un palmo que valor no emane,
Pisas tumbas de héroes...

¿Ay del que las profane!
¡Protege, oh Dios, la tumba de los libres!
Protege a nuestra patria independiente,
Que inclina a Ti tan sólo,
Sólo ante Ti, la coronada frente".

Naturalmente predestinada a la existencia soberana por los accidentes de su geografía que la separan de sus vecinos, la nación uruguaya inicia su vida independiente como consecuencia de la lucha victoriosa contra el tirano. El sustento argumentativo de la versión patriótica del poema se articula en torno a la oposición entre libertad y despotismo, que, reconociendo la figura política del Estado nacional como meta suprema del proceso de emancipación, interpreta las

fases preestatales como etapas intermedias de un proceso de liberación colectiva, que persigue el fin supremo de la autogestión comunitaria. Siguiendo la lógica de legitimación liberal, una vez alcanzado el objetivo de la independencia es tiempo de paz y de organización institucional, un tiempo de placidez, donde la comunidad nacional puede descansar "feliz", "arrullada" por los dulces "recuerdos". Sin embargo, a pesar de esta sensación placentera de sereno bienestar, la patria "*Exige el culto de sus hijos fieles,*" cuya devoción sustenta la estructura simbólica del flamante edificio. En la solemnidad de la evocación el poeta recupera la historia colectiva de la nación, en toda su densidad simbólica y, sobre sus cimientos, consagra el ideal de la vida institucional en el respeto a las tradiciones que le dieron sentido. Mediante la sublimación romántica de la gesta independentista, la intelectualidad patricia de raíz principista completa la fundamentación de su modelo ético-político en una propuesta estética de repercusión masiva. Por medio de la perpetuación de una imagen se consigue popularizar ciertos acontecimientos del pasado que adquieren valor iconográfico en la construcción colectiva de la identidad.

3. La historia novelada de los *Treinta y Tres Orientales*.

Aunque la novela histórica de Eduardo Acevedo Díaz ha sido tratada en el capítulo anterior, la recuperación del relato del desembarco en *Grito de Gloria* aparece como una forma sugerente de ilustrar la confluencia de las distintas expresiones culturales, en una de las instancias más significativas del proceso de construcción nacional. La perseverancia con que los intelectuales de la generación del 78 buscaron elaborar una lectura nacional y popular de la historia hizo posible

producir colectivamente una representación icónica memorable de un acontecimiento histórico, recuperado en el efectismo de su trascendencia anecdótica. Para una población afectivamente desvinculada y sin referentes claros de unidad, esta versión coherente y fácilmente asimilable de la historia funcionaba como sustituto eficaz de la conciencia de la ajenidad oriental en la creación del Estado. Mediante la magnificación del episodio del desembarco se logra poner el énfasis en la experiencia organizada de la sublevación, donde los orientales asumen el protagonismo dentro de una sucesión de acontecimientos que se interpretan como proceso de liberación. La centralidad de la imagen de los *Treinta y Tres Orientales* en todas las fórmulas narrativas, desaloja la sensación culpable de la ausencia oriental en la negociación de la Convención Preliminar de Paz de 1828, y proyecta un modelo ejemplarizante, cuya síntesis ética responde al ideal político del liberalismo decimonónico.

Correlato estético de una exposición historiográfica de tonalidad descriptiva, la novela de Acevedo Díaz restaura el hecho histórico con precisión naturalista, fabricando, en su preocupación testimonial, una representación histórica, cuyo valor iconográfico puede compararse al cuadro de Blanes y a la persuasión oratoria de Zorrilla. El realismo naturalista de Acevedo, no le impide ajustar la sobriedad de su informe a la demanda trascendentalista de la fundamentación nacional, por lo que la teatralización será un recurso estilístico recurrente en el verismo esteticista en su historia novelada. La propuesta doctrinal del positivismo se adapta, en el terreno de las artes, al molde esencialista que sugiere la interpretación nacional del pasado preestatal. El primordialismo de la recomposición histórica no es sólo el fruto de la idealización romántica de la etapa

preindependentista; los intelectuales positivistas de extracción evolucionista y spenceriana también participan en la sustentación de este modelo de interpretación histórico-político. El interés común por encontrar en el pasado un arquetipo ético-político que, en su invulnerabilidad, sirviera de referencia incuestionable de la vida social, minimiza todas las diferencias filosóficas de la generación del 78 en una aproximación de carácter perdurable.

"Eran treinta y tres hombres de jefe a soldado.

Lavalleja recorrió la fila con el sable en la diestra, y en la izquierda desplegada una bandera que tenía en su centro una inscripción de grandes caracteres. [...]

En la bandera de tres fajas, blanca, azul y roja, emblema esta última de la sangre vertida, la inscripción consagraba el mote o leyenda del escudo: era la suprema aspiración de Artigas, allí estampada con signos perdurables. [...]

En aquella bandera desplegada por Lavalleja estaba el símbolo de ese esfuerzo; y a su vista los brazos se levantaron y todos los instintos rugieron.

Lavalleja sacudió el paño con firme mano, y señalándolo con la punta de su acero resumió una corta arenga en este grito de pujante brio:

- ¡Libertad o muerte!

Treinta y dos voces lo repitieron, tendidos los sables, deshecha la fila por una conmoción profunda, puesta por algunos en tierra la rodilla, y sellado por otros el suelo con el labio; por un momento el eco formidable al devolver ufano el juramento pareció ruido de cadenas que trozaban con estrépito. [...]

El sol nacía, y resurgía la vida en el bosque estremecido al marcial rumor, cual si su espesura alentara la autonomía de los pagos y se agitasen las almas de aquellos fieros caudillos que todo lo sacrificaron a sus adustos y terribles amores!".²⁶

La prosa breve y apasionada de Acevedo Díaz logra recomponer el acontecimiento con la misma capacidad ilustrativa que la pintura de Blanes. Después del registro simbólico del número de patriotas que forman el grupo de los "cruzados", el autor del relato otorga especial atención al momento del juramento donde queda asentado el compromiso ético de aquellos hombres. La restauración de la iconografía artiguista permite interpretar el proceso político de 1825 como

²⁶ Eduardo Acevedo Díaz, *Grito de Gloria*. Op. cit. p. 42-44. Subrayados del autor.

prolongación del primer levantamiento oriental y, por medio de la identificación ideico-afectiva con el artiguismo, plantear las diferencias como desviaciones del ideal.

4. El desembarco de la Agraciada en la historia escolar

Analizar las distintas manifestaciones artísticas que, a fines de los setenta y durante la década del ochenta, procesaron una recreación estética del desembarco de los *Treinta y Tres Orientales*, implica revisar, también, la narración historiográfica de un acontecimiento que sugirió evocaciones apologéticas de sustentación nacionalista. En este sentido, resulta ineludible recurrir al *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay* de Francisco Berra que, como manual de historia escolar desde 1866, constituye un eje referencial para la lectura "oficial" del pasado comunitario. En primer lugar, porque la intencionalidad pedagógica de la descripción importa su amplia repercusión social; y en segundo término, porque informa la base "científica" de la anécdota que se reinventa en el terreno del arte.

Llama la atención que Berra cambie el estilo sobrio y riguroso del relato al abordar, en el Libro séptimo, el tema de la revolución oriental de 1825. La narración, austera y precisa en la descripción y la conceptualización, adquiere inesperadamente la preocupación por el detalle, el informe minucioso y la celebración de las hazañas patrióticas de los orientales. Lo sorprendente del cambio, sin embargo, no puede reducirse a una mera cuestión de forma después de la declaración de principios del Prólogo a la cuarta edición, y de su cuestionamiento de la práctica historiográfica de idealización patriótica de personas

y acontecimientos pasados. Mediante el empleo del calificativo Berra construye, a través de la magnificación de la rebelión de los emigrados orientales en Buenos Aires en 1825, un relato que se aleja de la cautela valorativa para deslizarse en una explícita tarea de vindicación. Considerando la postura del historiador en tono a la motivación patriótica en la producción de la historiografía uruguaya, es lícito preguntarse si no es la expresión del sentimiento nacional argentino lo que conduce al autor del desapasionado *Bosquejo histórico* al enaltecimiento del levantamiento de 1825. Aunque no pueda desviarse demasiado de la sobriedad del diseño original, los trazos narrativos del desembarco y el juramento de los protagonistas "inmortales" de 1825 comienzan a dibujar el perfil de un mito.

"Lavalleja presidió, hincando una rodilla en el suelo, el solemne juramento que los Treintatrés hicieron en seguida del desembarco, de liberrar á la patria de la dominación brasileña ó de perecer por ella. En ese acto se desplegó por primera vez la bandera histórica que tremoló más tarde victoriosa en el Rincón de Haedo en Sarandí".²⁷

En el momento de precisar los contenidos ideológicos que dan forma al programa político de la rebelión de 1825, el historiador es preciso en establecer las diferencias que separan el acto de insurrección patriótica contra la dominación brasileña, que protagonizan los *Treinta y Tres Orientales*, de la rebelión artiguista contra la colonia española. La versión narrativa de Berra deja explícita constancia de las disimilitudes que oponen ambos procesos en palabras de los protagonistas de la acción de 1825, quienes en los trabajos de propaganda previos a la invasión se

²⁷ Francisco Berra. (1895), Op. cit. p. 527-529. Subrayados del autor.

encargan de informar en la provincia que "no se trataba de resucitar la patria de Artigas".²⁸

5. La percepción lúcida de un participante: Francisco Bauzá

A pesar de que la obra más destacada de Francisco Bauzá no tematiza la segunda etapa de la revolución independentista, el historiador ha valorado la figura histórica de los *Treinta y Tres Orientales* y la *Cruzada Libertadora* como acontecimiento político en diversos artículos temáticos y desde distintas perspectivas históricas. En el año 1879, en el marco de la polémica con Juan Carlos Gómez acerca de la participación oriental en el proceso de creación del Estado, Bauzá realiza una presentación encomiástica de Lavalleja como protagonista histórico de una gesta heroica de objetivos independentistas.²⁹

Sin embargo, en 1887, nueve años después de la presentación del *Juramento de los Treinta y Tres Orientales* de Juan Manuel Blanes y de la primera declamación pública de *La leyenda patria*, Francisco Bauzá exterioriza su preocupación por el proceso de trivialización de los criterios de ponderación social de los hechos históricos. Frente a la solemnidad evocativa de la representación estética y al tono celebratorio que adquiere el discurso histórico, el primer

²⁸ Ibidem. p. 526. Subrayados nuestros.

²⁹ En 1879, sostenía Bauzá el independentismo de los *Treinta y Tres Orientales* frente a la lectura unionista de Juan Carlos Gómez:

"Lavalleja pesaba el suelo de la Patria, abandonado a su fortuna, contando con posibilidades aleatorias, empeñado a semejanza de Trasíbulo en una facción que no tenía otra salida lógica que el desastre, otra excusa que la desesperación, otra recompensa probable que la muerte.

Bajo tales auspicios comenzó la esforzada contienda de los Treinta y Tres, que debía devolvernos nuestra independencia nacional perdida, dignificándonos con la fundación de instituciones republicanas. [...]" Francisco Bauzá. "La independencia nacional", en *La independencia nacional*. Op. cit. p. 13. Se ha respetado la ortografía de la publicación de 1975. Subrayados nuestros.

historiador nacionalista del pasado uruguayo toma distancia y plantea una reinterpretación crítica de una lectura que sobredimensiona los aspectos anecdóticos de la historia, descuidando el análisis político y las implicaciones ideológicas de las acciones colectivas.

"La revolución de 1825, no ha descendido aun de las regiones de la leyenda a las páginas de la historia. El pueblo uruguayo conserva sobre Lavalleja y sus compañeros una idea confusa, que no le permite distinguir la acepción real en que puede apreciar sus actos. Los Treinta y Tres, idealizados en producciones poéticas y pictóricas, permanecen todavía bajo los dominios del arte, que al realzarlos con todos sus prestigios, los envuelve en misteriosos celajes, cuyos tonos [...] borran las perspectivas terrenas estableciendo un límite casi insalvable entre el observador frío y las figuras gloriosas de los héroes. Por efecto de esta *conspiración patriótica* en que han entrado llenas de amor la poesía y la pintura, y a las cuales se asocian nuestros mejores recuerdos, la crítica ha vacilado entre rendirse a ese triple homenaje nacional, o introducir una nota discordante en medio de tantas armonías. De ahí proviene la especie de convicción tácita que impera respecto a aquella época, y el afán de conservar sus tradiciones como un elemento imaginativo más bien que como un precedente histórico".³⁰

A esta reflexión le siguen "las páginas más frías escritas por Bauzá. Ellas ponen de manifiesto en su inmutabilidad ante el rasgo heroico que distingue la hazaña de los Treinta y Tres y del pueblo oriental que protagonizó la revolución", comenta extrañado el historiador independentista Juan Pivel Devoto, que no logra dilucidar las razones que llevaron a Bauzá "a hacer un análisis hipercrítico de los documentos emanados de la Asamblea de la Florida y de la Memoria del Gral. Lavalleja presentada al Gobierno Provisorio [...]", después de haber estado "muy cerca de la verdad" en 1879.³¹ Sin embargo, parece que la afirmación que más preocupa a Pivel Devoto refuta, en palabras de Francisco Bauzá, uno de los

³⁰ Francisco Bauzá. "La Constitución uruguaya", en *Estudios constitucionales*. Op. cit. p. 7-8. Se reproduce la versión ortográfica de esta edición. Los subrayados corresponden al presente trabajo.

³¹ Juan E. Pivel Devoto. (1965), Op. cit. tomo 1, primera parte, p. 242-243.

argumentos más trabajosamente armados en la lectura argumentativa de la historiografía independentista,³² que en este momento resulta imposible tratar en detalle.³³

En verdad resulta sorprendente encontrar una reflexión desmitificadora en palabras de un conciente forjador del sentimiento nacional como Francisco Bauzá, que, más de un lustro después de rastrear los orígenes de la nacionalidad uruguaya³⁴ en el periodo colonial y aún antes, en la organización "nacional" de la tribu charrúa,³⁵ considera necesario presentar a la —ya madura— comunidad nacional nuevas dimensiones de su pasado: "[...] *cada época tiene sus exigencias, y la nuestra, que es de mayoría, solicita el aclaramiento de las cosas*. El pueblo uruguayo, ya no es un pueblo infante. [¿lo sería en 1879?] Después de ochenta años de pruebas rudísimas, ha perdido aquella primitiva inocencia que vive de la poesía, entrando en el camino de las soluciones prácticas. Necesita pues, saber lo que han hecho sus mayores, para decidir lo que debe hacer él mismo. Necesita munirse del

³² Dice Bauzá en 1887: "Respecto a la revolución de los Treinta y Tres, ha pasado hasta hoy como hecho inconcuso, que sus hombres todos venían a proclamar la independencia nacional. Error grave, que hace explicable la filosofía de muchos accidentes posteriores. *La revolución de los Treinta y Tres se inició como una mera reivindicación de este país para la República Argentina*, y se sostuvo en ese terreno hasta que la complicación de los sucesos la sacó de él". Francisco Bauzá. "La Constitución uruguaya", en *Estudios constitucionales*. Op. cit. p. 9. Subrayados nuestros. Pero el "error grave" de interpretación histórica había sido cometido por él mismo en 1879. Cfr. parte de la argumentación independentista de Bauzá en N. 29, que puede ampliarse en la consulta del texto editado en la Colección de Clásicos Uruguayos de la Biblioteca Artigas y prologado por Juan Pivel Devoto. Francisco Bauzá. "La independencia nacional", en *La independencia nacional*. Op. cit.

³³ Sobre la polémica historiográfica que divide a independentistas y unionistas en torno a la interpretación de los documentos políticos producidos pro la Asamblea de 1825 como consecuencia de la Cruzada Libertadora, cfr. la bibliografía citada en el Capítulo 7, que contiene una mención expresa a este debate histórico-político.

³⁴ Como explica Pivel Devoto en su Estudio preliminar, apoyado en un estudio de María Julia Ardao, "Así fue como concibió la *Historia de la Dominación Española en el Uruguay*: como una introducción ampliada y documentada al conocimiento y comprensión de los orígenes y razón de ser de la nacionalidad oriental, que fuera a la vez un alegato a favor de su supervivencia, la réplica a los anexionistas con añoranzas de un virreinato de creación tardía para unificar regiones que ya habían tenido su individualidad". Juan Pivel Devoto. (1965), Op. cit. tomo I, primera parte, p. 210.

³⁵ Cfr. Francisco Bauzá. "La Constitución uruguaya", en *Estudios constitucionales*. Op. cit. p. 7-8.

valor político que lleva a los hijos a ser jueces en los actos de sus padres [...] No de otro modo se forma el patriotismo, que lejos de ser una noción hueca, es la más alta concepción del interés nacional subordinado a la justicia".³⁶

Resulta interesante registrar los distanciamientos del discurso nacionalista en uno de sus representantes más austeros y consecuentes, pese a que, como señala Pivel Devoto, tres años más tarde Bauzá "devolviera" su apoyo interpretativo al esfuerzo generacional de construcción nacional, en el que la imagen independentista de los *Treinta y Tres Orientales* seguía formando una de las piezas claves de la representación de la patria.³⁷ ¿Habría dejado de confiar en la imparcialidad del juicio público y en la madurez política de los actos colectivos?

³⁶ Francisco Bauzá. "La independencia nacional", en *La independencia nacional*. Op. cit. p. 8. Subrayados nuestros.

³⁷ En un artículo publicado en *El Bien Público*, el crítico de la leyenda heroica de la *Cruzada libertadora* trazaba la semblanza apologética del líder de los *Treinta y Tres*, refiriéndose al acontecimiento político en los siguientes términos: "La exhumación del general Lavalleja, cuya personalidad física va a revivir el cincel, no es propiamente la apoteosis de un hombre, sino la conmemoración de la victoria de un pueblo. El general Lavalleja personifica la última evolución de nuestro tránsito a la libertad, evolución original que burla hasta las mismas previsiones de su iniciador dislocando el equilibrio sudamericano de entonces, para dar existencia a una entidad nueva, cuya capacidad moral y legal para la vida independiente fue desde luego indestructible. [...] Desde aquel día nos presentamos al mundo con el código escrito de nuestras libertades, fuimos una Nación, y no solamente porque así rezase en una hoja de papel deleznable sino porque lo demostramos en la guerra y en la paz, dentro y fuera del territorio nacional, durante medio siglo de prueba en que pusimos a concurso todas las energías para someter y encauzar nuestros propios ímpetus desordenados. Tal es el significado que tienen la Cruzada de los Treinta y Tres, como coronamiento de la obra de nuestra independencia". Francisco Bauzá. *El Bien Público*, Montevideo, 29 de agosto de 1890. Tomado de Juan Pivel Devoto. (1965), Op. cit. tomo 1, primera parte, N. 18, p. 243-244.

Anexo al Capítulo 10

Crónica de la rebelión de 1825 en la historiografía contemporánea

Los primeros meses de 1820 señalan el fin de la resistencia oriental a la invasión portuguesa, que comenzara en 1816, con el acuerdo de Buenos Aires, deseoso de eliminar la influencia de Artigas en la región. Tras la capitulación de Montevideo (1817), Lecor había contado con el apoyo de los comerciantes, saladeristas y hacendados capitalinos, perjudicados por la revolución artiguista.¹

La influencia de las nuevas ideas liberales en Europa, tras la caída de Napoléon, habían motivado un cambio en la política exterior de la Corona portuguesa que condujo al nuevo Ministro de Negocios Extranjeros, Silvestre Pinheiro, a proponer un debate político en la Provincia Oriental, para que sus representantes eligieran su destino en una reunión extraordinaria.² Esta actitud, que cambiaba el rumbo de la política expansionista de Portugal en el Río de la Plata, fue recibida con desconfianza por el Gobernador y Capitán General portugués de la Provincia, quien veía, en las transformaciones liberales de la Corona, un preanuncio de la cercana independencia de su colonia americana. Manipulando la elección de los congresales, Lecor consiguió que se decidiera la incorporación del

¹ Una semana después de la entrega de la plaza al ejército portugués, Gerónimo Pio Bianqui y Dámaso Antonio Larrañaga fueron encomendados por una parte del Cabildo montevidiano ante Juan VI en Río de Janeiro, con el objetivo de solicitar la incorporación de la Provincia Oriental a sus dominios americanos. En enero de 1819, el Cabildo de Montevideo suscribe un tratado donde acuerda entregar más de cien mil kilómetros cuadrados del territorio provincial junto a las fortalezas de Santa Teresa y San Miguel a la Capitanía de Río Grande, a cambio de la construcción de una farola en la isla de Flores y la cancelación de las deudas contraídas por el Cabildo con Lecor después de la entrega de la ciudad.

² Los documentos de las autoridades portuguesas manejaban tres posibles salidas a la situación generada por la invasión: la reincorporación de la Provincia Oriental a las Provincias Unidas, su unión "cordial" al reino del Brasil o su constitución como Estado independiente, que se considera la respuesta "más probable" a la consulta.

territorio provincial al Reino de Portugal, Brasil y Algarbe con el nombre de *Provincia Cisplatina*. La desaprobación ministerial de la conducta de Lecor y el debate del tema en las Cortes Extraordinarias de Lisboa no produjeron efecto, interrumpido por el *Grito de Ipiranga* que el 6 de setiembre de 1822 declaraba la independencia de Brasil. Las previsiones de Lecor lo habían conducido a un cambio de adhesiones, por lo que, tras el cambio político, renovó su legitimación con las nuevas autoridades brasileñas, después de derrotar a los *Voluntarios Reales*, comandados por Álvaro Da Costa. La *dominación lusitana* en el territorio oriental (1820-1824) culminó el 28 de febrero de 1824 con la retirada del ejército portugués de Montevideo. Con la entrada de Lecor en la ciudad comenzaba el periodo de *dominación brasileña* (1824-1828) que terminaría con el acuerdo de paz entre Argentina y Brasil, que —mediación británica mediante—, daría origen a la independencia uruguaya.

Entre tanto, un grupo de montevidianos descontentos con la situación planificaba una rebelión, organizados en una sociedad secreta llamada los *Caballeros Orientales*, que buscaba el apoyo de Buenos Aires y las provincias, recelosos de los caudillos rurales de la época artiguista. El temor de Buenos Aires al enfrentamiento con un enemigo poderoso y los acuerdos contraídos con Santa Fe y Entre Ríos, que les impedían apoyar la insurrección oriental sin el consentimiento de Buenos Aires, hicieron fracasar los planes de los rebeldes que desarrollaron su actividad entre 1822 y 1823.

Emigrados en Buenos Aires, los *Caballeros Orientales* reanudaron sus operaciones revolucionarias, preparando una invasión al territorio oriental que contaba con el apoyo de poderosos comerciantes, hacendados y saladeristas

bonaerenses, interesados en ampliar sus negocios. A pesar de conocer estos preparativos, tal vez menospreciando las posibilidades de la empresa, Lecor no adoptó medidas defensivas en prevención.

Al mando de Juan Antonio Lavalleja, la expedición desembarcó en la playa de la Agraciada el 25 de agosto de 1825, enarbolando una bandera tricolor con la consigna de *Libertad o muerte*. El programa federal que vinculaba a los rebeldes de 1825 en el propósito de recomponer la unidad de las Provincias Unidas del Río de la Plata, ha sugerido indicios de continuidad con la revolución artiguista. No obstante, la ausencia de cualquier referencia a "la única tradición revolucionaria que podía haberse invocado", ha replanteado la clásica "interpretación artiguista de los Treinta y Tres".³ Este episodio se conoce como la *Cruzada Libertadora* de los *Treinta y Tres Orientales* aunque investigaciones historiográficas posteriores han cuestionado tanto la célebre expresión numérica,⁴ como el lugar de nacimiento de

³ Cfr. José Pedro Barrán. "La independencia y el miedo a la revolución social en 1825", en *Las brechas de la historia*. Tomo 1. Op. cit. p. 23-31. Como ejemplo de lectura "artiguista" de la revolución de 1825, puede consultarse a Alfredo Castellanos. (1986), Op. cit. Se pueden encontrar significativos comentarios en p. 30, 32, 41 y 47.

⁴ La imagen simbólica generada en torno al grupo de los treinta y tres "cruzados" se inicia en referencia a una lista redactada por Oribe y certificada por Lavalleja en julio de 1830, que fue oficializada por un decreto en 1875 durante los actos de celebración del sexagésimo aniversario del acontecimiento histórico. La investigación historiográfica posterior (Antonio Carranza, *¿Cuántos eran los 33?*) puso de manifiesto la existencia de diecisiete listas distintas —alguna repetida, otra impresa sin original manuscrito— de los participantes de la cruzada. "En realidad los expedicionarios que partieron de Buenos Aires no eran treinta y tres, sino poco más de una veintena. Los nombres de éstos aparecen sin discrepancias importantes en todas las listas. A este núcleo se fueron incorporando algunos de los pobladores de las islas del Paraná [...] y quizá algunos habitantes de la propia costa oriental que pasaron a las islas para volver en la jornada del 19 de abril al suelo de la patria. Apenas desembarcados, igualmente, comenzaron en seguida a incorporarse los primeros voluntarios. Así se explican las discrepancias que existen en las diferentes nóminas, algunas de ellas confeccionadas por personajes que tenían sobrados motivos para conocer bien los hechos". W. Reyes Abadie y A. Vázquez Romero. *Crónica general del Uruguay*, vol. II: "La emancipación". Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, s.f. p. 512.

los expedicionarios.⁵ Se recibieron muchas incorporaciones debido a la propaganda de los emisarios enviados desde Buenos Aires, pero la forzada adhesión de Fructuoso Rivera –antiguo lugarteniente artiguista que ahora servía al Brasil ocupando el cargo de Comandante General de la Campaña– fue muy valorada por el prestigio e influencia que ostentaba el caudillo en el medio rural.

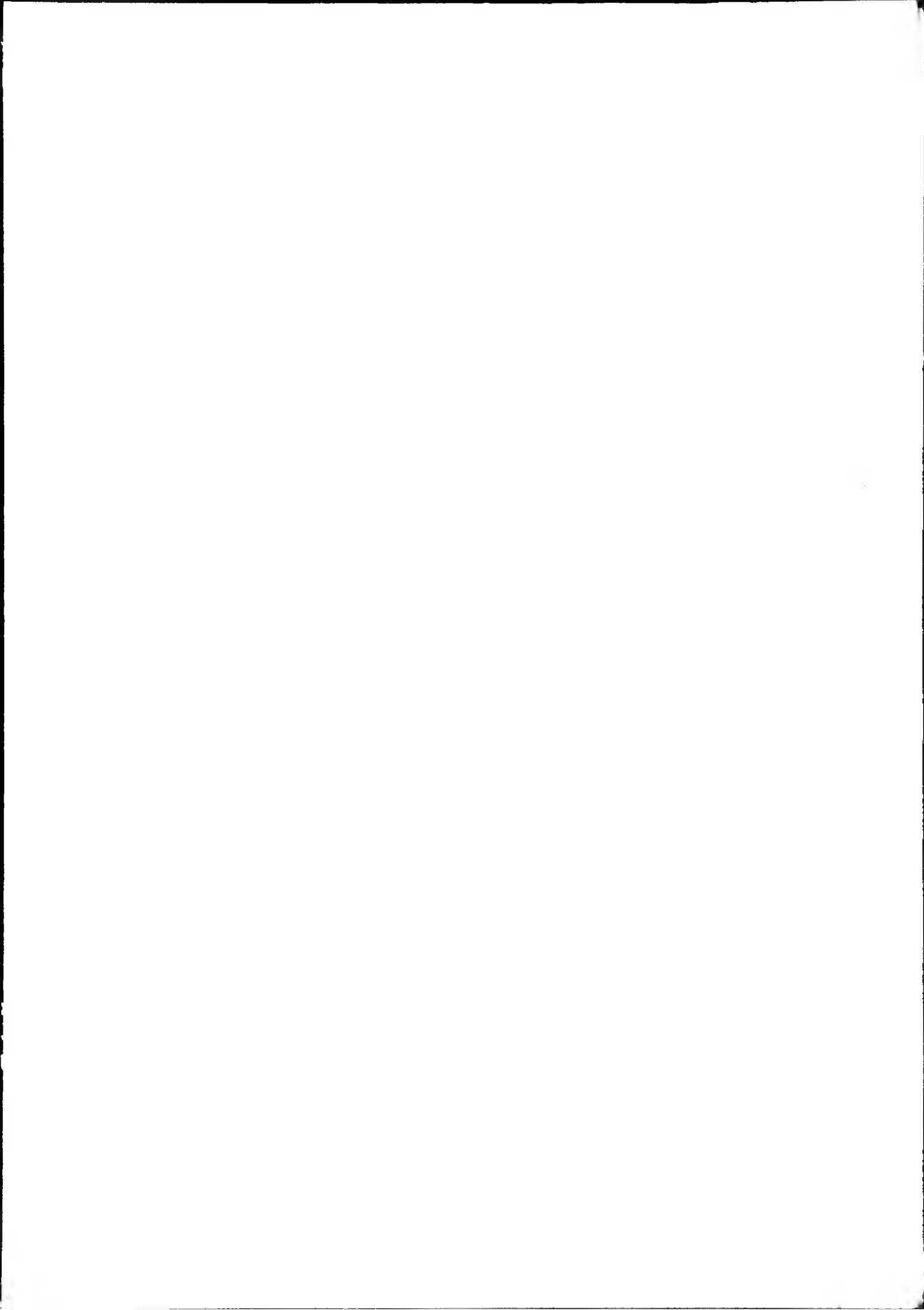
El ejército rebelde inició una marcha sin resistencias hacia Montevideo donde dejó una fuerza sitiadora al mando de *Manuel Oribe*. Con los diputados de los Cabildos rurales se instaló un Gobierno Provisorio en la Florida que designó a Lavalleja en el cargo militar de Gobernador General de la Provincia y convocó a una Asamblea de representantes. Este órgano colectivo votó las controvertidas *actas del 25 de agosto* en las que se declaraba la independencia de la Provincia Oriental y su unión a las demás Provincias Unidas del Río de la Plata.

Las victorias militares de Rivera en *Rincón* y de Lavalleja en *Sarandí*, consolidaron la situación de los orientales y decidieron al Congreso Constituyente argentino a aceptar la incorporación de la Provincia Oriental (octubre). Se provocó, de esta forma, la declaración de guerra de Brasil a las Provincias Unidas (diciembre). El triunfo de las fuerzas provinciales en *Ituzaingó* (20 de febrero de 1827) abrió el proceso negociador entre Brasil y las Provincias Unidas que finalizó el 27 de agosto de 1828 con la firma de la *Convención Preliminar de Paz*. De la mano de los intereses comerciales británicos, la creación de un Estado

⁵ "Ni eran 33 ni todos orientales los que integraron la llamada «Cruzada Libertadora». Los orientales eran 21, había 3 «argentinos», 4 «paraguayos», 2 de origen africano y 10 cuya fecha y lugar de nacimiento se desconocen". Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 29, N. 8.

independiente entre ambas potencias resultó ser la solución más efectiva en un conflicto de histórica irresolución.

Un Estado sin población, sin territorio delimitado y sin moneda de cambio, era el resultado de una negociación de paz que no había contado con la intervención oriental, aunque en ella estuvieran reflejadas las esperanzas de paz política y seguridad social de algunos de sus miembros. La base del acuerdo establecía la convocatoria a una asamblea legislativa que debía designar un Gobierno provisorio y proponer una Constitución política para el nuevo Estado, cuya aprobación estaría sujeta a la voluntad de los nuevos vecinos territoriales, Argentina y Brasil. La *Jura de la Constitución*, el 18 de julio de 1830, señala el comienzo de la vida política de una nueva república en el proceso de descolonización americano.



Capítulo 11:

Tradición y modernidad: la vivencia no conflictiva de una tensión

1. Nuevos actores en un nuevo escenario

A primera vista resulta extraño estudiar el aporte intelectual de José Pedro Varela a la elaboración colectiva de la idea de *orientalidad*. Su imagen de la nación es fundamentalmente contractualista y esencialmente moderna su contribución educativa. Sin embargo, la reforma educativa vareliana es un instrumento vital en el proceso de la creación nacional; como herramienta política, la obra de Varela trasciende la primera formulación histórica de la nacionalidad para convertirse en un elemento perenne en el proceso histórico de la construcción nacional a lo largo de sus distintas reformulaciones.

Como ha señalado Arturo Ardao, la heterogeneidad puede considerarse la característica distintiva de la generación del 78. En el Uruguay del último cuarto de siglo diecinueve conviven distintas corrientes de pensamiento que se relacionan a través de la polémica pública, en frecuentes ensayos de crítica argumental de origen filosófico y religioso.¹ En un escenario novedoso, en el que aparecen

¹ Durante la década del sesenta se fractura la tradicionalmente débil hegemonía intelectual del catolicismo uruguayo con la aparición del deísmo racionalista alrededor de 1865 y del protestantismo como expresión ideológica a nivel nacional en 1868 (cuando comienza la actividad misionera del evangelismo metodista que había sido, hasta entonces, considerado como fenómeno específico de las colonias de inmigrantes). Las primeras expresiones, todavía dispersas, del positivismo se manifiestan en 1873. Como explica Ardao, estos nuevos movimientos filosóficos contribuyeron a configurar un espacio reflexivo que, si bien permitiría circunstanciales alianzas, se hallaría siempre definido desde la polémica. Cfr. Arturo Ardao, "Las ideologías en la iniciación de Zorrilla de San Martín", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. 93-95.

también nuevos actores,² la biografía intelectual de Varela da cuenta de un proceso de cambio ideológico del que participan varios integrantes de su generación, iniciando el camino del racionalismo espiritualista al evolucionismo positivista.³ Arturo Ardao ha emprendido la tarea de la reconstrucción histórica de aquel tiempo de efervescencia filosófica, de polémica religiosa y de idealismo político, en el que surgió una generación que, en medio de profundas controversias, fue capaz de crear el discurso nacionalista de la *orientalidad*.⁴ Recuperando esta imagen de cambio, de debate, de renovación intelectual, se busca ampliar la referencia ideológica del pensamiento vareliano, indagando en el contexto social, cultural y político para explorar en las posibilidades históricas de aparición del discurso reformista. Gracias al trabajo de exégesis histórica de Barrán y Nahum es posible establecer un paralelismo entre las demandas sociales de un grupo de presión institucionalizado, interlocutor público reconocido en el proceso de modernización social dirigido por el Estado y el programa reformista de José Pedro Varela.⁵ Así, rastreando en los discursos de otros actores sociales, pueden establecerse vinculaciones ideológicas que no aparecen en un análisis estrictamente enfocado en la producción simbólica de los sectores intelectuales.

² Sobre el proceso de renovación dirigente en el catolicismo, el protestantismo, el espiritualismo y la nueva redefinición positivista de viejos racionalistas, cfr. p. 93-111 del citado artículo de Ardao. Ibidem.

³ Ibidem. cfr. especialmente "La evolución filosófica de Acevedo Díaz", p. 209-219, donde se ejemplifica el cambio ideológico en Uruguay del siglo diecinueve, a través del proceso intelectual del novelista.

⁴ El lector interesado puede remitirse a la obra de Arturo Ardao, especialmente interesado en la evolución filosófica de los grupos letrados uruguayos desde las primeras expresiones documentadas del pensamiento en la época de la colonia, cuyos trabajos abordan en detalle el período de finales del siglo diecinueve. Además de la bibliografía citada, cfr. *Racionalismo y positivismo en el Uruguay*. Universidad de la República, Montevideo, 1971.

⁵ Cfr. especialmente "Las «Obras pedagógicas» de Varela", prólogo de Ardao a la edición de la Biblioteca Artigas, reproducido en Arturo Ardao. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 114-163.

2. La sociedad uruguaya en la década del setenta

A lo largo de las últimas décadas del siglo diecinueve, asumiendo las nuevas exigencias que la mundialización del sistema económico planteaba a las "economías nacionales", el Uruguay intensificó el ritmo de transformación de sus estructuras productivas al compás que marcaba el proceso de modernización iniciado en Europa occidental.⁶ Los cambios dejaban en evidencia la insuficiencia del sistema de articulación política de aquel país pastoril y caudillesco que había continentado los primeros balbuceos del autogobierno republicano, en donde la incapacidad coactiva del Estado apenas se hallaba compensada mediante complejos mecanismos de defensa colectiva articulados por la autoridad regional de los caudillos locales. La reconversión productiva exigía un mínimo de estabilidad social y política, que sólo era posible asegurar a través de mecanismos administrativos que garantizaran la capacidad represiva del poder central, por medio del control de las comunicaciones, el diseño centralizado de la red de transportes, el monopolio en el uso de la moderna tecnología de armamento, o la afirmación de la autoridad policial en el medio urbano y rural.

Respuesta estandarizada frente a las demandas políticas del nuevo sistema de acumulación, el Estado moderno no logró cristalizar a través del programa tradicionalmente liberal que proponía el patriciado montevideano, ahora empobrecido por las luchas civiles y desligado de la vida económica del país. La ineffectividad de los debates de las llamadas "cámaras bizantinas"⁷ para ordenar la

⁶ Con respecto al proceso de modernización productiva en el Uruguay del siglo diecinueve, cfr. José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967) Op. cit.

⁷ Cfr. infra. N. 23.

vida política se convirtió en argumento para la intervención de los nuevos sectores sociales hegemónicos –ya constituidos como grupos de presión–⁴ en el curso de los acontecimientos políticos. Comerciantes, industriales y ganaderos constituyeron el soporte social para la implementación de un régimen autoritario que, por medio de dos gobiernos militares, condujo el proceso que Caetano y Rilla han llamado de "refundación" moderna del Estado, durante un período que duró exactamente diez años (1876-1886).

Políticamente ajeno a la experiencia moderna del cambio económico, el patriciado conservó, no obstante, los prestigiosos vestigios de su hidalguía colonial, y se comprometió ideológicamente en la construcción del soporte simbólico del Estado moderno. Aunque no formaron parte en la edificación de los novedosos mecanismos de control institucional, los jóvenes principistas de la década del setenta generaron su propio espacio dentro del proceso de transformación, aportando una perspectiva extremadamente novedosa al mecanismo de producción ideológica de la organización centralizada del poder.

Atendiendo a la necesidad de establecer nuevos vínculos sociales entre los habitantes de un territorio que había sido redefinido en función de los cambios en la estructura de dominación política, los nacionalistas del 78 proponen una forma

⁴ Los grupos económicos dominantes formaron las primeras asociaciones de interés que existieron en el país. Como explican Barrán y Nahum, en la época colonial ya habían funcionado informalmente algunas gremiales de comerciantes y hacendados. *Ibidem* p. 349. El proceso de modernización económica asistió a la formación de la Asociación Rural del Uruguay (1871), que agrupó a propietarios de establecimientos rurales caracterizados por el interés e iniciativa para gestionar cambios en el sistema de producción. Por otra parte, se nuclearon los comerciantes vinculados al negocio de exportación, representantes de la industria de salado de carnes y miembros de la banca de Montevideo, aunque sus reuniones nunca tuvieron el nivel de organización y formalidad de los hacendados. Los historiadores subrayan la influencia decisiva de estos agrupamientos en la gestión estatal, que llegan a sustituir la tradicional intermediación política de los partidos en la vida pública durante la década del setenta. *Ibidem*. p. 361.

moderna de invocar la tradición, que, a partir de una relectura "nacional" del pasado, pasaría a formar parte de una historia compartida como comunidad cultural. La vinculación política de la ciudadanía, y aún la simple relación jurídica entre los habitantes, se convierte, así, en testimonio de unidad social, asumiendo un carácter religante de fundamento comunitario. Absortos en el culto elitista de la ciudad letrada, desdeñosos de las ritualizaciones populares de la vida asociativa, acudieron a los fundamentos afectivos de unas prácticas políticas que despreciaban –el caudillismo de base rural– para legitimar una mutación social que, si no les había asignado un papel protagónico, mantenía algunos de sus privilegios simbólicos. Como señala María Inés de Torres: "El proceso de construcción del Estado nación que se lleva a cabo durante la modernización requiere, entonces, de una alianza. Por un lado, el patriciado letrado se encarga de producir un sistema simbólico que acuñe los íconos de la nueva patria: sus emblemas, sus héroes, su historia, sus mártires, sus mitos, sus artistas, sus obras nacionales. Con esta producción simbólica se da una legitimidad al Estado que los sectores emergentes del proceso de modernización estaban erigiendo. Por otro lado, estos sectores emergentes reconocen y legitiman al patriciado letrado como portavoz ideológico de la nueva nación, al aclamar su obra como representativa de lo nacional".⁹

A pesar de su eficaz adaptación al cambio, el patriciado representaba, de modo paradigmático, el orden social tradicional que la modernización económica pretendía superar. La situación demandaba un espíritu empresarial, emprendedor, que no evadiera el desafío de las innovaciones tecnológicas y fuera capaz de apoyar

⁹ María Inés de Torres. Op. cit. p. 19.

un proyecto de estabilidad social que asegurara políticamente la instauración capitalista de las modernas fórmulas de acumulación de capital. Por eso, la nueva hegemonía de clase estará asociada a la composición poblacional de la inmigración recibida a lo largo de las dos primeras décadas de vida independiente.

Los cambios demográficos producidos por los movimientos poblacionales durante la primera mitad del siglo diecinueve, que pueden ser valorados en el contexto de las profundas transformaciones económicas de la región, tienen su correlato en el ámbito político,¹⁰ social e ideológico. Si se toma en cuenta que los datos oficiales estiman un total de 74.000 habitantes en 1829, la cifra de 48.000 inmigrantes registrada por Andrés Lamas en el periodo comprendido entre 1836 y 1842,¹¹ cobra especial relevancia social. "Salta a la vista —explica Barrán— que no es lo mismo recibir 30 ó 50.000 inmigrantes cuando la nación receptora tiene 70 ó 100.000 habitantes que cuando posee un millón, como nos ocurrió a fines del siglo XIX".¹² En el plano ideológico, importa analizar el origen de la inmigración con relación al tipo de inserción socio-económica para determinar la influencia de este flujo poblacional en los valores de la clase social que alentó el proceso de cambio tecnológico en el medio rural uruguayo.

Hijos de su propio esfuerzo, del sacrificio y la sobriedad, del trabajo honrado, del ahorro para la inversión productiva, los inmigrantes europeos jóvenes,

¹⁰Sobre las consecuencias políticas de la inmigración en el Uruguay de principios de siglo —que no corresponde tratar en este momento— cfr. el estudio de Barrán sobre las relaciones entre los inmigrantes británicos y franceses con los consulados de sus países de origen como causa de la intervención anglofrancesa (1838-1850) en el conflicto rioplatense de la Guerra Grande (1839-1852). José Pedro Barrán. (1982), *Op. cit.* p. 5-12.

¹¹Aunque los informes son variables, las cifras varían entre 30 y 50.000 inmigrantes. Los datos estadísticos de Isabelle y Vaillant, por ejemplo, señalan un total de 33.151 inmigrantes entre 1835 y 1842. Cfr. Juan Antonio Oddone. (1966), *Op. cit.* p. 15.

¹²José Pedro Barrán. (1982), *Op. cit.* p. 11.

promovieron una profunda renovación ideológica en la sociedad uruguaya de fines de siglo que contradijo el modelo aristocratizante de valoración social¹³ que subsistía desde la época colonial según las pautas marcadas en el paradigma español del privilegio.

Los hacendados de la Asociación Rural –"minoría dentro de otra minoría", como subrayan Barrán y Nahum– constituyen un prototipo social novedoso que aparece junto a la transformación productiva del Uruguay de fines de siglo. Británicos –escoceses e irlandeses– alemanes, franceses, catalanes y vascos, que habían llegado a Montevideo durante los primeros años de la Guerra Grande¹⁴ –sobre todo, desviados durante el bloqueo francés al puerto de Buenos Aires (1838-1840) y el nuevo asedio franco-inglés al antagonista del Plata entre 1845 y 1849–, se instalaron en las zonas del litoral y centro sur del país, emprendiendo una revolución tecnológica en la producción pecuaria, que condujo a la racionalización de las tradicionales "estancias criollas" convirtiéndolas en modernos

¹³ Desde valores opuestos, los inmigrantes adoptaron referencias alternativas a la tradicional sociedad criolla, proponiendo un sistema ético estructurado en torno al trabajo útil y al uso productivo del tiempo. Recurriendo a la argumentación del discurso ilustrado con respecto a la necesidad social de dignificar el trabajo manual, y guiados por el ejemplo del nuevo paradigma civilizatorio, cuestionan la actitud elitista de desprecio hacia este tipo de actividades productivas que fomenta el patriciado: "En los Estados Unidos, que deberían servirnos de modelo en la práctica de instituciones democráticas y en los hábitos de trabajo, no existe un solo hombre notable que no sea o descienda de artesanos o industriales y sobre todo que cuando más alta sea la posición que ocupa, no haga gala de su origen humilde... Allí el trabajo ennoblece al ciudadano..." Por el contrario, "Aquí, es tal la preocupación y la influencia de las costumbres que se considera rebajado al que con su industria se ha enriquecido, y en vez de legarle a sus hijos un título dignificante, es por el contrario motejado". *Revista de la Asociación Rural*, no 87, 15 de junio de 1876, p. 230-231. Tomado de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967) Op. cit. t. 1, p. 383.

¹⁴ Si inicialmente puede haber representado un conflicto civil entre banderías políticas "nacionales", la Guerra Grande (1839-1851) se transforma en una contienda internacional debido a las alianzas externas que buscan blancos y colorados con partidos políticos argentinos y brasileños separatistas del sur. Las intervenciones francesa e inglesa, en busca de una salida favorable a sus intereses económicos en la región, complican aún más la situación. Cfr. José Pedro Barrán. (1982), Op. cit. p. 5-43; Juan Pivel Devoto y Alcira Ranieri. (1972), Op. cit.; y Benjamín Nahum. Op. cit. p. 83-100.

establecimientos empresariales, verdaderos modelos capitalistas en el medio rural.¹⁵ Aventureros puritanos, se adaptaron fácilmente al nuevo escenario económico, convirtiéndose en promotores y gestores del cambio a través del eficaz instrumento que significó la Asociación Rural. Con actitud militante, divulgaron su percepción de la sociedad tradicional y pretendieron influir en su transformación, mediante la propagación de valores novedosos para la vida de aquel país "pastoril y caudillesco". Lejos de la ortodoxia liberal principista, que concebía al Estado como una limitación de las libertades del individuo, los ganaderos agremiados reclamaron un Estado fuerte pero interventor,¹⁶ que a la vez que garantizara la paz y el orden públicos, fuera eficiente proveedor de los servicios de infraestructura necesarios para desarrollar su actividad económica y de prestaciones sociales tales como la educación universal de corte utilitario, o la asistencia social, base imprescindible para evitar posibles estallidos de los sectores excluidos del nuevo modelo de desarrollo.¹⁷

¹⁵ Los historiadores Barrán y Nahum han analizado el peso social de la inmigración anglosajona, francesa, vasca y catalana en la composición de la Asociación Rural entre 1871 y 1885. Cfr. José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967), Op. cit. t. 1, p. 320-335.

¹⁶ La actitud de la Asociación Rural con respecto al Estado se opone completamente a la de los liberales principistas que tolera al Estado como "mal necesario", restringido a sus funciones primarias, cuyo desborde podía conducir al "despotismo" y a la vulneración de la libertad individual. En 1873, José Pedro Ramírez respondía, como portavoz del principismo, ante las demandas de intervención pública de los ganaderos: "[...] Se trata de la industria; es necesario protegerla, exclaman algunos; tenemos elementos para fundar fábricas que ennegrezcan el horizonte como en Londres; lo que falta es protección aduanera; y el espíritu universitario responde: ¡No! Las transformaciones del trabajo humano en el movimiento social no son la obra arbitraria de ésta o aquella combinación legislativa... Se trata de la labranza; el pastoreo, dicen algunos, no satisface ya las exigencias de nuestro progreso económico... podemos ser el principal granero de América... falta solamente que los gobiernos se preocupen... y el espíritu universitario responde: ¡No!, la labranza, no se decreta, esta transición no se impone tampoco por la ley, ella vendrá naturalmente -Se trata, en fin de la crisis -es necesario hacer algo, exclaman de todas partes. -pero el espíritu universitario responde: ¡No!, reflexionad que os engolfáis en las más peligrosas ilusiones- las crisis son fenómenos naturales". Tomado de Washington Reyes Abadie y Alfredo Vázquez Romero. Op. cit. p. 395-396. Se ha respetado la puntuación y la ortografía de la cita.

¹⁷ *Ibidem.* cfr. p. 365-444.

Con la introducción de las formas capitalistas en la producción pecuaria, la renovación de los sectores económicamente poderosos, los cambios ideológicos que se venían operando en las clases privilegiadas, la reconstrucción moderna del Estado y la reorientación de la vieja dirigencia patricia hacia actividades filosóficas y culturales, la sociedad uruguaya iniciaba un profundo proceso de transformación que no sólo tendría implicaciones en el plano económico. La valoración social del cambio iba acompañada de una revolución en las pautas tradicionales de vinculación social, que contribuiría al proceso de reubicación de las relaciones entre lo público y lo privado, abriendo un temprano proceso de secularización en el Uruguay de finales de siglo.

Durante todo este primer proceso de modernización social conviven dos modelos culturales que inciden en la configuración ideológica de la nación uruguaya. El patriciado, como un símbolo socialmente acreditado del orden tradicional, y los estancieros-empresarios, que, a través de su grupo de presión social, marcan el ritmo del cambio tecnológico y de la renovación de las fuerzas productivas.

Por un lado, los "hacendados progresistas" —como se les llamaba en la época—, aventureros empresarios de mentalidad renovadora, proponían una revolución tecnológica que pretendían cimentar ideológicamente, mediante la orientación pragmática de la educación popular¹⁸ y la recuperación de la religión como elemento de estabilización y control social.¹⁹ *"Se necesitan tres cosas*

¹⁸ Eminentemente "práctica", la educación pública se concibe como instrumento de integración social y formación comunitaria en la ética del trabajo y el sacrificio contra los hábitos relajados del hombre de campo apegado a la tradición y la costumbre. *Ibidem.* p. 381-388 y 392-406.

¹⁹ Como explican Barrán y Nahum, los miembros de la Asociación Rural —entre los que se contaban algunos masones— nunca participaron del movimiento de crítica filosófica a la verdad

*indispensables para detener a esa gente. El médico que la cure de sus males. El maestro de escuela que curta su natural rudeza. El sacerdote que le enseñe la moral cristiana y su práctica que es ley rural indispensable...*²⁰ demandaba el principal ideólogo del grupo, Domingo Ordoñana en un artículo de la *Revista de la Asociación Rural*. El patriciado, en cambio, ajeno a prosaicas preocupaciones, se plegará con entusiasmo a los vientos del librepensamiento religioso y a las corrientes deístas y materialistas del racionalismo espiritualista y el positivismo evolucionista.²¹ La identificación directa del patriciado con la tradición resulta, pues, insuficiente para dar cuenta de la específica función desempeñada por este grupo social en la reconstrucción moderna de la sociedad de fines de siglo. Cuando recurrieron al pasado, lo hicieron guiados por una intención moderna: otorgar legitimación tradicional a un dispositivo de poder, extremadamente novedoso en la sociedad uruguaya, cuyo proceso gestacional coincidía con el nacimiento de productos similares a nivel mundial.

3. Otra idea de la nación. Una referencia moderna y secular

Representante de los nuevos valores comunitarios en el seno del patriciado,

revelada que proponía el racionalismo espiritualista, ni se sumaron al cuestionamiento del lugar público de la religión en la vida social que condujo a la separación de la Iglesia y el Estado a principios de siglo. La postura gremial respecto a la estimulación de las prácticas religiosas en el medio rural –argumentan estos autores– se define en función de los intereses del colectivo, desde la percepción de la religión como mecanismo de disciplinamiento de la población rural y conservación del orden social. Ibidem. p. 388-389.

²⁰ Domingo Ordoñana. *Revista de la Asociación Rural*, 16, 15 de junio de 1873. P. 22-29. La formación religiosa estaba llamada a suplir las carencias de "una moral simplemente civil", que, como explica Ordoñana en otro artículo, no era suficiente "para formar el corazón de la familia, ni hacer ciudadanos de una nación..." *Revista de la Asociación Rural*, 22, 30 de noviembre de 1885. P. 673-679. Ibidem. p. 388-389.

²¹ Cfr. Arturo Ardao. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*; y, del mismo autor: *Racionalismo y positivismo en el Uruguay*. Op. cit.

José Pedro Varela es también un partidario desilusionado —y notable candidato— del *principismo* del setenta, un movimiento político "[...] fundado en la afirmación dogmática del liberalismo constitucionalista y en la rigidez absoluta de la moral cívica, sobre un fundamento filosófico espiritualista".²² La defensa bizantina de las libertades cívicas²³ había colocado a estos jóvenes principistas en un espacio incontaminado frente a la incondicionalidad que suponía la adhesión afectiva a las banderías tradicionales y al autoritarismo político que buscaba imponerse desde los márgenes constitucionales. El idealismo academicista que enarbolaron como bandera política los condenó a la incompreensión de los sectores hegemónicos en el terreno económico,²⁴ así como a la desconfianza de los caudillos y de sus "séquitos urbanos y rurales". Hijo del patriciado, Varela se desvincula tempranamente de este movimiento político, adoptando una actitud pragmática frente al proceso de modernización iniciado por un gobierno de excepción.²⁵ Pero, el distanciamiento de Varela de la dogmatización principista del constitucionalismo francés y su trabajo

²² Arturo Ardao. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Op. cit. p. 51.

²³ Como ya se comentara en anteriores capítulos, las polémicas parlamentarias sobre los derechos ciudadanos promovidas por los principistas a comienzos de la década del setenta fueron calificadas por sus pragmáticos opositores como "debates bizantinos". Cfr. N. 34 y 35 del Capítulo 6, y N. 66 y 74 del Capítulo 7.

²⁴ En la sesión parlamentaria del 9 de mayo de 1973, José Pedro Ramírez fundamentaba la postura principista frente a las demandas de políticas públicas de los sectores económicos. "Los que se jactan de ser positivistas, los hombres prácticos, han de escandalizarse de que la Cámara a la que pertenezco pierda un tiempo precioso en dictar leyes sobre la responsabilidad civil de los funcionarios públicos, sobre las garantías individuales [...] en vez de autorizar la creación de nuevas líneas férreas, de decretar puentes, improvisar colonias [...] Pero los que pertenecemos a otra escuela política, los que pagamos tributo a esas seductoras ilusiones que se llaman derecho y libertad, los que no creemos ni esperamos nada de las conquistas materiales cuando no van acompañadas de conquistas morales, creemos, por le contrario, que ninguna Asamblea hasta ahora ha ocupado mejor el tiempo..." Citado por José Pedro Barrán. (1982), Op. cit. p. 117-118.

²⁵ Sobre las diferentes actitudes del viejo grupo dirigente ante la gestión administrativa de los gobiernos de Latorre y Santos, cfr. Carlos Real de Azúa. (1961), Op. cit. p. 119. Cfr. también N. 18 del Capítulo 12. No obstante, analizando el proceso de construcción nacional, es posible hacer una nueva lectura de esta relación, ya que, a pesar del legítimo cuestionamiento del autoritarismo político institucionalizado que se promueve desde el principismo, el patriciado no queda al margen proyecto moderno que se inicia con los gobiernos de Latorre y Santos.

político en el gobierno de Latorre, no puede leerse exclusivamente como manifestación de la relativización de sus principios ideológicos, sino como la expresión individual de un proceso social de acomodamiento y adaptación a un cambio del que Varela será activo protagonista.

Iniciado en la polémica filosófica contra el catolicismo con las armas del espiritualismo racionalista de cuño francés, se convierte —tras su viaje a Europa y Estados Unidos entre 1867 y 1868— en su crítico doctrinario, reproduciendo la base argumental del positivismo spenceriano. Su peculiar atipicidad intelectual se resume en una vida activa y breve (vivió sólo 34 años, entre 1845 y 1879) que impulsó un proceso de transformación socio-cultural, en una sociedad preparada para el cambio.

Articulista veinteañero de *La Revista Literaria*, había dedicado sus primeros alegatos racionalistas a la polémica religiosa, influido por la prédica argumental del espiritualista chileno Francisco Bilbao. No integró jamás, durante el periodo en que comulgó con el espiritualismo, el reducido círculo académico de influencia francesa, que criticó ácidamente tras su "conversión" positivista. El contacto vivencial con la tradicionalmente idealizada Europa y con la exitosa experiencia estadounidense alejó definitivamente a Varela del elitismo universitario formado por el eclecticismo francés, del que, por su formación autodidacta, nunca había formado parte. Su adhesión filosófica a la corriente francesa del deísmo espiritualista, que lo había conducido al anticlericalismo militante de sus primeros años públicos, se fue desdibujando hasta desaparecer y, aunque en el momento de la fundación de la *Sociedad de Amigos de la Educación Popular*, en 1868, y de la escuela experimental *Elbio Fernández* seguía actuando políticamente dentro del

principismo, a través de sus obras pedagógicas *La educación del pueblo* (1874) y *De la legislación escolar* (escrita en 1875 y publicada en 1876) se expresa una maduración filosófica de signo positivista.

"Libre del academicismo universitario en el seno de la oligarquía universitaria, principista heterodoxo en el seno del principismo –aislado producto intelectual sajón en medio del doctorado de tradicional formación francesa–",²⁶ es el autor intelectual de la renovación ideológica que se promueve en el Uruguay de fin de siglo, de tal forma que puede ser considerado como el primer pragmático del patriciado de los setenta. Este "hombre de acción", ahogado entre la retórica de los principios políticos de tinte moralizante, se alió a un poder de sustentación ilegítima, para viabilizar el proyecto educativo que lo había fascinado en su concreción norteamericana. Frente a la operatividad de su actuación pública, la eficacia de su modelo y la influencia que ejerció tras su muerte en el ámbito universitario, se diluyó el cuestionamiento que recibiera de los pares de su generación por su tolerancia frente al despotismo más que por la adecuación utilitaria de sus metas políticas.

Deslumbrado por el "progreso" y el "grado de civilización" alcanzados por el nuevo paradigma mundial del desarrollo económico, Varela siguió, paso a paso, las "adaptaciones" sarmientinas a la realidad rioplatense, reproduciendo fielmente la fundamentación del nuevo modelo.²⁷ Los nuevos tiempos demandaban

²⁶ Arturo Ardao. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Op. cit. p. 87.

²⁷ Como explica Ardao, el movimiento educativo iniciado con la fundación de la *Sociedad de Amigos de la Educación Popular*, en 1868 "no era sino un tardío brote uruguayo del universal movimiento [...] de la educación popular [...]. Lo era en todo sentido. Programa de enseñanza democrática, obligatoria, gratuita y laica, con profusión de escuelas comunes y bibliotecas populares, por un lado; métodos prácticos y eficientes de alfabetización e instrucción, inspirados en las técnicas pedagógicas norteamericanas, por otro. En esencia, nada nuevo respecto al programa

resolución y practicidad; la inadecuación política y la retórica crítica ya no tendrán lugar en el nuevo escenario económico de la competitividad internacional que requería estabilidad social para desarrollar el nuevo modelo de acumulación de capital. Se necesitaba una educación práctica, adaptada a la vida económica de la comunidad, que supiera manejar las tensiones sociales y ubicar al país a la altura de los nuevos paradigmas económicos y políticos en el plano internacional. Había que sustituir las prácticas teoricistas tradicionales en la elite intelectual uruguaya, y en la perspectiva de un horizonte moderno, buscar un nuevo paradigma cultural que resolviera con eficiencia los problemas planteados por la vida moderna. La idealización de la cultura francesa —que tras la descolonización se había propuesto en reemplazo al molde cultural de origen español— se cuestionaba como paradigma civilizatorio, proponiendo una nueva sustitución de modelos, que, esta vez, declaraba su admiración a la prosperidad anglosajona y su brillante modelo estadounidense.²³ Sustituto ideológico del galicanismo acritico del patriciado

del libro *La educación popular* de Sarmiento, de 1849". Arturo Ardao. "Las «Obras pedagógicas» de Varela", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 127.

²³ Reproduciendo la oposición cultural entre anglosajones y latinos, de amplia aceptación en la época, Varela traduce la polémica entre antiguos y modernos, proponiendo la sustitución del tradicional estudio del francés por el aprendizaje del inglés o el alemán a los que considera "idiomas modernos". La argumentación pone en evidencia, tanto el cambio de paradigma cultural como la definición de un nuevo modelo:

"Puede ser para muchos discutible, cuál ha dado en Europa mejores resultados, si el orden de ideas políticas y filosóficas en que vive la Francia o aquel que anima a Inglaterra; pero, parécenos que nadie puede poner en duda que el Nuevo Mundo, lo que puede llamarse el *espíritu inglés* ha dado resultados mil veces más satisfactorios: no hay comparación posible entre Estados Unidos del Norte y las repúblicas sudamericanas.

Colonias ayer como nosotros, emancipándose casi al mismo tiempo que nosotros, teniendo como nosotros un mundo virgen que conquistar y poblar, y una sociedad nueva que construir, ellos han llegado al grado de prosperidad, de grandeza y de felicidad en que hoy se encuentran, mientras que nosotros hemos vivido la existencia enferma de la anarquía, de la pobreza y de la rutina, y nos encontramos hoy rezagados en la marcha de progreso de la humanidad.

En presencia de resultados tan diversos, después de más de medio siglo de experiencia, un dilema ineludible se presenta al espíritu: *o tienen los anglo-sajones cualidades especiales de que nosotros carecemos*, y eso explica el progreso de los Estados Unidos y nuestro atraso relativo, *o bien las tendencias que a ellos los han guiado han sido buenas, mientras que han sido malas las que nos*

principista, el nuevo modelo no trascendía la rebeldía de imitación que había caracterizado a los grupos intelectuales uruguayos desde la época colonial.

Tal vez pueda ser considerado como una evidencia de la mutación intelectual el que la propuesta varelana de renovación cultural sintonizara con el tono del planteamiento del grupo socio-económico más pujante del país, y compartiera, también, vinculación política con el gobierno de fuerza en quien se había depositado la responsabilidad de la pacificación social y la estabilización política. Desde espacios sociales diferentes, ambos harían un diagnóstico similar de los problemas y mirarían hacia el mismo modelo para encontrar las soluciones. Comparando los proyectos ideológicos que, indirectamente, vincularon a un intelectual del patriciado –que había escapado al molde formativo de su generación– con el grupo de hacendados modernizadores de la Asociación Rural y el gobierno dictatorial de Latorre, se descubre un extraño paralelismo, tanto en el planteo, como en las derivaciones y la búsqueda de respuestas. En un mundo cada vez más interrelacionado, el movimiento de transformación social que experimenta la sociedad uruguaya en la segunda mitad del siglo diecinueve, resulta tan complejo y envolvente, que involucra a actores de orígenes diferentes en una misma dirección de estrategia política. "El acta de instalación de la Sociedad de Amigos

han guiado a nosotros. Es esto último lo más aceptable, aunque pueda no ir muy descaminada la primera suposición. No seríamos lo que somos, si hubiésemos sido medio ingleses desde nuestra emancipación: es decir si hubiésemos hecho fructificar en suelo americano, como los yankees, las doctrinas liberales de la vieja Inglaterra.

Necesitamos, pues, cambiar de rumbo, y tenemos el remedio a la mano: [...] *aprovechemos la enseñanza fecunda que pueden ofrecernos los Estados Unidos: mucho tendríamos que aprender, ya que mucho haríamos, simplemente, con llegar a ser mañana lo que ellos son hoy*". José Pedro Varela. *Obras pedagógicas. La educación del pueblo*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos uruguayos, vol. 50, tomo II, Montevideo, 1964. p. 45-46. Se reproduce el texto tal como aparece en esta edición que corrige la ortografía del original de acuerdo a las normas de la academia vigentes en el momento de la publicación. Subrayados nuestros.

de la Educación Popular ocurrida el 18 de setiembre de 1868 —contiene los nombres de varias personas que tres años más tarde formaron la Asociación Rural del Uruguay [...]”, comentan Reyes Abadie y Vázquez Romero, señalando que, “coincidencias” como estas no son más que “una expresión, a nivel de anécdota de la solidaridad que siempre existe entre las transformaciones económicas, tecnológicas y culturales que experimenta una sociedad”.²⁹

La idea de Estados Unidos como una tierra de libertad, plena de posibilidades, donde el esfuerzo sostenido y el trabajo honesto se recompensan con la prosperidad individual y el progreso social, es la común referencia de *La Educación del Pueblo* y la *Revista de la Asociación Rural*. Inmigrantes y criollos que no provenían de la aristocracia patricia montevideana, enriquecidos por su trabajo e iniciativa personal, los nuevos propietarios capitalistas del medio rural compartían aquella imagen mítica del *self made man* de los pioneros norteamericanos que entusiasmaba a Varela. Los miembros de la Asociación Rural, militantes de la innovación tecnológica, del progreso y la estabilidad social, recurren al ejemplo caricaturizado del hombre emprendedor norteamericano, pero, además, se consideran a sí mismos como encarnación viva de aquella idealización. Cimentado en la ética del sacrificio, su éxito económico es la prueba de la virtuosidad del modelo y de la superioridad de los valores morales que promueve. La ejemplaridad de su actuación económica los conducirá a proponer la adopción comunitaria de la ética individualista del empresario burgués. Desde sus raíces liberales, José Pedro Varela también participa de la mística del individualismo

²⁹ Washington Reyes Abadie y Alfredo Vázquez Romero. Op. cit. p. 422.

burgués del premio al sacrificio, que, en consonancia con la propuesta explicativa más conocida en la época, atribuye al espíritu asceta del puritanismo anglosajón.³⁰

Paradigmáticamente, la condena al estilo de vida criollo tradicional resulta el punto de partida de un razonamiento lineal y autoevidente, cuya lógica se sustenta en la idea de progreso y la meta en la experiencia norteamericana de la civilización occidental. Por un lado, se reprueba el comportamiento político de la elite dirigente. La ineffectividad social de un debate parlamentario intelectualizado y restringido a la fundamentación filosófica de los principios liberales es el reproche ruralista al patriciado principista –del que el joven Varela había formado parte–, cuya sustitución política era testimonio de las nuevas demandas sectoriales y mostraba la nueva correlación de poderes en los grupos hegemónicos. Por otro lado, el cuestionamiento gremial se dirige a las pautas de conducta de los sectores desposeídos de la sociedad rural. El gaucha –idealizado como representante de la tradición y figura histórica de la *orientalidad* en la novela de Acevedo y en la pintura de Blanes–, es señalado como uno de los responsables de la paralización social del país y el estancamiento de las estructuras productivas. El desenfado de su vida displicente, la indisciplina de su mundo errante, el disfrute parsimonioso del tiempo de ocio, atentaban seriamente contra la sobriedad de costumbres que demandaba el trabajo asalariado que se incorpora como factor indispensable de los nuevos establecimientos empresariales que surgen en el medio rural. Los hábitos errantes de los varones del campo, que sólo podían subsistir en una dinámica económica basada en el contrabando y en el abigeato, eran un factor de inseguridad

³⁰ Cfr. supra. N. 28.

ciudadana e inestabilidad política, pues este tipo de población constituía la base social de las rebeliones y los levantamientos civiles. Expresión del "atraso" y la barbarie, el estilo de vida del criollo rural era considerado un obstáculo a superar en el camino hacia el horizonte civilizado del modelo del Norte, meta del pensamiento vareliano.³¹

En los comienzos de su vida pública, Varela había expuesto su percepción sobre la figura del gaucho, que distaba mucho de aquella imagen mitificada por los creadores de la tradición nacional. En un artículo titulado "Los gauchos", que apareció en *La Revista Literaria* en el mes de julio de 1865, Varela argumentaba: "No necesitamos poblaciones excesivas; lo que necesitamos es poblaciones ilustradas. El día en que nuestros gauchos supieran leer y escribir, supieran pensar, nuestras convulsiones políticas desaparecerían quizá. *Es por medio de la educación del pueblo que tenemos que llegar a la paz, al progreso y a la extinción de los gauchos.* Entonces el habitante que hoy embrutece la ociosidad, dignificado por el trabajo, convertiría su caballo, hoy elemento de salvajismo, en elemento de progreso, y trazaría con él el surco que ha de hacer productiva la tierra que permanece hasta hoy estéril, y las inmensas riquezas nacionales, movidas por el brazo del pueblo trabajador e ilustrado, formarían la inmensa pirámide del progreso material. La ilustración del pueblo es la verdadera locomotora del progreso".³²

La respuesta al "problema" cultural del estilo de vida tradicional tampoco

³¹ La condenación vareliana al estilo de vida tradicional, a la influencia bárbara del indígena sobre la vida criolla "civilizada", se expresa en palabras de Sarmiento, en *Las Escuelas*. Cfr. José Pedro Varela. (1964), t. II, vol. 50. Op. cit. p. 134-140.

³² José Pedro Varela. "Los gauchos", en *La Revista Literaria*, junio 1865, p. 206. Tomado de Arturo Ardao. "Las «Obras pedagógicas» de Varela", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 115. Subrayados nuestros.

distanciaba demasiado a Varela de la demanda organizada de los "hacendados progresistas". En un espacio social cada vez más cercano, ambos compartían el paradigma moderno que apela a la educación como recurso universal frente los problemas sociales y políticos de la comunidad nacional. Instrumento político privilegiado del disciplinamiento social, la escuela pública, obligatoria y gratuita, sería la encargada de proveer un marco estandarizado de referencia comunitario desde donde observar y juzgar normativamente el comportamiento individual y colectivo. La universalización de estas pautas de conducta funcionaría, entonces, como criterio compartido de valor, que haría eficazmente posible la regulación de la vida social.

Si Varela depositaba en la escuela pública la confianza iluminista de la emancipación humana por la razón, también buscaba, en la utilidad más pragmática de la ciencia y la tecnología, la fórmula positivista del progreso social y el bienestar económico de la "civilización". A la ya veterana corriente de la educación *popular*, que adoptaba el emblema romántico del "pueblo" para ofrendarle la liberación del dogmatismo, incorpora Varela la corriente positivista de la educación *científica* que promete el redescubrimiento de la verdad oculta por la metafísica y la religión y, en busca de la practicidad tecnológica, se apoya en la mitificación novedosa de la idea de "ciencia".¹³ Correlato "nacional" de este proyecto universal,¹⁴ traído por Varela a

¹³ Sintetizado en obra de Horacio Mann, el movimiento de la *educación popular* alcanza su esplendor en Estados Unidos durante las décadas del treinta y el cuarenta, y se difunde en Europa con el romanticismo. Como explica Ardao, la corriente de la *educación científica* asume los postulados de la primera y, adoptando el programa del evolucionismo positivista, revoluciona la concepción de la pedagogía, transformada en eficaz instrumento para infundir la metodología y los contenidos del saber científico acumulado. Arturo Ardao. "Las «Obras pedagógicas» de Varela", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 125-126.

¹⁴ "Más felices y más previsores que nosotros, la mayor parte de los pueblos civilizados de la Tierra han emprendido ya [...], el movimiento en favor de la educación, [...].

costas uruguayas, será la reivindicación de incorporación tecnológica al medio rural, de la que la asociación de hacendados será portavoz oficial. El grupo de propietarios también demandará la creación de escuelas públicas, obligatorias y gratuitas,³⁵ pero, aunque el proyecto de escuela agraria sugiere una fundamentación científica, los miembros de la Rural no asignan a la escuela otra función que la de conservar el orden social. Promotores de la revolución tecnológica entre los propietarios tradicionales, no concibieron la educación como medio de difundir y universalizar el conocimiento científico-tecnológico que poseían, sino como forma de disciplinar la mano de obra de sus campos y contener a un nuevo sector poblacional que se había formado como producto del alambramiento, "la primera desocupación tecnológica que conoció el país", en palabras de Barrán y Nahum.³⁶

Este paralelismo ideológico entre los discursos de actores de origen y posición social tan diferente como José Pedro Varela y la Asociación Rural del Uruguay puede analizarse en el marco del proceso de "sajonización" cultural que se experimenta en el país, hacia la segunda mitad del siglo diecinueve.

El movimiento es, pues, universal: acaso el único pueblo que permanece indiferente, en presencia de esa cruzada contra la ignorancia, es la España, víctima expiatoria de sistemas políticos y religiosos que la historia no ha juzgado aún con toda la severidad que se merecen". José Pedro Varela. (1964), t. 1, vol. 49. Op. cit. p. 60-61.

³⁵ En 1873, Juan Ramón Gómez, que había presidido la Asociación Rural en distintas ocasiones, reclamaba el apoyo del Estado para el establecimiento de escuelas rurales, encargadas de proveer el "alojamiento, la comida y aun el vestido" a los hijos de los desheredados del campo. Se requería que "la primera y más crecida cifra de nuestro presupuesto sea para la educación, extendida y ramificada por todas partes. Obligatoria para todos los que nacen en nuestro territorio; llevada al rancho por la mano del Estado que más tarde ha de pedir al ciudadano su saber y su sangre". *Revista de la Asociación Rural*, 19, del 15 de setiembre de 1873. p. 329-331. Tomado de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967), Op. cit. t. 1, p. 398.

³⁶ La sedentarización de la población rural a través de la agricultura es la solución que la Asociación Rural propone frente al problema de la desocupación causada por el alambramiento. "En vez de gauchos nómades hagamos agricultores apegados al suelo y a la familia [...]". proponía Juan Corta en la *Revista de la Asociación Rural*, 23 del 25 de noviembre de 1873. p. 435, para lo cual se necesitaba crear "una granja escuela en donde se educarán para la ciencia y para el trabajo, esa clase de niños [...]". Ibidem. Tomado de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967), Op. cit. t. 1, p. 396.

El cuestionamiento vareliano ante la intelectualización aristocratizante de la conducta social, que, según sus palabras, había formado "una oligarquía universitaria, más vana que sabia y más divagadora que fecunda",³⁷ lo conducirá a la crítica del fundamento espiritualista de la universidad de la época, que, anticipada en su primer trabajo,³⁸ desarrollará en el polémico planteo positivista que amplía *De la legislación escolar*.³⁹ La referencia cultural francesa que ocupaba, desde la emancipación política, el lugar reservado a la hispanidad en tiempos de la colonia,⁴⁰ es reemplazada por la deificación de la ética pragmática que se atribuye, en su origen, a los países anglosajones. "El modelo oficial francés de la época, se remitía en última instancia a la metafísica romántica del espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin y su escuela; el modelo sajón era el de la filosofía naturalista del evolucionismo de Darwin y Spencer, que estaba renovando profundamente el saber positivo de las ciencias físicas y sociales".⁴¹ Atendiendo fundamentalmente a la

³⁷ José Pedro Varela. (1964), t. II, vol. 50. Op. cit. p. 205.

³⁸ Arturo Ardao ha señalado el párrafo de *La educación del pueblo* que anticipa la tarea crítica emprendida por Varela en *De la legislación escolar*. Cfr. Arturo Ardao. "Las «Obras pedagógicas» de Varela", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 133-134.

³⁹ Sobre el debate que suscita el texto de Varela con uno de los eximios representantes de la cultura universitaria, cfr. el Prólogo de Ardao a la edición de la Biblioteca Artigas, que se recoge como artículo en la recopilación de textos de Ardao con el nombre: "La polémica Varela-Ramírez", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. p. 137-163.

⁴⁰ Desde el nuevo paradigma evolucionista del positivismo spenceriano, la hispanidad sigue percibiéndose como antimodelo cultural. Varela dedica varias páginas de *La educación del pueblo* a fundamentar su percepción de la inferioridad española respecto a los nuevos paradigmas de la civilización occidental en el ranking del progreso internacional. "Sabidos son los extraordinarios progresos realizados en el mundo, en los últimos años, en las ciencias, en las artes, en la industria. - ¿Cuál es la parte con que la España ha contribuido para la realización de esos progresos? Ocupada constantemente en averiguar si debía ser Don Carlos o Cristina Isabel o el Pretendiente Marfori o Prim, [...] los que debían dirigir sus destinos, la España no ha tenido tiempo de detenerse a observar la transformación que se opera en la sociedad moderna, ni a estudiar las ciencias, ni a escribir libros: apenas si, a semejanza de sus dignos descendientes en la América, ha sabido devorarse a sí misma, anonadarse, suicidarse, en la orgía y en la degradación de una guerra civil constante". José Pedro Varela. (1964), Op. cit. vol. 49, t. II, p. 41-42.

⁴¹ Arturo Ardao. "Las «Obras pedagógicas» de Varela", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 148. *De la legislación escolar*, publicada en 1876, registra la primera invocación de Spencer que realiza el naciente positivismo uruguayo. Ibídem. p. 149.

pedagogía educativa, Varela discute el pasado "francés" de imitación en relación a la efectividad social y política de un prototipo civilizatorio que considera inadecuado a la tradición democrático-republicana de América⁴² y obsoleto como fórmula de progreso. Su crítica no reprueba la práctica de la duplicación artificial de modelos extraños al país; es, en realidad, asumiendo la garantía de esta tradición imitativa, valorando ambos productos culturales, que aprecia la superioridad del modelo anglosajón sobre el francés. De acuerdo al nuevo paradigma educacional, la utilidad social, entendida como la capacidad de concreción y aplicación práctica de los contenidos aprendidos, es el criterio que debería regular los programas de educación pública en una sociedad democrática. Vinculando de forma lineal la educación clásica con el privilegio y la educación útil con la igualdad de oportunidades, Varela contrapone la "practicidad" de los estudios científicos que proporciona el modelo anglosajón, con la cualidad sublimatoria de la educación clásica, que no reviste "ninguna utilidad práctica", de acuerdo a palabras de Baudoin que Varela hace suyas.⁴³

Por otra parte, la Asociación Rural se pliega a esta atractiva fórmula esencialista de interpretación, en la que el "espíritu anglosajón" se asocia con la transformación y el movimiento, mientras que el "alma latina" se identifica con la pasividad y aparece vinculada al ocio improductivo, al disfrute, al derroche y a la

⁴² Cfr. *infra*. N. 61.

⁴³ "El estudio de la ciencia moderna, en todos sus variados ramos, ofrece al hombre conocimientos de que necesita a cada paso, en las acciones de la vida diaria: en tanto que los estudios clásicos sólo sirven para hacernos conocer lenguas y sociedades muertas, llenando los ocios de la aristocracia en los países monárquicos. [...]". José Pedro Varela. (1964). *Op. cit.* vol. 49, t. I, p. 111.

vida fácil.⁴⁴ Tanto Varela como los empresarios rurales definen a los inmigrantes europeos, especialmente a ingleses –entre quienes se excluye a los irlandeses–, alemanes, o suizos, como los portadores de la civilización. Así, si desde la perspectiva vareliana se les asigna el papel más activo, como maestros de la escuela pública,⁴⁵ en el esquema conceptual de los propietarios rurales, los inmigrantes desempeñan una función ejemplarizante de transformación social y económica.⁴⁶

Varela y la Rural comparten el proyecto del Uruguay moderno con énfasis distintos. Si los nuevos empresarios ganaderos buscan una reconversión de la estructura productiva y demandan el apoyo del Estado para integrar a los sectores

⁴⁴ Por ejemplo, en sus demandas de intervención estatal, estos atípicos liberales, recurrían a este tipo de razonamiento: "En estos pueblos de origen latino, donde falta el frío criterio, el espíritu de asociación, que caracteriza a la raza anglosajona, no es prudente dejar entregado el trabajo a la sola iniciativa particular y sin que en él, [...] pese con su poderosa influencia la acción oficial". Luis de la Torre, *Revista de la Asociación Rural*, 87, del 15 de julio de 1876, p. 225-226. Tomado de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967) Op. cit. t. 1, p. 415. Subrayados nuestros. Resulta interesante enfrentar este tipo de razonamiento etno-esencialista con el análisis social e ideológico de la relación entre inmigrantes y nativos, que realiza Juan Antonio Oddone en "Los gringos". *Enciclopedia uruguaya*, 26. Op. cit. p. 115-119, aunque su referencia social es fundamentalmente urbana. Cfr. el epígrafe "Inmigrantes: del rechazo a la integración social" en el Capítulo 7.

⁴⁵ La discriminación de la aptitud docente del inmigrante, en función del país de procedencia, es un nuevo indicador del modelo anglosajón que inspira la reforma vareliana. "Tenemos ya, como auxiliares poderosos, el ejemplo de lo que han hecho en otros países: como núcleo para formar el personal de nuestros maestros, las excepciones de españoles y sudamericanos, los norteamericanos, suizos y alemanes, que conociendo nuestro idioma, puedan ser utilizados con provecho, y con ese núcleo, en pocos años podría operarse, sin dificultad, una verdadera transformación en el personal de nuestros maestros, y en consecuencia, en las condiciones de nuestras escuelas". José Pedro Varela. (1964), Op. cit. vol. 50, t. II, p. 143-144.

⁴⁶ El razonamiento de los empresarios rurales podría sintetizarse en el siguiente artículo publicado en 1874, en la *Revista de la Asociación Rural*, donde la pobreza aparece como consecuencia directa de la actitud "criolla" hacia el trabajo: "[...] Dicen de ciertos pueblos que son pobres. [...] Pueblos pobres porque quieren serlo. Levanten la bandera del trabajo, abandonen la rutina y el compadrazgo de distribuir tierras a quien jamás las cultiva y acumula porciones que destina al pastoreo [...] Estas tierras convertidas en colonias de suizos o alemanes obrarían el milagro en poco tiempo y cada pueblo de esos que duermen la siesta a todas horas, despertaría sorprendido al verse rodeado de casitas, jardines y plantíos y el ejemplo de labor y bienestar produciría la transformación rápidamente, cambiando y modificando las costumbres, con las del porvenir que ya tarda demasiado. [...] Colonias, colonias y más colonias en los ejidos de todos los pueblos, y en pos de las colonias vendrán todos los adelantos que apetecemos". Juan Ramón Gómez. *Revista de la Asociación Rural*, 26, 1 de enero de 1874, p. 1-3. Tomado de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum. (1967), Op. cit. t. 1, p. 470. Subrayados nuestros.

sociales desplazados por el cambio transformando formas tradicionales de actuar⁴⁷ y pensar, el proyecto vareliano pretende estimular la cohesión social, por medio de la uniformización social que produce el sistema educativo.⁴⁸

La percepción lúcida de la diversidad moderna que inspiró la promoción del laicismo en la educación, también engendró la preocupación de Varela por el riesgo de la desintegración de la comunidad nacional. Respuesta a la contingencia de la pluralidad social, la propuesta vareliana de educación buscaba la cohesión social de la nación moderna,⁴⁹ la estabilidad de la formación ciudadana y la integración de los inmigrantes por medio de una propuesta de tono asimilacionista.⁵⁰ Instrumento de cambio y seguro contra la fragilidad de la vida social, la obligatoriedad de la enseñanza pública gratuita aseguraba la masiva difusión de los nuevos códigos de

⁴⁷ La Asociación Rural recomendaba la transformación del gaucho nómada en agricultor o granjero. "[...] Es preciso cambiar el lazo por la coyunda, amansar el ganado, ordeñar vacas, hacer quesos y manteca, cultivar forrajes, caminar más a pie economizando caballos y asistir poco a pulperías y reuniones de carreras; —cambiar el chiripá por el pantalón y los instintos nómades por la vida frugal del tallarín y la polenta —comer menos carne y más papas, trabajar más horas al día y olvidar la costumbre de dormir la siesta. Como es fácil de comprender, no es voluntariamente que esto sucederá dentro de poco —pero hay una fuerza poderosa que es la necesidad, la que lo ha de imponer, modificando nuestras costumbres". Lucio Rodríguez. *Revista de la Asociación Rural*, 21, 15 de noviembre de 1890, p. 487-488. Tomado de José Pedro Barrán y Benjamin Nahum. (1967) *Op. cit.* t. 1, p. 366.

⁴⁸ A pesar de las similitudes con el pensamiento de la Asociación Rural, Varela forma un capítulo aparte en la historia del pensamiento uruguayo. De acuerdo al juicio de Ardao, "fue la mentalidad uruguaya más original y revolucionaria de su tiempo", ya que "le correspondió el singular destino de iniciar en persona todas las grandes corrientes espirituales de renovación que tuvieron lugar en el país en la segunda mitad del siglo pasado". Se refiere a la libertad de pensamiento religioso, al positivismo y al movimiento de renovación en la educación primaria y secundaria inspirando, tras su muerte, la renovación universitaria. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. *Op. cit.* p. 94.

⁴⁹ Con respecto a la necesidad de formar el sentimiento nacional a través de "la prensa y la escuela", Varela apoya su argumento en experiencia educativa en la exitosa república norteamericana mediante una larga cita de *L'Instruction du Peuple* de Laveleye. *Ibidem.* p. 76-81.

⁵⁰ Utilizando como ejemplo la política asimilacionista de la educación estadounidense, la argumentación de Varela se expresa en palabras de Laveleye. *Ibidem.* p. 79-80.

conducta en la vida de la moderna comunidad nacional,³¹ y la laicidad ampliaba la participación integrada de una población heterogénea.³²

De acuerdo a la explicación del autor que antecede a la cita de Laveleye,³³ las largas reproducciones de textos, traducciones de originales en inglés o francés lo dejarían a salvo de las discusiones partidarias, en una cuestión que debería ser ajena a este tipo de debates políticos. Si se atiende a la fundamentación de Varela, las palabras de estas citas de autoridad, pueden ser consideradas como una expresión ajena de su propio pensamiento, máxime cuando, de acuerdo a su propia definición: "[...] *La educación del Pueblo*, no es más que un resumen de los libros que he leído con respecto a la educación, escogiendo de entre ellos los que, con arreglo a mi criterio propio y a mis propias observaciones, he creído más exacto y más conveniente [...]".³⁴ Su motivación, que no era académica sino práctica —fundamentar su pensamiento sobre la educación superior, proponiendo la reestructura de la educación primaria y contribuir a la difusión de las modernas teorías de la educación, desconocidas en el país—, y la situación de inestabilidad política que lo condujo a trabajar en "una especie de actividad febril como si temiera que, a cada momento, causas imprevistas viniesen a turbar la tranquilidad del espíritu y la serena felicidad que me alentaban a escribir. [...]",³⁵ llevaron a

³¹ "[...] Solo la escuela gratuita puede desempeñar con éxito esa función igualitaria, indispensable para la vida regular de las democracias. [...]

Los que una vez se han encontrado juntos en los bancos de una escuela, en la que eran iguales, a la que concurrían usando de un mismo derecho, se acostumbran fácilmente a considerarse iguales, a no reconocer más diferencias que las que resultan de las aptitudes y las virtudes de cada uno: y así, la escuela gratuita es el más poderoso instrumento para la práctica de la igualdad democrática". Ibidem. p. 94-95.

³² Ibidem. p. 101. Cfr. N. 29 del Capítulo 12.

³³ Ibidem. p. 73-74.

³⁴ Ibidem. p. 8.

³⁵ Ibidem. p. 5-6.

Varela a privilegiar la notoriedad de la experiencia educativa norteamericana⁴⁶ sobre la originalidad de su autoría.⁴⁷

Si la *orientalidad* define los primeros rasgos de la identidad nacional trazados por la generación del 78, mediante la tradicionalización de los estereotipos sociales de la vida rural en los tiempos de la lucha independentista, la *uruguayidad* es una reconceptualización de la formulación social de la vida comunitaria en términos modernos. Recortada como imagen esencialista de la vida colectiva de una nación pre-estatal, la *orientalidad* se sustenta en una simbología inmanentista que rescata las raíces telúricas de la experiencia social. Edificada sobre la figura del gaucho –el criollo pobre– y el indio charrúa, construye la imagen de la nacionalidad en torno a la resistencia indomable frente al intruso –español, portugués o inglés– y a la búsqueda incansable por la libertad, escenificada en una forma de lucha que rechaza el arma de fuego y prefiere medir su coraje “a facón” (el cuchillo del matrero). El caudillo es el representante original de estas voluntades que se expresan en la confusión de la montonera. La *uruguayidad*, en cambio, apareciera con el intento de asimilación del inmigrante que, desde el Estado, pretende construir una sociedad plural, basada en la universalidad de la experiencia ciudadana. Con la “uruguayización” del inmigrante se busca sustentar una

⁴⁶ “Y es que el pasmoso crecimiento de los Estados Unidos del Norte, la fuerza incontrastable que han adquirido, en apenas un siglo de existencia, su fortuna, su prosperidad, su grandeza, presentando el ejemplo práctico de los milagros que opera la difusión de la enseñanza, ha despertado la actividad dormida de todos los pueblos, más, acaso, que los escritos y los trabajos de los más distinguidos pensadores”. Ibidem. p. 61.

⁴⁷ “[...] creyendo que serviría con más eficacia la causa de la educación del pueblo, presentando el ejemplo de otros países, mucho más adelantados que nosotros, y valiéndome del rico caudal atesorado por ellos, y no tratando de recoger, en cosecha propia, opiniones que pudieran halagar mi vanidad de autor, que serían originales pero no tendrían ni la sanción de la experiencia, ni la autoridad y el prestigio que prestan a las ideas el que puestas en práctica, produzcan satisfactorios resultados”. Ibidem. p. 8.

propuesta voluntarista que rechaza el exclusivismo de base étnica en que se fundó la primera identidad, sin negar la mitología tradicionalista de la emancipación. Aunque la segunda fundación nacional se construye en las tres primeras décadas del siglo veinte con la experiencia "battlista" del Estado benefactor, la proyección varelana del Uruguay moderno consigue bosquejar algunas de las características relevantes de una imagen identitaria fundamentada en la voluntad ciudadana del ideal liberal republicano, en consonancia con la estructura moderna de la identidad uruguaya.

A diferencia del nacionalismo soberbio y selectivo —que rechaza al inmigrante italiano y al español y recibe al inglés y al francés como a representantes de la imagen de la Europa "civilizada"—,⁵⁸ la formulación moderna de la uruguayidad promueve la integración social del inmigrante de ultramar, a través de un programa estatal de asimilación social, cuyo ideal es la nación como comunidad voluntaria edificada sobre un "crisol de razas". Tomando como modelo inmigratorio la fórmula asimilacionista de Estados Unidos en el siglo diecinueve,⁵⁹ la escuela es la base de la nacionalización del inmigrante europeo.⁶⁰

⁵⁸ Cfr. Juan Antonio Oddone. (1968), Op. cit. p. 108-119.

⁵⁹ Especialmente significativa resulta la mencionada cita de Laveleye, para analizar la representación varelana de la inmigración estadounidense y la función estabilizadora del orden social, que atribuye a la educación pública. José Pedro Varela. (1964), Op. cit. t. I, vol. 49. p. 79-80. Conviene tener en cuenta que, aunque Varela es selectivo respecto a la procedencia nacional del inmigrante europeo, su modelo educativo persigue el objetivo de la integración nacional concebida en términos de uniformización cultural.

⁶⁰ La referencia a *L'Instruction du Peuple* de Laveleye que Varela traduce y reproduce extensamente, revela la significación política de la educación pública en la concepción moderna de la formación nacional: "«La escuela primaria, afirman los americanos, es la base y el cimiento de su poderosa república. [...] Uno se asombra al ver las masas de extranjeros, que la inmigración les lleva cada año, absorbida en el acto por la nacionalidad americana. Es la escuela la que desde la primera generación les imprime el sello de las costumbres nacionales, les comunica las ideas reinantes y, así, los hace capaces de ejercer los derechos del ciudadano. Sin la escuela, la Unión habría dejado de existir desde hace largo tiempo, destrozada por las facciones, sepultada por las olas de ignorancia que le envía sin cesar la Europa, la Irlanda sobre todo. [...] Los inmigrantes y sus descendientes

Desde una perspectiva ideológica muy distinta a la de sus contemporáneos creadores de la *orientalidad*, Varela asocia lo nacional con la originalidad "americana" del sistema político. Evidentemente, su modelo está en el Norte.⁶¹ El proyecto de Varela levanta el ideal de la construcción educativa del ciudadano uruguayo como garantía de estabilidad democrático-republicana. Abierta a la participación popular, esta forma de gobierno demanda más urgentemente que la monarquía –que Varela asocia al despotismo– la formación social y política de los habitantes del país.⁶² Basado en la homogeneización de los parámetros políticos de pertenencia social, el liberalismo republicano no podía funcionar sin la acreditación formativa del Estado. Fundamentado así, el exclusivismo constitucional,⁶³ la

forman, pues, las dos terceras partes de la población. Es por la educación que el núcleo primitivo, tan inferior en número a los elementos extranjeros, ha llegado a asimilárselos y a comunicarles las cualidades originales y fuertes, que distinguen a la antigua raza anglo-sajona y puritana [...] Los maestros de escuela, [...] habían hecho geminar ya, en el corazón de aquellas poblaciones nuevas, el sentimiento de la unidad nacional, y la escuela ha sido el lazo sólido que ha conservado unidas todas las partes del gigantesco edificio. [...]». Aunque las palabras son de Laveleye son usadas por Varela para completar y fundamentar su pensamiento. *Ibidem.* p. 81.

⁶¹ Consciente del papel que desempeña la educación pública en la construcción nacional, Varela reclama: "[...] se hace necesario dar a los discípulos que se eduquen en nuestras escuelas, una educación verdaderamente nacional.[...] Nada es más absurdo, en consecuencia, que imitar a este respecto a los pueblos europeos. – Los sistemas educacionistas de la Europa han sido concebidos, preparados y practicados con el determinado y principal objeto de mantener y conservar el orden de cosas existente: lo mismo debería ser entre nosotros. [...] Esa función, eminentemente política y social de la escuela, que las aristocracias han sabido apreciar, debiera ser igualmente apreciada por los pueblos republicanos, desterrando de los estudios escolares todo elemento que no sea democrático, y haciendo conocer al discípulo la organización política y social de su país, para que pueda apreciarla, juzgarla y defenderla. De ahí la necesidad de encarar desde el punto de vista de las exigencias propias de nuestro país la enseñanza política de la escuela, como se ha sostenido y echo al Norte de la América, en igualdad de circunstancias, y por las mismas causas que aconsejarían entre nosotros un proceder semejante. [...]". *Ibidem.* vol. 50, t. II, p. 29-31.

⁶² "La ignorancia bajo el despotismo produce ese orden enfermo que Alfieri llamaba una vida sin alma: bajo la república, incuba y produce los motines, las asonadas, las revueltas constantes, la violación de las leyes, el falseamiento de las instituciones, la anarquía erigida en gobierno, en una palabra, el caos ocultándose bajo el título y las formas aparentes de las instituciones libres". *Ibidem.* t. I, vol. 49, p. 70-71.

⁶³ "[...] – Parodiando en esto a Francia, los pueblos sudamericanos de habla española, hemos creído que basta para instituir la república el decretarla, y que el empuje de algunos movimientos revolucionarios, que cambian los hombres sin cambiar las cosas, sin operar revoluciones verdaderas, basta para alterar las instituciones y vaciar en nuevos moldes la vida de la sociedad. La obra es imposible: el sueño quimérico. – Para establecer la república, lo primero es formar los republicanos;

participación obligatoria en el sistema educativo estatal venía a subsanar este problema político de la democracia.⁶⁴ Estableciendo una particular vinculación entre la ampliación de la base social de la escuela pública y la estabilidad nacional, José Pedro Varela, ofrece una fundamentación moderna del nacionalismo, que se opone a la legitimación de carácter tradicionalista que ofrecen los representantes más típicos del patriciado montevideano.

La bandera de la laicidad de la enseñanza pública marca otro de los rasgos salientes del proceso modernizador en la propuesta vareliana,⁶⁵ que se sustenta en la imagen de la pluralidad social de la vida moderna. "[...] Hay más ideas encontradas, más diversidad de creencias, más tumultos de opiniones, a medida que se eleva el nivel moral e intelectual de la sociedad, que las naciones se alejan de la ignorancia, y aumenta el caudal de su sabiduría".⁶⁶ Inscripto en la matriz perdurable del racionalismo espiritualista, del que participara en su primera experiencia pública, el librepensamiento religioso de Varela se profundizará, como fruto de la filiación positivista de su madurez, en la propuesta de la educación laica.⁶⁷ El

para crear el gobierno del pueblo, lo primero es despertar, llamar a la vida activa, al pueblo mismo: para hacer que la opinión pública sea soberana, lo primero es formar la opinión pública; y todas las grandes exigencias de la república sólo tienen un medio posible de realización: educar, educar, siempre educar. [...] *La escuela es la base de la república; la educación, la condición indispensable de la ciudadanía.* Así lo reconoce la razón, y así lo ha proclamado la ley fundamental de la República, al suspender en el ejercicio de la ciudadanía a todos aquellos que no saben leer y escribir". Ibidem. p. 71-72. Subrayados nuestros.

⁶⁴ "Es injusto -pensaba Varela- suspender la ciudadanía a los analfabetos en los países donde no existe la instrucción pública obligatoria". Ibidem. p. 87.

⁶⁵ En su percepción de la religión, la argumentación moderna de Varela se diferencia claramente del proyecto de la Asociación Rural, que, -velando por sus intereses propietarios- promueve estimular la dimensión social conservadora de la religión. Cfr. José Pedro Barrán y Benjamin Nahum. (1967), Op. cit. t. 1, p. 388-391.

⁶⁶ José Pedro Varela. (1964), Op. cit., t. I, vol. 49, p. 100.

⁶⁷ Respecto a la necesidad moderna de la laicidad educativa, argumenta Varela: "La escuela laica responde fielmente al principio de la separación de la Iglesia y del Estado. [...] empeñamos por rechazar el cargo injusto que nos dirigen los adversarios de esa doctrina, diciendo que, los que así piensan, quieren el establecimiento de la escuela antirreligiosa. No; como dicen los americanos, es *un sectarian* pero no *godless*: no pertenece exclusivamente a una secta y,

decreto-ley de 1877 se percibirá –tanto desde el Estado como desde la Iglesia– como un hito importante en el proceso de secularización de la sociedad uruguaya y como un espacio público, ganado a una institución eclesial que nunca había tenido, en Uruguay, la efectividad omnipresente en lo social que en otras regiones del continente.⁶⁸

Por último, interesa destacar que, a pesar de buscar la integración nacional en la defensa de las instituciones, la formación ciudadana y la estimulación del "orgullo nacional" –en palabras de Laveleye, que el autor hace suyas–, el proyecto moderno de Varela tiene una dimensión universal que, explícitamente, rechaza la estrechez de una educación nacionalista de fundamento étnico o cultural. "La educación para ser útil, debe ser expansiva, debe ser universal: no debe guiarse la mente para que corra en un canal estrecho: debe comprender que los seres humanos han pensado, sentido y obrado, en otros países que el suyo: que los resultados de los esfuerzos precedentes tienen valor y que toda luz no está encerrada en su propia pequeña Jauja".⁶⁹

4. La perspectiva vareliana: ¿entre la orientalidad y la uruguayidad?

A pesar de las diferencias externas entre el discurso vareliano y la

por la misma razón, no es atea, ya que el ateísmo es también una doctrina religiosa, por más absurda que pueda considerarse". *Ibidem.* p. 96-97.

⁶⁸ Dependiente de las autoridades eclesiales de la jurisdicción de Buenos Aires, sin propiedades o inserción económica significativa, en un territorio tardíamente colonizado, la Iglesia católica no tuvo una inserción autónoma ni influencia importante en la vida colonial ni en la organización social posterior a la independencia, pese a su oficialización en la Constitución de 1830 y al tradicional monopolio de las funciones educativas (hasta 1877) y de registro civil que perdió en 1879. Sobre el proceso de secularización en el Uruguay del siglo diecinueve. Cfr. Gerardo Caetano y Roger Geymonat. *Op. cit.* p. 24-58.

⁶⁹ José Pedro Varela. (1964), *Op. cit.* t. II, vol. 50, p. 172.

fundamentación tradicionalista de los constructores de la *orientalidad* como representación pública de la nacionalidad, es posible incluir la reforma educativa propuesta por José Pedro Varela como una pieza clave en la construcción de la primera imagen social del país, sobre cuyos fundamentos se configuran las posteriores reformulaciones ideológicas.

En el contexto de modernización social, económica y política en el que surge la demanda del relato nacional de los orígenes, la educación universal funciona como un instrumento político de divulgación y homogeneización social, pieza clave en la generación de la cohesión necesaria en cualquier proyecto nacional. Pero, además, como dispositivo estatal de creación nacional, la escuela consigue proporcionar una estructura contextual de referencias ideológicas, capaz de organizar y otorgar sentido a la experiencia compartida de la vivencia comunitaria, en función de la que cada estudiante puede reconocerse como miembro de una familia común y construir su percepción nacional del *nosotros*.

Si la construcción nacional es un proyecto moderno de legitimación del Estado, no puede ocultarse la modernidad de la *orientalidad* como producción discursiva de la generación del 78, a pesar del lenguaje tradicionalizado en el que funda la representación social de la nacionalidad. Moderno es, sin duda, el aporte vareliano a la construcción nacional del Uruguay de finales de siglo, que proporciona el espacio social desde el que se experimenta la igualdad jurídica de unas relaciones sociales hermanadas en la vivencia compartida de la experiencia nacional.

5. Uruguay: proyecto inviable. La predicción científica de Ángel Floro Costa

Pese a que la *orientalidad* pueda ser reconocida como lectura heroica más o menos coherente del pasado compartido, la finalidad de la primera representación colectiva de signo nacional que aparece en el Uruguay de fines del siglo diecinueve es la de aportar densidad histórica a un proyecto político con implicaciones de futuro. Lejos de controlar la producción social de significado, los creadores de la orientalidad necesitaron construir su hegemonía a lo largo de un proceso conflictivo signado por la crítica y la polémica pública. Por eso, paralelamente a las objeciones historiográficas, los nacionalistas del 78 tuvieron que responder a los cuestionamientos acerca de la posibilidad efectiva del futuro del Uruguay como proyecto nacional de Estado.

El tono controversial de la creación nacional contenía, pues, tanto un debate sobre distintas interpretaciones del pasado, como la polémica en torno a la viabilidad de la experiencia nacional, tal como había sido concebida en su fórmula originaria como Estado independiente.⁷⁰ Durante todo el siglo diecinueve –tanto en los momentos críticos del proceso independentista, como durante los primeros setenta años de vida independiente– convivieron varias opciones de futuro que, con distintas formulaciones, estudiaron las posibles alternativas políticas en la unión con Brasil o Argentina.

"Si no me ha sido dado realizar mis ideales desde las altas posiciones oficiales [...] deseo al menos, al volver a alejarme de ella encanecido y con mis ideales marchitos, saldar mi cuenta dejándole algo de lo que he pensado y estudiado, para que otros ciudadanos más afortunados, realicen lo que a mi no me ha sido posible, a fin de

⁷⁰ Cfr. el artículo de Arturo Ardao "La independencia uruguaya como problema", en *Cuadernos de Marcha*, 4. Op. cit. p. 83-96, y reeditado en la recopilación de 1968. *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 175-208.

que dejemos algún día de ser un pueblo menesteroso, subyugado económicamente por un cosmopolitismo que trabaja, ahorra y prospera, en tanto que el elemento nacional vive de himnos, de mentiras convencionales, agitándose en el círculo vicioso de la misantropía y el infortunio, que tarde o temprano lo conducirán, como a otros pueblos de nuestra raza, a dolorosas expiaciones históricas".⁷¹

Ángel Floro Costa (1838-1906), fue uno de los cuestionadores más notables de la *orientalidad*, cuya tarea crítica se centró en las condiciones de viabilidad del proyecto nacional de su generación. En carta a su editor, explicitaba sus intenciones de legar a las generaciones futuras la primera reflexión problematizada de la existencia del Uruguay como nación independiente, una sistematización personal realizada de acuerdo a un método científico de investigación social. Su *Nirvana* epilogaba una polémica planteada en una etapa de síntesis nacionalista, en un momento histórico en el que los intelectuales, desalojados del debate político, habían dedicado sus esfuerzos a fundamentar la convivencia nacional desde el punto de vista histórico y a plantear los motivos para seguir juntos en el futuro.

Aunque su participación como jurado en el certamen poético oficial organizado con motivo de la inauguración del *Monumento a la Independencia* en la Florida en 1879, podría situar a Ángel Floro Costa en el diseño institucional de la construcción nacional, de la que participaron los miembros ilustrados de su generación, el autor de *Nirvana*, que no toma parte de los debates en torno a la interpretación historiográfica de los documentos de 1825, esboza un planteamiento crítico acerca de la eficacia legitimadora del relato de los orígenes y la viabilidad

⁷¹ Ángel Floro Costa, *Nirvana. Estudios sociales, políticos y económicos sobre la República Oriental del Uruguay*. Dornaleche y Reyes, 2ª ed. Montevideo, 1899. p. 9. Carta a los editores. Las reproducciones respetan la ortografía y puntuación originales del texto de la segunda edición. Subrayados nuestros. Asociando el éxito económico al pragmatismo del inmigrante de ultramar, admite las reservas ilustradas a la representación simbólica de la realidad sobre las que se sostiene la imagen ilusoria de la nación.

del Uruguay como país independiente, a los cincuenta años del solemne juramento de su Constitución política.

La problematización nacional que inicia Juan Carlos Gómez, como testimonio de una interpretación histórica divergente al planteo oficial, desata una discusión en torno a la suficiencia del proyecto político de la nación independiente que defiende José Pedro Ramírez desde la tribuna del Ateneo. La publicación de *Nirvana* en setiembre, representa, en palabras de Arturo Ardao, un "inesperado epílogo" a la polémica histórico-política sobre la nacionalidad uruguaya⁷² y un testimonio histórico de la insolidez de un discurso nacional que, a fines del siglo diecinueve, aún no había logrado consolidar su hegemonía. "Precioso es el valor documental de este libro", que Ardao valora como el "[...] único estudio ordenadamente sistemático y despiadadamente crítico del conjunto del problema, [que] quedará para siempre como el testimonio más completo de las tribulaciones profundas a que fue sometido el sentimiento nacional de aquella generación".⁷³

Mediante el manejo de un novedoso instrumental positivista que le otorga la certeza de la cientificidad, el autor busca en el pasado las claves para entender el presente y plantear pistas para el porvenir.⁷⁴ Ángel Floro Costa recurre a los orígenes históricos de la independencia uruguaya para determinar las causas de la fragilidad política de un Estado, que, en su inmadurez, no vislumbra perspectivas

⁷² Arturo Ardao, "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 197.

⁷³ Ibidem. p. 200.

⁷⁴ Como se explica en el Prólogo, la primera edición de *Nirvana*, aparecida en 1880, estaba estructurada en tres partes, de las que el autor suprimió la primera en la segunda edición de 1889. La polémica cuestión de la nacionalidad se plantea en la tercera parte, titulada "El pasado, el presente y el porvenir", que, según su autor, "constituye el verdadero cuerpo de este libro" y es la que reviste interés para este trabajo.

claras para plantear su supervivencia como nación soberana. Seguro de haber encontrado los motivos de la inestabilidad del Uruguay de fines de siglo en la artificialidad de los mecanismos diplomáticos que definieron al país independiente, afirma: "el error estuvo en lanzarnos sin preparación en las corrientes de la vida democrática, para *fabricar Repúblicas de cartulina*, cuyos gobiernos [...] debían llamar en su auxilio, los unos á las fuerzas cultas, los otros á las fuerzas semi-bárbaras de la sociedad".⁷⁵ El autor analiza la relación de Brasil y Argentina con el territorio oriental, como condicionamiento histórico de la fragilidad del Estado uruguayo,⁷⁶ para terminar en una reflexión política sobre el presente, signado por la inadecuación política del romanticismo principista "un partido político purísimo, inmaculado, pero sin rumbos prácticos para el porvenir".⁷⁷ Estos "enamorados platónicos de divinidades absolutas"⁷⁸ son vistos en función de su incompetencia política para generar un espacio público capaz de articular la desintegración social y económica en un proyecto político viable y concreto, mediante la concreción adaptada de los principios liberales proclamados en la Constitución de 1830.

En relación al pasado, el autor plantea la funcionalidad de la construcción de los héroes y experiencias colectivas en una lectura *nacional* de la historia. Seducido por el debate sobre el problema histórico de la nacionalidad, realiza un planteamiento del problema artiguista en un tono distinto al que se había venido

⁷⁵ Ángel Floro Costa. Op. cit. p. 159. Subrayados nuestros.

⁷⁶ "[La historia] nos demuestra que amando tanto como el primer pueblo de la tierra nuestra independencia, tan santo sentimiento no ha pasado hasta hoy de una aspiración; *que independientes no hemos sido, ni lo somos, ni podemos serlo sino en el nombre*; que dos pueblos relativamente poderosos han zarandeado á su placer nuestros destinos, abriendo y cerrando las válvulas de nuestra sangre al vaivén de sus ambiciones, de sus mutuos recelos y su propio cansancio [...]". Ibidem. p. 252. Subrayados nuestros.

⁷⁷ Ibidem. p. 258.

⁷⁸ Ibidem. p. 274.

planteando hasta entonces, centrando su reflexión en la construcción colectiva de la heroicidad como fórmula común de identificación nacional.⁷⁹

Sin embargo, el interés por la problematización nacional, que plantea Ángel Floro Costa, no radica en su tratamiento del pasado sino del porvenir. "Prefigurar una patria es soñar un espacio y sus límites. No siempre (o no sólo) un espacio físico concreto, sino más que eso; es imaginar una geografía cuyos accidentes asignan lugares, separan y jerarquizan posiciones, excluyen del mapa territorios no deseados. Este mapa es el mapa de una ideología y en toda cultura nacional coexisten y pugnan, a nivel de discurso, mapas diferentes".⁸⁰

Oponiendo el análisis racional de una ciencia que se levanta como discurso totalizador e incuestionable de verdad, frente a los arrebatos entusiastas de la pasión patriótica, el novel positivista expone tres caminos posibles para resolver el problema de la fragilidad política y la debilidad económica del país: la posibilidad de la consolidación nacional, la alternativa de la unión con Argentina o la eventual unión con Brasil.

Con un discurso que se pretende "austero, explícito y solemne",⁸¹ procura "despojarse de los lentes del entusiasmo, para encarar los objetos con el tubo

⁷⁹ "La tendencia a magnificar sus héroes, ha sido y es innata en todos los pueblos de la tierra. El busto de la mayor parte de los fundadores de las naciones, más que en la historia, se ha fundido en la imaginación popular. Por eso se encuentra un poco de mitología al principio de toda historia. Ningún pueblo, aun los más jóvenes y humildes, consiente en presentarse huérfano de tradiciones y de héroes en el certamen de las naciones.

[...] Los individuos, como las naciones, tienen orgullo en ser quienes son, en llevar el apellido que llevan y en deber su origen a los que consideran como caudillos de su raza ó de su nacionalidad. Ese sentimiento es tan antiguo como el mundo. Por eso, aunque históricamente Artigas esté muy abajo del héroe que ha forjado la imaginación de nuestro pueblo, será ocioso pretender arrancarlo de su pedestal mientras se conserve vivo el hecho y el sentimiento que le dió el ser". Ibidem. p. 155-156.

⁸⁰ María Inés de Torres. Op. cit. p. 14.

⁸¹ Ángel Floro Costa. Op. cit. p. 151.

acromático de la razón fría", ⁸² proponiendo un análisis histórico-político que evite la negación afectiva de un lirismo patriótico improductivo, cerrado a las alternativas de solución. Confiando en la solidez de la batería de herramientas de análisis aplicadas a su objeto de estudio, ⁸³ no duda de la capacidad predictiva de su interpretación económica de la historia. "Todo es cuestión de que progresen algo más las ideas económicas, que son *las que hoy aclaran en el mundo moderno todos los grandes problemas históricos y filosóficos*", ⁸⁴ explica el autor. Planteamiento autosuficiente de quien se siente iluminado intérprete de los signos de los tiempos, la prosa de *Nirvana* señala una huella de soberbia arrogancia en el investigador de las verdades indiscutibles ⁸⁵ del economicismo larvario del positivismo decimonónico. Sintetizando la argumentación de los impugnadores del proyecto nacionalista, comenta Arturo Ardao: "En todo el debate de la época, promovido por la propaganda de Juan Carlos Gómez, nadie había hecho un planteamiento en tan rotundos y explícitos términos". ⁸⁶

En primer término, el autor estudia la alternativa de la afirmación del Uruguay como Estado nacional. Sin un denso tejido poblacional que continente la

⁸² Ibidem. p. 153.

⁸³ Hablando de sí mismo en tercera persona, el autor de *Nirvana* fundamentaba su enfoque economicista del análisis social en función de su validez "científica": "Su criterio para enjuiciar los acontecimientos y fundar en ellos las deducciones históricas que autorizan sus conclusiones [...] ha sido con frecuencia *el de la economía política*, que es de todas las ciencias sociales la que se aparta menos del método de las ciencias positivas, y por consiguiente la que en breve impondrá triunfante su criterio á todas las otras ciencias sociales". Ibidem. Prefacio de la primera edición. p. 54. Subrayados nuestros.

⁸⁴ Ángel Floro Costa. Op. cit. p. 223. Subrayados nuestros.

⁸⁵ "Para mí todo esto es indudable. Para mí todo esto es inevitable. Ante mi razón fría é iluminada por el estudio de los hechos, ni veo salvación ni vislumbro esperanzas. Leo con claridad el fatal horóscopo y me anticipo á llevar por mi patria luto eterno en el corazón". Ibidem. p. 428. Subrayados nuestros.

⁸⁶ Arturo Ardao. "La independencia uruguaya como problema", en *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Op. cit. p. 202.

posibilidad nacional de un Estado independiente y estimando profunda la carencia en la educación de la ciudadanía uruguaya, la profundización democrática de la nacionalidad es percibida por Ángel Floro Costa como "una utopía, una generosa quimera y nada más".⁸⁷ Tras denunciar al Estado por su incapacidad de proporcionar las mínimas condiciones para impedir las sucesivas emigraciones de los pobladores del país, o para fomentar el asentamiento, en territorio oriental, de la inmigración europea al Río de la Plata, en su paso hacia Buenos Aires, sugiere un amplio listado de políticas públicas proponiendo una fórmula de reorganización administrativa del país.

Consciente de la impopularidad de sus predicciones "científicas", se percibió a sí mismo como un solitario portavoz de la verdad en una apuesta racional, teñida de escepticismo, que lo conducía a la fatalidad de la disolución nacional.⁸⁸ "Para decir *la verdad, toda la verdad, nada más que la verdad* en tan espinosos asuntos, es preciso resolverse á romper de frente con toda clase de preocupaciones históricas, políticas y sociales; es preciso divorciarse de toda adulación tradicional y contemporánea; *es preciso, en fin, condenarse voluntariamente al suicidio político*".⁸⁹

Sin embargo, su preocupación por la desintegración de la vida social le conduce a sacrificar su proclamada rectitud normativa en relación a uno de los temas centrales de los debates de ideas del siglo diecinueve. Si, desde el modelo democrático de divulgación del saber científico que promueve el programa

⁸⁷ Ángel Floro Costa. Op. cit. p. 284.

⁸⁸ Ibidem. p. 319.

⁸⁹ Ibidem. p. 54. Subrayados nuestros.

positivista, cuestiona los supuestos elitistas que fundamentan la prudencia ilustrada en la publicidad del conocimiento social,⁹⁰ termina restringiendo su criterio político en atención a las mismas prevenciones de los iluministas. En una postura extremadamente conservadora, argumenta sobre la necesidad de mantener ciertos "dogmas consoladores, diré más, hasta necesarios para el pueblo",⁹¹ en beneficio de la cohesión comunitaria y del orden social. Criticando los excesos líricos de su generación, cuestiona lo que considera un planteo público apresurado del librepensamiento religioso de racionalistas y positivistas, que habría descuidado las peligrosas derivaciones desestabilizadoras del escepticismo en una vida social estructurada desde el ámbito familiar.⁹² A partir de sus expresiones de rechazo a la restricciones ilustradas a la formación política de la opinión, las limitaciones políticas a la crítica pública de las ideas religiosas no pueden interpretarse sino como una manifestación de su incoherencia ideológica. Al considerar los elementos religantes de la religión como instrumento eficaz de conservación social, Costa apoya la administración política de la crítica religiosa, mediante la selección calificada de las ideas destinadas a publicidad. El modelo se apoya en la división rígida entre lo público y lo privado, que, ineludiblemente, afecta a los roles sociales

⁹⁰ "Yo me glorio de ser uno de los necios que rinden culto á la verdad científica, y que, al revés de Voltaire, creen que ella *siempre está madura* para decirse á los hombres y á los pueblos". Ibidem. Prefacio de la segunda edición. p. 69. Subrayados del original.

⁹¹ Ibidem. p. 318.

⁹² "[...] ningún hombre serio entre nosotros puede participar de esa ociosa intransigencia de turbulentos colegas, contra el catolicismo y demás religiones positivas, porque precisamente en sociedades donde todo empieza á conmoverse y á desquiciarse, impone miramientos hasta á la incredulidad misma ese monumento histórico que, á pesar de sus imperfecciones, ha atravesado los siglos, que tiene su savia vigorosa y su razón de ser en el sentimiento religioso de nuestras familias, que es el báculo que sustenta el corazón atribulado de la mujer oriental, á la vez que el santuario de sus esperanzas; cuya mística poesía todavía nos transporta con embeleso á los encantos de las primeras edades de la vida y arranca de nuestro corazón acentos de dolor profundo ante el sentimiento de la fe perdida". Ibidem. p. 316-317.

del hombre y la mujer.

En segundo lugar, el autor analiza la posibilidad de la unión con Argentina, cuya predestinada cristalización histórica, había anunciado cinco años antes en su obra *Defensa de las instituciones de crédito de la provincia de Buenos Aires*. Pese a que la profecía racional no se concretara, el autor se reafirma en sus antiguas opiniones, citando extensamente esta publicación de 1875.⁹³ La imprevisión de un criterio político empequeñecido por la desinformación en materia económica, que había atendido al "sentimiento", al "orgullo" o a la "poesía", habría obstaculizado "la obra lenta de la naturaleza", cuyo curso histórico, había previsto el autor cinco años antes de la primera edición de *Nirvana*.⁹⁴ La idea de la "reconstrucción" de la unidad platense que genera la corriente de opinión de la que participan intelectuales uruguayos tales como Juan Carlos Gómez y Pedro Bustamante y argentinos como Sarmiento,⁹⁵ se había proclamado públicamente "sin calcular las grandes dificultades que ofrece", en opinión del autor de *Nirvana*.

Estudiando los múltiples beneficios que la unión política reportaría a ambos Estados, consideraba separadamente las ventajas económicas y políticas, discriminando los beneficios para las provincias argentinas, para Buenos Aires y para Uruguay, respectivamente. Indudables eran las ventajas económicas que la

⁹³ Ibidem. p. 320-326.

⁹⁴ Ibidem. p. 326-327.

⁹⁵ En 1880, el general Bartolomé Mitre había enjuiciado el libro de Ángel Floro Costa en un editorial para el periódico argentino *La Nación*, donde confesaba: "La idea de reconstruir el antiguo Virreinato del Río de la Plata, es un sueño que todos los argentinos han abrigado más o menos en sus días de entusiasmo juvenil, en que la política se hace con la imaginación y el patriotismo se alimenta con perspectivas de grandeza fantástica. [...]". Bartolomé Mitre. *La Nación*, 28 de octubre de 1880. Recogido en la segunda edición de *Nirvana*. Op. cit. p. 22. Participando de aquella "ilusión generacional" de la que hablaba Mitre en el editorial sobre la primera edición de las reflexiones de Costa, Sarmiento había explicado en *Argirópolis* —publicada en 1850—, la propuesta de formar los "Estados Unidos de la América del Sud", que incluía a Uruguay, Argentina y Paraguay.

unidad rioplatense reportaría al país,⁹⁶ que también se beneficiaría política y militarmente. Por otra parte, la incorporación de la Provincia Oriental a la Argentina, fortalecería la federación, reforzando la autonomía económica de las provincias de la mesopotamia, y otorgando al país nacido de la unión la posibilidad de consolidarse como "poder marítimo", mediante el control del estuario del Plata. Pero, si la unión con Argentina representaba incontestables beneficios para las provincias interiores, proveyéndoles una alternativa al monopolio comercial bonaerense en el puerto de Montevideo, chocaba contra los intereses de la aduana de Buenos Aires.

Partidario entusiasta de la formación de los Estados Unidos del Plata y abierto a la incorporación de Paraguay, el autor considera la posibilidad de una declaración de guerra de Brasil a la unión, complicada con un virtual apoyo chileno —en conflicto de límites con Argentina—, como una oportunidad para la consolidación de la nueva entidad política.⁹⁷ Su apasionamiento lo lleva a exponer las utilidades de un conflicto bélico, del que descuenta un resultado positivo para la nueva federación platense, considerando el entonces fortalecido poder militar argentino, pero sin detenerse en la valoración de las fuerzas opositoras. Sin embargo, y a pesar de los incontrovertibles beneficios que la reconstrucción

⁹⁶ "¿Quién sería capaz de calcular entonces aritméticamente todas estas ventajas? ¿Quién no ve a simple vista que en pocos años el Estado ó Provincia oriental, tendría un millón de habitantes, vías férreas, docks, puertos, arsenales, marina, vastas empresas comerciales y un crédito consolidado y floreciente?". Ángel Floro Costa. Op. cit. p. 337.

⁹⁷ "La guerra con el Brasil sería, por otra parte, eminentemente popular, y de grandes resultados políticos, económicos y sociales. Hasta como solución para las cuestiones internas de ambos países, ella podría llegar á ser necesaria, pues reintegraría en su posición y en sus grados á los primeros militares de la República [...] removiendo causas de nuevos disturbios, abriendo un noble campo de acción á las aspiraciones del elemento militar joven de uno y otro país, y lo que es más trascendental, haciendo posible la reorganización definitiva del ejército general de los Estados Unidos del Plata, sobre la base científica del sistema prusiano [...]". Ibidem. p. 364-365. Subrayados nuestros.

platense podría producir a ambas partes —que el autor sugiere estimular mediante la formación de una opinión favorable a ambas márgenes del Plata—,⁹⁸ este proyecto político, favorablemente condicionado en el mapa económico de la región, estaba condenado al fracaso a causa del localismo bonaerense y el orgullo individualista del Uruguay.

Tercera posibilidad, la unión con Brasil se presenta fatalmente como la única solución efectivamente viable para resolver el problema de la fragilidad nacional. "La historia, la actualidad y las previsiones fundadas del porvenir, todo augura al patriotismo ilustrado que al fin podemos llegar á ser *brasileros*, y que acaso no está lejano el día que el pabellón *auriverde* se extienda como un sudario entre las reliquias de nuestra desventurada raza".⁹⁹

Debido a su interesada intervención en la creación del Estado, Costa se refiere a Brasil como a un hábil diplomático que habría conseguido "seducir y embriagar" el orgullo de un "pueblo joven" con la idea de la autodeterminación nacional, separándolo de su histórica vinculación a las provincias argentinas para planificar la conquista silenciosa y definitiva del codiciado territorio uruguayo.¹⁰⁰ Mediante la "lenta invasión" colonizadora de las tierras del norte del Río Negro y la legalización diplomática de la usurpación territorial por medio de tratados de límites ratificados por gobiernos débiles, Brasil habría transformado "nuestra propia liviandad en auxiliar inconsciente de su mansa y respetuosa conquista".¹⁰¹

⁹⁸ "[...] en fin, producir un gran movimiento de opinión, que mostrase una vez por todas al mundo, que la raza latina es también capaz de sacudir sus hábitos arrogantes y fundirse, como la sajona, en la discusión de ideas útiles y prácticas". Ibidem. p. 399.

⁹⁹ Ibidem. p. 427.

¹⁰⁰ "Nuestra independencia misma fué otro triunfo de su hábil diplomacia [...] El Brasil empezó por aislar su presa, para poder más tarde despedazarla sin testigos". Ibidem. p. 178.

¹⁰¹ Ibidem. p. 203.

evitándose la molestia de la guerra. Preparado por la inocencia y la "ignorancia" política del Uruguay, la anexión de la Provincia Cisplatina al Imperio del Brasil aparece como producto de una intervención racional, constante y deliberada¹⁰² de desenlace inevitable, que resulta evidente a cualquiera que, libre del tratamiento imprudente que sugiere la pasión, analice el tema, con la objetividad de la "razón fría".

Pese a su crítica al romanticismo nacionalista, *Nirvana* se presenta como argumento racional de intencionalidad patriótica, que pretende superar el problema de la fragilidad del Estado en un camino capaz de conducir a la viabilidad económica colectiva, aunque esto suponga adherir a una alternativa política que no se corresponda con el modelo estatal de la nación uruguaya. A pesar de haber presentado sus reflexiones como el testimonio angustiado de la inviabilidad nacional, Ángel Floro Costa debió enfrentarse tanto al cuestionamiento de su integridad personal, como a la crítica política de sus profecías históricas. No obstante, reinterpretadas como demostración de valentía,¹⁰³ las acusaciones de deslealtad patriótica se transformaron en sustento ideológico de su postura marginal, lo que condujo a su autor a asumir, con estoicismo, la exclusión política

¹⁰² "Figuraos una reunión de sabios microgrados estudiando tranquilamente frente a un triple microscopio de Nachet la vida y las costumbres de un pueblo de inquietos y vivaces infusorios: eso es la diplomacia brasilera respecto de nosotros". *Ibidem.* p. 198.

¹⁰³ "El doctor Ramírez tendrá de su parte las auras populares [...] en tanto los que piensan como yo, están expuestos como el protomártir, á sucumbir bajo una lapidación general, dadas las poco envidiables condiciones de cultura y progreso que ha alcanzado la opinión inteligente del país", *Ibidem.* p. 407.

y el aislamiento intelectual de su impopular vaticinio.¹⁰⁴ Se consideraba un lúcido testigo del drama nacional y una voz incorruptible de su amarga verdad.

Frente la objeción que sostiene José Pedro Ramírez acerca de la imposibilidad de concitar la adhesión a una alternativa política que se atreviese a sugerir la incorporación del Estado Oriental a Brasil o Argentina, *Nirvana* plantea la anexión a Brasil como la única posibilidad histórica de supervivencia colectiva, por lo que no puede ser rechazada en virtud de meras consideraciones afectivas, que el autor desvaloriza como criterio de decisión política.¹⁰⁵ Desde su lógica profética descalifica los argumentos "sentimentales" de los nacionalistas que interpreta como inocentes expresiones de una esperanza infundada.¹⁰⁶

Sin embargo, influido intelectualmente por el positivismo spenceriano, no puede escapar a los reduccionismos científicistas más comunes de la época que lo conducen a valoraciones deterministas de la influencia climática, geográfica o económica, sobre la caracterización racial de un colectivo definido como nacional. Planteada en términos de "conquista", la Provincia Cisplatina se dibuja como un fecundo espacio de fusión etno-cultural que culminará con la muerte de la nacionalidad uruguaya.¹⁰⁷ Un planteo, que se inicia con la celebración de la riqueza

¹⁰⁴ "Su causa es simpática, perfumada y embriagadora. [...] En tanto que la mía es áspera y disonante [...] La suya será creída; la mía, odiosa y antipática, será desdeñada y escarnecida". Ibidem. p. 407.

¹⁰⁵ "[...] yo no sólo creo que habría cuatro orientales, sino miles, que, antes de la incorporación al Brasil, prefieran la incorporación a la República Argentina; como creo que si esto no fuese posible, antes que al perdurable infortunio de una existencia desquiciada, tiranizada o anárquica, prefieran mil veces la incorporación al Brasil". Ibidem. p. 408.

¹⁰⁶ En una expresión que denota suficiencia ante la credulidad de su crítico, comenta Ángel Floro Costa: "crea que, aunque no tengo sus ilusiones, aunque soy profundamente escéptico a este respecto, amo todavía con delirio esas mágicas arrebatos de la fe, esas nobles entusiasmas, ante los que me siento pequeño y avergonzado de mi mismo. ¡Oh! porque nadie sabe apreciar más el tesoro de las ilusiones, que aquellos que las han perdido!". Ibidem. p. 282. Subrayados nuestros.

¹⁰⁷ Ibidem. p. 425-428.

que supone el intercambio,¹⁰⁸ evoluciona hacia la idea de la perversión de costumbres como fruto del mestizaje¹⁰⁹ y termina con el lamento por la pérdida de unos valores¹¹⁰ "nacionales" de sustento biológico.¹¹¹

Forjado en el nuevo molde intelectual del positivismo, Ángel Floro Costa participa activamente del proceso de sajonización cultural que cuestiona la idealización francesa en que se había sustentado la cultura uruguaya desde su emancipación política. En *Nirvana*, sin embargo, la exaltación de los rasgos anglosajones encontraba su limitación en las peculiaridades de una población nacional que, si no podía ser considerada en términos homogéneos, tampoco respondía a las características étnicas del modelo enaltecido,¹¹² por lo que la

¹⁰⁸ "Las razas se mezclan y confunden y proyectan y combinan sus energías físicas y sus cualidades morales, como las superficies tersas los rayos de luz ó del calor radiante. [...] La raza brasilera, entonces, actuando á manera de plano de incidencia, nos comunicará parte de sus energías tropicales, recibiendo de nosotros otras tantas de las que caracterizan nuestra zona. Aplicadas estas ideas á los hechos sociales, tendremos que nuestra lengua perderá parte de su brusca sonoridad con la conquista, pero adquiriremos en cambio toda esa cadenciosa dulzura que hace de la brasilera una incansable y perpetua melopea. Nuestros gestos, nuestra apostura, nuestros ademanes grotescos, el acento, el timbre de nuestra voz, irán poco a poco trocando esa aspereza cimbria, semihiperbórea, peculiar de las comarcas que sólo visita á medias el Sol, por esa afeminada gracia que hace el encanto de los países cálidos, en donde la alimentación, la brisa, el aroma embriagador y balsámico de las plantas, todo conspira á disminuir las combustiones musculares y relajar poco á poco su vigor y su turgencia". Ibidem. p. 422. Subrayados nuestros.

¹⁰⁹ El razonamiento, que comienza con la ponderación de los valores del *Ctro* caricaturizado de acuerdo a un "perfil climático", (cfr. N. 104) continúa en la progresiva descalificación del extraño, capaz de liquidar las virtudes que se perciben como elementos de identificación nacional: "[...] y dudo mucho que el clima, que nuestra decantada austeridad republicana y el culto á nuestras tradiciones y costumbres, sean un preservativo eficaz contra esa irrupción de *sensualidades corruptoras*, ni aun en ciertas clases, contra esas *antojadizas promiscuidades* que tal vez no son sino el monstruoso fruto del contacto de dos razas equinocciales". Ibidem. p. 425-426. Subrayados nuestros.

¹¹⁰ "No es posible, pues, halagarse con la *patriótica idea* de que puedan quedar prevalentes, *ni la lengua, ni la moral, ni las costumbres de la raza conquistada* sobre los de la raza conquistadora". Ibidem. p. 426. Subrayados nuestros.

¹¹¹ "Ni es posible tampoco que el eclipse histórico que oscurecerá nuestra independencia con su odiosa penumbra de perturbaciones *etnográficas*, resten fuerzas suficientes á nuestra raza para reaccionar contra el yugo ominoso de la conquista y poder, con el soplo heroico de un patriotismo redentor, galvanizar, como á Lázaro, *el cadáver de nuestra nacionalidad*, para arrojarlo de nuevo desde su tumba al banquete fraternal de las naciones". Ibidem. p. 426. Subrayados nuestros.

¹¹² "Funesto día aquel en que ocurrió a los patricios de Buenos Aires ensayar sus fuerzas para expulsar á los ingleses [...] Ojalá aquellos príncitos varones hubieran sabido comprender lo que

valoración racial del autor estaba cortada sobre el molde de los parámetros etnocentristas más conocidos.¹¹³ Lejos de la pluralidad cultural, Costa ve en la política de fomento de la inmigración, una posibilidad cierta –aunque frustrada por la orientación del gobierno– donde apoyar la "salvación" de la "cultura nacional". El analista no advierte, sin embargo, el cambio cultural que supone la incorporación masiva de grandes contingentes poblacionales, preocupado en "proteger nuestra raza y nuestra nacionalidad contra la invasión lenta que nos trae el Brasil. La colonización debe ser nuestra muralla china. De otro modo concluiremos por ser *tartarizados*".¹¹⁴ Pese a que sus supuestos ideológicos distan mucho de los fundamentos integradores en que se fundamenta la reformulación política de la nacionalidad como *uruguayidad* en las primeras décadas del siglo veinte, su propuesta anuncia uno de sus elementos constitutivos: la idea de una nación uruguaya construida como espacio europeo en suelo americano.

A pesar de la lucidez moderna del cuestionamiento de *Nirvana* a la imagen romántica de la tradición nacional como base política de la convivencia de regulación estatal, Ángel Floro Costa queda prisionero de los esquemas explicativos de su época, que, en su determinismo étnico y climático, no son capaces de entender los supuestos modernos de la legitimidad nacional.

Resulta interesante descubrir que la crítica desesperanzada de *Nirvana* a la inmadurez política del proyecto nacional no pretende atentar contra los

importaba para estas atrasadas comarcas, la ocupación y el dominio de la corona inglesa, que lleva siempre la civilización y la riqueza escrita en sus pendones". Ibidem. p. 162.

¹¹³ Entre los aspectos positivos de la unión con Argentina destaca el autor: "[...] aumentarían nuestros recursos y nuestra población; llegando á formar una nación de cerca de 3.500.000 habitantes de raza blanca, homogénea, robusta y bien conformada". Ibidem. p. 368.

¹¹⁴ Ibidem. p. 292-293.

fundamentos simbólicos de la nacionalidad, que su autor había apoyado en uno de los momentos culminantes de su construcción. Conviene tener presente que la primera edición de la obra se publica en 1880, tan sólo un año después de la participación de Ángel Floro Costa en los actos de inauguración del *Monumento a la Independencia*, donde se produce el memorable acontecimiento de la primera lectura pública de *La leyenda patria* y comienza a gestarse la apología nacionalista de la imagen de los *Treinta y Tres Orientales*. Se trata de un acto de coherencia de un patriota preocupado por la formación política de la ciudadanía y la producción de cohesión social mediante la edificación del sentimiento nacional. Su actitud de apoyo al esfuerzo de fundación nacional puede interpretarse como un emprendimiento voluntarista que intenta paliar un déficit en la adhesión nacional.

"¿Qué vale el martirio de tantos y tantos que han lidiado por nuestra suspirada independencia y por nuestras sacras libertades; qué vale la prodigalidad del sacrificio si al fin, ¡miseros! tenemos que reconocer que *todavía no hemos logrado educar el sentimiento nacional, colocándolo arriba de todas las cosas [...]*",¹¹⁵

lamentaba en su resumen crítico del pasado uruguayo.

"¡El país, el país! Esa grandiosa síntesis sólo existe en la imaginación de unas cuantas almas puras y candorosas.

El país, esa unidad social robusta, que se mueve, que obra, que evoluciona, que protesta, que vibra unísona al sentimiento nacional [...] no existe entre nosotros.

El país geográfico-territorial, aunque mutilado, todavía existe; *pero el país político, el país social, el nacionalismo no existe. [...]*"¹¹⁶

¹¹⁵ Ibidem. p. 250. Subrayados nuestros.

¹¹⁶ Ibidem. p. 412. Subrayados nuestros.

Incapaz de proporcionar una alternativa edificante que pudiera detener la aniquilación del patrimonio cultural y político nacional cuando se produjera la anunciada incorporación de la Cisplatina a Brasil, Costa denuncia la carencia de vinculaciones políticas, sociales y simbólicas, que resultan de la impotencia unificadora del relato de los orígenes que crea la *orientalidad*. Los análisis, acusaciones y reproches de *Nirvana*, pueden entenderse, también, como la expresión de desaliento ante la percepción del fracaso de la tarea compartida de construcción nacional. Es que, la producción de símbolos de unidad e imágenes religantes del colectivo no resultaba suficiente para resolver el problema de la tangible insolidéz, que, en la concepción de Ángel Floro Costa, afectaba al proyecto nacional del Estado uruguayo.¹¹⁷

7. Tradición y modernidad en la metáfora *oriental* de la nación

"Y nuestra historia, y nuestra geografía, y los precedentes análogos de otras naciones, convencen de que, por más que sea grata á las ambiciones del patriotismo la solución de nuestra independencia, ella ha sido, es y será absolutamente ilusoria; y por lo tanto, la nación Oriental es factible que marche por las vías de una constante y rápida desorganización y decadencia hasta su completa eliminación del mapa de América".¹¹⁸

A pesar de su escepticismo respecto a la posibilidad de consolidación del proyecto político del Estado uruguayo, y de su cuestionamiento al romanticismo

¹¹⁷ "Podemos entonar cuantos himnos se quieran á nuestra Independencia, rimar sonoras *Leyendas patrias*, exhortar al *cálido sol que pare su raudo vuelo*, para escuchar purísimos acentos de la epopeya nacional; podemos confeccionar nobles y patéticos discursos, erigir artísticos monumentos, acuñar medallas conmemorativas, y en fin, todo cuanto en su entusiasmo han llevado á cabo otros pueblos para conmemorar sus grandes fastos; pero todo eso no impedirá que nos haya faltado y que nos falte juicio, patriotismo y cordura para completar la elaboración de nuestro organismo nacional y salvar la nave del estado de los innumerables escollos que la amenazan por doquiera". Ibidem. p. 403. En nota al pie, el autor señala que los subrayados corresponden a las composiciones poéticas de Zorrilla de San Martín y Berra, recitadas en la inauguración del Monumento a la Independencia en la Florida.

¹¹⁸ Ibidem. p. 319.

nacionalista de José Pedro Ramírez, el análisis de Ángel Floro Costa dista de ser una crítica moderna a la fundamentación tradicional de la *orientalidad*.

Sus "modernas" certezas epistemológicas de filiación positivista que respaldaron predicciones políticas nunca concretadas, planteadas de acuerdo al criterio metodológico aconsejado por la economía política, no consiguieron enunciar una fórmula nacional de carácter contractualista, que acompasara la refundación moderna del Estado nacional durante el último cuarto del siglo diecinueve. Una suposición de asociación lineal entre nacionalismo decimonónico y tradición y su antítesis crítica de signo moderno, puede resultar demasiado simplista para corresponderse con la descripción de las complejas relaciones ideológicas entre tradición, modernidad y nacionalismo durante el siglo diecinueve uruguayo.

Así, pues, si la *orientalidad* es una representación social de fundamento tradicional, su función política es esencialmente moderna, ya que moderno es todo el instrumental simbólico que legitima al Estado territorial como proyecto nacional de autodeterminación política, incluido el mecanismo que Hobsbawmn y Ranger describen como "invención de la tradición" comunitaria.¹⁹ No obstante la modernidad de la estrategia de legitimación nacional del Estado moderno –la *orientalidad*, como representación social de la nación uruguaya–, no puede considerarse un discurso moderno, ya que se apoya sobre los supuestos etnoculturales que pretenden ser fundamentos naturales de la convivencia política.

Al contrario, el fundamento político de la reforma educativa de José Pedro Varela puede valorarse, desde esta perspectiva, como una propuesta moderna de

fundamentación nacional. A pesar de sus dependencias explicativas del modelo anglosajón, que también sugiere una cadena causal determinista de sustento etnológico, la idea vareliana de nación se construye como un acuerdo racional que legitima una convivencia apoyada sobre un modelo de características contractuales. Su preocupación moderna por la formación ciudadana, que concretará en un proyecto de universalización educativa de base ilustrada y orientación científica, permite ubicarlo, en términos analíticos, como nexo ideológico con la reformulación moderna de la nacionalidad, durante el primer tercio del siglo veinte, en la fórmula integradora de la *uruguayidad*.

¹¹⁹ Cfr. "La invención de la tradición en la nación moderna" en el Capítulo 3.

Capítulo 12:

La orientalidad: vivencia tradicionalizada de un proyecto moderno

1. La experiencia de construir una nación

En este momento de la reflexión, es posible establecer algunas diferencias analíticas para explicitar los supuestos de partida de la investigación y extraer las consecuencias más evidentes del planteo que aquí se ha sugerido como referencia interpretativa del proceso político de construcción nacional en Uruguay.

En primer lugar, es preciso diferenciar las conceptualizaciones constructivistas que conciben a la nación como producto de un proceso político, deliberado y consciente de producción verbo-simbólico, de las teorizaciones romanticistas que explican la nación en términos de identidad colectiva, como producto de las particularidades geográficas, biológicas, culturales y sociales de un proceso histórico configurador de espacios singulares de convivencia política.

Considerada como producto histórico, la nación puede legitimarse como nación-contrato o como nación-genio, usando alternativamente las fórmulas contractualista o romántica en la explicación. Sin embargo, desde la perspectiva que entiende la nación como construcción ideológica de carácter político, es posible reconocer ambos tipos de fundamentación como producciones ideológicas específicas de espacios políticos determinados, sin necesidad de recurrir a concepciones más esencialistas para explicar la producción social de una fórmula política de organización comunitaria.

Especialmente útil para analizar la construcción discursiva de la primera representación social de lo uruguayo en el momento de la refundación moderna del Estado, el enfoque constructivista da cuenta de la funcionalidad política de la *orientalidad*, una creación ideológica de signo etnocultural, producida y legitimada como fórmula nacional a través de los mecanismos estatales de reproducción social.

Es precisamente la idea de la construcción política de la definición social de la nación, la que impide hablar en términos de una identidad nacional única y permanente. Ningún relato de los orígenes, ninguna narración del pasado, por más homogénea y unificadora que se pretenda, es capaz de sustentar una fórmula de identidad invariable en el tiempo. Nuevos presentes generan nuevas demandas de significado, nuevos actores políticos, sociales y económicos, cambian los escenarios y requieren respuestas novedosas ante los desafíos del futuro. Por eso, es posible –y necesario en cualquier análisis ideológico de los discursos políticos que adopten el supuesto de la construcción social de la identidad– trazar caminos para seguir la ruta de la construcción de un relato abierto que se reformula y resignifica en función de cada momento histórico significativo.

Asumiendo que la pregunta por la identidad social se plantea en tiempos de crisis, Jorge Larraín ha hablado de cuatro periodos significativos para el cuestionamiento de la identidad latinoamericana.¹ En primer lugar, la conquista y la colonización configuran una matriz identitaria hispanoamericana que se estructura en torno a la figura del indígena como un *Otro* inferior frente al español

conquistador. La segunda crisis coincide con la desmembración imperial y la formación de los Estados independientes a comienzos del siglo diecinueve, donde el pensamiento ilustrado, el racionalismo espiritualista y el positivismo, juegan un papel importante en las definiciones sociales. Un tercer periodo de cuestionamiento surge en el contexto de la Primera Guerra Mundial y la gran depresión económica del capitalismo mundial en los años veinte; un contexto de crisis en el que las hegemonías oligárquicas latinoamericanas comienzan a resquebrajarse y se produce una movilización de las clases medias y obreras que desafía el orden establecido. Nuevas respuestas a la pregunta acerca de quiénes somos, se elaboran en este marco. El cuarto periodo coincide con los años setenta, con el fracaso de los populismos, la radicalización social y política y el desencadenamiento de una serie de golpes militares en varios países del cono sur, suscitando nuevas preguntas acerca de la identidad.

De alguna forma, la configuración de las identidades nacionales en Latinoamérica puede asociarse a este proceso de configuración continental de la percepción identitaria. De espaldas a un continente que se representa como bárbaro y atrasado y mirado en el espejo de la civilización europea, la definición social del Uruguay no es ajena a estos espacios sociales ni a estos tiempos colectivos. Sin embargo, como producción *nacional*, con propósitos discursivos y funciones sociales específicas, la construcción de la identidad uruguaya reconoce sus propios ritmos.

¹ Jorge Larraín. "La identidad latinoamericana: Teoría e historia", en *Estudios públicos*, 55, Centro de Estudios públicos, invierno 1994. p. 31-64.

Revisando elementos de especificidad histórica, Gerardo Caetano ha reconocido tres etapas históricas significativas en el itinerario de la construcción de la identidad nacional en Uruguay,² dejando abierto el proceso con el planteo de la perspectiva contemporánea de reformulación de la imagen del "país solitario" ante las demandas que plantea la integración regional en el contexto del Mercado Común del Sur.³ Con la intención de presentar una visión global de un proceso político y cultural complejo de apropiación selectiva de recuerdos, imágenes y códigos culturales de relación para la fabricación de referentes unitarios que faciliten la cohesión social en una convivencia plural, se propone un recorrido por las etapas más significativas de la construcción nacional en Uruguay. Si se recupera la idea de la crisis asociada a la pregunta por la identidad,⁴ tal vez sea posible reconocer, incluso, algunas fases intermedias en el cuestionamiento nacional uruguayo, aunque estos planteamientos existenciales no hayan originado síntesis de

² Gerardo Caetano (1992), Op. cit. p. 80-91.

³ El autor retoma la exhortación a promover "un proyecto sugestivo de vida en común" lanzada por Methol Ferré en el marco de un seminario sobre políticas culturales regionales organizado por Fesur en Montevideo, 1991. "Hay que articular con nitidez el horizonte histórico que nos unifique el futuro con las raíces, e interrogarnos si el imaginario brasileño, el imaginario argentino, y el imaginario uruguayo, actuales, sirven tal como han sido acuñados. Porque han sido acuñados para estas solas y no juntos. [...] Hasta hoy sólo somos variaciones sobre esos marcos y mitos del Uruguay solitario. La historia está hecha para que el Uruguay sea el *non plus ultra*, por lo menos para los uruguayos. Pero esas raíces no nos sirven para más, y no les sirven más las raíces con que se pensó el imaginario argentino, que es sólo para la gran Argentina, ni es, tampoco, que se nos venga con un Brasil mayor todavía.

Política de la cultura implica un replanteo radical de nuestros imaginarios, lo que significa la revisión más honda de nuestra historia. [...] Nuevos horizontes imaginarios repensados en común por argentinos, uruguayos, brasileños y paraguayos [...]. Es el ámbito que tendríamos que reflexionar". Alberto Methol Ferré. "Relatoria", en *Cultura mercasur Políticas e industrias culturales*. Hugo Achugar (coord.), Fesur, Montevideo, 1991. p. 46-47.

⁴ Larrain recoge una reflexión de Kobena Mercer: "la identidad sólo llega a ser un asunto importante cuando está en crisis, cuando algo que se ha asumido como fijo, coherente y estable es desplazado por la experiencia de la duda y la incertidumbre". "Welcome to the jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", en *Identity, Community, Culture, Difference*. J. Rutherford (ed.), Lawrence & Wishart, Londres, 1990. Citado por Jorge Larrain. Op. cit. p. 33.

identificación de densidad comparable a las producidas a finales del siglo diecinueve y principios del veinte. Pero, estas reflexiones no pueden plantearse, en este contexto, más que como pistas para nuevas investigaciones y nuevos debates, en un planteamiento que pretende ser el inicio de una línea de estudios sistemáticos sobre la "cuestión nacional" uruguaya. Aunque el análisis de la *orientalidad*, como el primer discurso histórico intencionalmente diseñado y presentado con sentido nacional, busca situarse en la perspectiva del largo plazo, la reconstrucción de la historia de la pregunta por la identidad no pretende trascender la exposición descriptiva de las instancias críticas más interesantes del debate sobre la autoidentificación nacional. En este sentido, el trazado de ruta de Gerardo Caetano –tal como ha sido planteado– resulta un camino diseñado "a la medida" de las necesidades de este encuadre.

1.1. El origen del Estado uruguayo

La búsqueda de referencias nacionales comienza con el proceso de creación del Estado⁵ entre la *Cruzada Libertadora* de 1825 y el Juramento de la Constitución política en 1830, evitando toda referencia a la firma de la Convención Preliminar de Paz en 1828. En realidad, la creación del Estado se propone como un momento referencial en la formulación política de un sentimiento preexistente de comunidad. Sin embargo, hacia 1830, no es posible hablar de definición nacional si

⁵ Si se toma en cuenta que el historiador uruguayo se refiere específicamente a la construcción nacional de la identidad política, se comprende porqué –a diferencia de la periodización del proceso latinoamericano– la autopercepción del Uruguay comienza a plantearse como problema recién a partir del momento de creación del Estado.

no es en los términos formales del contrato social que representa el discurso constituyente de la vida republicana.

A pesar de la sobriedad simbólica de la imagen contractual, la primera Constitución de la república se convertirá en referente político de unidad frente a la división de las continuas guerras civiles que enfrentaron a los partidos políticos⁶ a lo largo del siglo diecinueve. Tal vez, en este sentido, sea posible releer el primer texto constitucional como referencia política de identidad social. La Carta constitucional de 1830 es la única imagen coligante a la que remiten los grupos vinculados a la administración de los asuntos públicos en sus consignas suprapartidarias, que pronuncian en carácter de discursos de Estado. Entre las discrepancias de los comentaristas de la Constitución de 1830 resulta interesante recordar la lectura de los historiadores Pivel Devoto y Alcira Ranieri, que subraya el aporte constitucional en la generación de la cohesión social de la incipiente sociedad política uruguaya.

"La Constitución de 1830 podrá no haber reflejado enteramente nuestra realidad, pero sin duda —y esto es fundamental— revistió para los orientales los caracteres de un símbolo. Los constituyentes supieron rodear a la obra de 1830 de un sentimiento casi místico que convirtió aquella carta en algo sagrado a los ojos de los pueblos: «el código fiel» colocado por encima de los partidos en la intención de los hombres; exaltado en la literatura política de la época como el mayor legado de nuestros próceres, invocado por los caudillos y por los hombres de principios, por el gobierno y el pueblo, cada vez que llegaba el momento de deponer las armas tras la revolución que había colocado al país al margen de sus disposiciones. Se remitía siempre la solución de los problemas nacionales, al espíritu de concordia del código de 1830".⁷

⁶ Como anotan Caetano y Rilla —retomando una aportación crítica de la historiografía uruguaya— "hablar de *partidos nacionales* en los cincuenta años que siguieron a la independencia es hablar en términos de aproximación y metáfora invertida: no fueron estrictamente ,artidos ni fueron en absoluto nacionales". Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op cit. p. 54.

⁷ Juan Pivel Devoto y Alcira Ranieri. (1972), Tomo 6: "El nacimiento de la República." Op. cit. p. 45-46.

A pesar de los esfuerzos de la historiografía nacionalista por presentar el momento de la creación del Estado como la culminación de un proceso político de maduración nacional, la comunidad está demasiado desestructurada para configurar una autopercepción nacional de la identidad política durante los primeros cincuenta años de vida independiente.⁸ A la indefinición jurídica de las fronteras territoriales del nuevo Estado, se sumaban los nexos sociales, culturales, políticos y económicos con el entorno argentino y brasileño, que constituían un continuo sociopolítico en el que se producían múltiples formas de intercambio, fuertes vinculaciones partidarias y relaciones económicas que no reconocían limitaciones legales.

La investigación de Chiaramonte sobre la formación de las identidades políticas rioplatenses en el período inmediatamente posterior a la creación de los nuevos Estados reconoce un fenómeno frecuente de coexistencia de diversas formas de identificación colectiva en la que prevalece la identidad *hispanoamericana*, elaborada a partir de la significación colonial del sentimiento de *español americano*.⁹ El autor plantea que "esas variantes de identidad política, [...] no eran otra cosa que formas alternativas del sentimiento público, correlativas de las fuertes tendencias a formar Estados distintos del Estado nacional que habría

⁸ Como explica el historiador argentino Chiaramonte, el problema de la organización estatal era común en la América postcolonial. "En todos los casos, una vez superadas las vacilaciones iniciales respecto de la Independencia, el problema sería el de la organización de nuevos Estados soberanos, no el de dar forma estatal a alguna supuesta nación preexistente. En los procesos políticos abiertos por la Independencia no existió la cuestión de la nacionalidad, que se instalará en correspondencia con la difusión del Romanticismo". José Carlos Chiaramonte. "Modificaciones del Pacto Imperial", en *De los imperios a las naciones*. Op. cit. p. 108-109.

⁹ José Carlos Chiaramonte. (1989), Op. cit. p. 71. Cfr. N. 4 del Capítulo 7.

de imponerse en la segunda mitad del siglo".¹⁰ Si se piensan las independencias latinoamericanas como el desenlace de la desintegración de los imperios ibéricos,¹¹ es posible interpretar esta relación no conflictiva entre identidades distintas como un indicador de la inmadurez del autorreconocimiento nacional en las sociedades delimitadas por el contorno jurídico trazado por los nuevos Estados.¹²

Desde su nacimiento hasta el comienzo de su deconstrucción como relato unificador del pasado, las historias nacionales han mantenido un vínculo sacralizado con el tema del origen, cuidando de no romper la relación mítica entre el Estado como administración secularizada de poder y la nación como fuente de legitimación política. Analizando el tratamiento historiográfico nacionalista del tema de los orígenes de los Estado latinoamericanos, el historiador argentino señala la paradójica interpretación *nacionalista* de los discursos *americanistas* producidos por los movimientos independentistas: "que los hombres de la Independencia

¹⁰ *Ibidem.* p. 72.

¹¹ "La dificultad en el tratamiento del tema reside en que bajo el efecto del supuesto teórico adoptado —el de que las nacionalidades contemporáneas surgen de grupos con identidades étnicas definidas— no se advierte que las identidades que estamos estudiando son las producidas en el plano de la «conciencia pública», en el plano de lo político. Así, se tiende a definir una identidad ya en el periodo colonial, correspondiente al marco de las futuras naciones, cuando el problema es que coexistían variadas identidades que se definían en función del plano de relaciones que las solicitase. Ubicándonos en una región dada, la rioplatense por ejemplo, podemos observar que se era español frente al resto del mundo, español americano frente a lo español peninsular, rioplatense frente a lo peruano, provinciano frente a lo capitalino, porteño frente a lo cordobés... La dominación española no dejó otra cosa que un mosaico de sentimientos de pertenencias grupales, con frecuencia manifestados como colisión de identidades (rivalidades de americanos y peninsulares, de rioplatenses y peruanos, por ejemplo), cuya relación con los sentimientos de identidad política construidos luego de la Independencia será variada y pocas veces armónica. Y cuya correspondencia a recortes territoriales amplios no es tampoco cosa probada". José Carlos Chiaramonte. (1994), *Op. cit.* p. 127.

¹² José Carlos Chiaramonte. (1989), *Op. cit.* p. 73.

hablen como *americanos* y nosotros los «escuchemos» como mexicanos, venezolanos, peruanos, chilenos o argentinos...¹³

1.2. La producción moderna de un discurso tradicional

No será sino hacia el último cuarto del siglo diecinueve, cuando comience a gestarse el interés moderno por legitimar una estructura de poder que, habiendo conseguido el monopolio del uso legítimo de la coacción, lograba consolidar su hegemonía sobre todo el territorio estatal. Tal vez sea posible reconstruir, mediante la caracterización de los rasgos salientes de este periodo histórico, las condiciones de posibilidad de un discurso nacionalista en el Uruguay de fines de siglo.

La complejización capitalista de los niveles de interdependencia productiva estaba generando un mercado internacional hegemonizado por el predominio imperial británico, en el que Uruguay comenzaba a integrarse a partir de una asimétrica relación de intercambio que no sólo contribuyó a transformar la economía uruguaya, sino que provocó cambios en la estructura del Estado y en la sociedad tradicional uruguaya. Relativizando visiones dependentistas de este proceso, puntualizan los historiadores Caetano y Rilla: "la idea de *modernización* de América Latina es particularmente útil si no se la emplea como mera adaptación a un ritmo universal (por más envolvente que este fuera) y si se acude a ella para observar en términos comparativos un conjunto de cambios sociales, políticos y culturales. [...] Desde el punto de vista político, a partir de un Estado robustecido,

¹³ José Carlos Chiaramonte. *El mito de los orígenes de la historiografía latinoamericana*. Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani», Buenos Aires, 1991. p. 8.

la modernización implicó una laicización de la autoridad, la diferenciación de las instituciones y la expansión de la participación política".¹⁴

Paulatinamente sustituido en el terreno económico por los sectores inmigrantes urbanos en ascenso y los ganaderos-empresarios organizados como grupo de presión, el patriciado montevideano fue perdiendo también su capacidad de respuesta política ante las nuevas demandas sociales de la transformación modernizadora del país. El ascetismo político que representaba la corriente principista, mediante el que los antiguos sectores dirigentes pretendían unir las divisiones, eliminando el caudillismo y las luchas civiles, fue desplazado por los nuevos grupos hegemónicos en favor de soluciones políticas más operativas. Respuesta a los reclamos de industriales, comerciantes y ganaderos, la modernización social y económica vino de la mano de los gobiernos militares¹⁵ de Latorre (1876-1880) y Santos (1882-1886) que lograron consolidar un poder político centralizado mediante la "refundación" moderna del Estado.

El proceso de transformación productiva –fundamentalmente rural– iniciado por los nuevos sectores económicos preponderantes contó con un poder político

¹⁴ Gerardo Caetano y José Rilla. "Modificaciones del Pacto Imperial", en *De los imperios a las naciones*. Op. cit. p. 74.

¹⁵ Los historiadores contemporáneos cuestionan como desmedida la calificación de "militarismo" con la que se ha calificado este periodo de excepción. "Pese a la calificación de *militarismo* con que los doctores del *principismo* quisieron marcar y zaherir el régimen inaugurado por Latorre, el hecho es que este gobernante no actuó, durante su mandato, como *plenipotenciario* o *fideicomisario* del Ejército en el Gobierno ni, menos aún, intentó configurar un orden *caudillista militar*, sustitutivo de las tradiciones *blanca* y *colorada*. De ahí que al retirarse del escenario político, las Fuerzas Armadas que le respetaron y le apoyaron en cuanto Jefe de Estado, responsable del orden interno y de la seguridad exterior, no se sintieron conmovidas ni arrastradas por una *responsabilidad subsidiaria* ni tampoco agraviadas por la caída de un caudillo carismático, supuesto intérprete de privilegios y beneficios de una *casta* entronizada en el poder y presentaron armas al sucesor constitucional, Dr. A. Vidal". Washington Reyes Abadie y Alfredo Vázquez Romero. Op. cit. p. 411. Subrayados del texto.

estable, cada vez más racionalizado y concentrado, que fue capaz de asegurar el orden social, imponer un paréntesis de paz política en medio de las continuas guerras civiles, apoyar jurídicamente la consolidación del derecho de propiedad y proporcionar los soportes de infraestructura necesarios para el desarrollo de las nuevas formas de producción.

Siguiendo la tendencia marcada por las corrientes ideológicas debatidas en los círculos intelectuales del país, el Estado también asumió la secularización progresiva de las instituciones públicas, en un proceso que se puede seguir en el rastro de las disposiciones, decretos y leyes de este período: en 1861 se decreta la secularización de la administración de los cementerios; en 1877, se sanciona el decreto-ley de educación común que establece un sistema público sustentado en los principios de universalidad, obligatoriedad, gratuidad y laicidad; en 1879 el Registro de Estado Civil sustituye los registros eclesiales; en 1885 se establece el matrimonio civil obligatorio y los juicios de divorcio, separación y nulidad, se administran por la justicia civil; la ley de Conventos desconoce la validez civil de los votos eclesiásticos, prohíbe que los conventos aumenten su número de internos o admitan nuevos novicios, y dispone el control estatal del orden y la higiene de estas casas religiosas; por último, también en 1885, se sanciona la ley que regula la enseñanza pública secundaria y superior.

Concebido como instrumento de homogeneización cultural, la reforma moderna del sistema educativo es una de las piezas claves en la generación de la cohesión de una sociedad que ya comienza a concebirse en términos nacionales.

Debatiendo los supuestos historiográficos con relación a la investigación sobre los orígenes de las nacionalidades hispanoamericanas, José Chiaramonte ha

advertido sobre la tentación de presentar la nación como exclusivo producto de creación estatal.¹⁶ En efecto, el empleo de los medios estatales de persuasión y control social no habilitan a plantear la nación como un discurso unívocamente producido desde el poder, ya que la construcción nacional es una elaboración acumulativa que resume el aporte de intelectuales y artistas que pueden no tener ninguna vinculación directa con el sistema de dominación estatal, como ocurre en el Uruguay del siglo diecinueve. Desalojados del poder, los grupos letrados que formaban el prestigioso patriciado montevideano¹⁷ no quedaron al margen de la vida pública; fueron los constructores de una tradición nacional –la *orientalidad*– que ayudaría a legitimar el proceso de refundación moderna del Estado uruguayo.¹⁸ No obstante, la efectivización de esta creación intelectual tendría que contar necesariamente con la instrumentación y difusión estatal para su consolidación como discurso público.

Paradójicamente, la *orientalidad* se afirma como espacio civilizado mediante una apropiación significativa de su contrario (la barbarie), en una síntesis mitificadora que es, en sí misma, un recurso político de negación. Enalteciendo como figuras históricas al gaucho errante y su caudillo, la generación del 78 les otorga un lugar privilegiado en la tradición nacional, pero también entierra

¹⁶ José Carlos Chiaramonte. (1991). Op. cit. p. 10-12.

¹⁷ Para relativizar esta afirmación es necesario precisar que la historiografía uruguaya ha señalado una división de actitudes con respecto a los gobiernos militares en el patriciado montevideano. Si la coherencia ideológica de algunos principistas les llevó a la oposición implacable de una experiencia política que consideraron ilegítima, otros asumieron una actitud más pragmática (fundamento del nuevo positivismo) relativizando sus cuestionamientos críticos y apoyando algunas de las concretas medidas modernizadoras (la reforma educativa, es el ejemplo paradigmático).

¹⁸ Sobre la relación del patriciado uruguayo con los gobiernos militares (1876-1886) y su participación en la formación de la conciencia nacional de finales de siglo diecinueve, cfr. María Inés de Torres. Op. cit. p. 19-20; Hugo Achugar. *Poesía y sociedad (Uruguay 1880-1911)*. Arca, Montevideo, 1985. p. 57-109; Benjamín Nahúm. Op. cit. p. 202-203.

míticamente en el pasado heroico, a las montoneras detestables y sus caudillos y borra del presente la incómoda presencia del habitante de los "pueblos de ratas", formados con los gauchos vagabundos expulsados por el alambramiento de los campos.

Las dos elaboraciones sociales de lo nacional se generan con posterioridad, en contextos de cambios sociales, económicos y políticos profundos, a los que se puede encuadrar globalmente como procesos de modernización. La incorporación de una perspectiva de largo plazo en la generación discursiva de la nacionalidad, permite identificar la *orientalidad* como una definición etnocultural que recurre a la idealización de un espacio extraño y adverso al proyecto civilizador que se impulsa desde el Estado, y una segunda fórmula más inclusiva, la *uruguayidad*, planteada en términos contractualistas, como posibilidad de adhesión a un proyecto político, que se elabora en un contexto de mayor estabilidad.

1.3. El sustento ideológico de la uruguayidad

Durante el primer tercio del siglo veinte, el Uruguay vivió un replanteo de su imagen nacional, en el marco de la experiencia reformista tradicionalmente asociada con el período battlista,¹⁹ que fundaría una sociedad moderna y plural

¹⁹A pesar de reconocer la significación política del movimiento battlista en la construcción del Estado social en el Uruguay del siglo veinte, los historiadores han cuestionado la atribución de la sociedad moderna y democrática que nace en este proceso a la acción exclusiva de Battle y o de su partido político. La interpretación contemporánea ha tratado el tema como la concreción de un proyecto social que involucró actores diversos y fue capaz de sintetizar creativamente las herencias del pasado. En este sentido, se busca la comprensión global de las tendencias históricas en la larga duración, dejando de lado las explicaciones deterministas que pasan por alto la creatividad de un aporte político singular, tanto como las "interpretaciones titanescas" que no traspasan la dimensión estrecha de la apología. Cfr. Carlos Real de Azúa. (1984), Op. cit. p. 45-46; o Gerardo Caetano. (1993), Op cit. p. 84 y N. 26.

sostenida por una política pública redistributiva²⁰ cuyas principales características pueden ser asociadas con el modelo social del Estado de bienestar, que se inaugurará en Europa tres décadas más tarde.²¹

Esta vez, la nueva representación social no se formulará como discurso alternativo desde un espacio ajeno al poder, ni será producto de una conciencia cultural nacionalista en busca de sus orígenes ancestrales. La *uruguayidad* es un producto simbólico de la política integradora de un Estado que se concibe cosmopolita e incluido en un proyecto universal. Adoptando los mitos laicos de la herencia francesa revolucionaria, el Estado buscó generar el diseño de un "país modelo" abierto al mundo y, por tanto, contrario a cualquier intento de afirmación cultural de tono nacionalista.²² Pero esta elaboración simbólica que formaba parte del modelo battlista de modernización y reforma social, contenía la paradoja de una refundación ideológica de la nacionalidad.²³ Receptor entusiasta de tendencias

²⁰ Cfr. N. 45 del Capítulo 6.

²¹ Cfr. Carlos Real de Azúa. (1984), Op. cit. p. 43.

²² Reconstruyendo los distintos aspectos que involucró la experiencia battlista, los historiadores Caetano y Rilla concluyen con una referencia a los aspectos ideológicos y simbólicos de una reforma política que no sólo había transformado la relación económica entre la sociedad y el Estado: "Existe todavía un plano más para el análisis del reformismo, que alude a las *dimensiones éticas y culturales* que se vieron removidas a su paso. La utopía battlista rezumaba un tono iconoclasta, desdeñoso de las convenciones admitidas; pretendía un «*hombre nuevo*» liberado «*de las cadenas de los prejuicios seculares*», según reclamaba Domingo Arena, amigo y confidente de Battle; militaba en favor del anticlericalismo, del matrimonio libre, del divorcio por la sola voluntad de la mujer (también «*nueva*» ella). Con una presencia extranjera en el país todavía muy fuerte, prefería un «nacionalismo» más ontológico que telúrico, más integrado a las seducciones del mundo que prevenido de sus tentaciones. En suma: antes que la crispación de una frontera, el abrazo a un mundo sin fronteras. Todo ello, claro está no solo congregó voluntades entusiastas; también convocó los miedos y resistencias con que toda sociedad –para bien o para mal– se defiende del cambio". Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 120. Subrayados del texto. Cfr. N. 45 del Capítulo 6 para contextualizar el fenómeno del reformismo en el Uruguay de principios de siglo.

²³ No obstante, como ha señalado Real de Azúa, esta "obra nacionalista" no alude a una entidad cultural immanente a la organización estatal, simplemente argumenta la estatización de las empresas extranjeras de servicios considerados esenciales, como estrategias de nacionalización y genera políticas económicas proteccionistas para estimular el desarrollo de la incipiente industria uruguaya. Carlos Real de Azúa. (1984), Op. cit. p. 44-45.

mundiales e influencias externas, el nuevo proyecto nacional uruguayo que lidera, desde el Estado, el sector battlista del Partido Colorado, será cuestionado por el Partido Blanco, —desde su original fracción caudillista hasta el sector doctoral autodefinido como "nacional" en la década del setenta—. En este sentido, es que Gerardo Caetano identifica, con ciertas cautelas,²⁴ la configuración política de la nacionalidad, con el perfil universalista del Partido Colorado, asociando la construcción de lo autóctono, con la nota telúrica que reivindica, en oposición, el Partido Blanco.²⁵

En una formación tan inclusiva de la nacionalidad, se establecerá una dinámica muy fluida de intercambio cultural con experiencias sociales generadas más allá de las fronteras definidas como nacionales. El historiador uruguayo explica la importancia de la función del "afuera" en la cimentación "battlista" de la identidad nacional,²⁶ mediante la enumeración de un conjunto de actitudes gubernamentales²⁷ que fueron configurando una postura de Estado con relación al escenario internacional.²⁸

²⁴ Gerardo Caetano. (1991), Op. cit. 31.

²⁵ *Ibidem*. p. 27-28 y 31-32.

²⁶ El autor advierte, no obstante, sobre el empobrecimiento del análisis con una mirada "battlicéntrica" que sostenga la identidad exclusivamente battlista de un proyecto que concitó múltiples y diversas adhesiones políticas y sociales. *Ibidem*. p. 31.

²⁷ *Ibidem*. p. 32. En otro trabajo, el autor cita una referencia periodística a la formación de esta dimensión universal en la escuela pública, vehículo privilegiado en la configuración de la nacionalidad como experiencia política de inclusión social. Bajo el título: "El Uruguay es un país gobernado por locos" un periódico de la época publica una entrevista realizada a la periodista inglesa Rosita Forbes, que comenta: "He visitado numerosas escuelas en el Uruguay y me ha asombrado ver que los niños sabían quién es Bernard Shaw o Lenin, pero desconocen en absoluto el nombre de los apóstoles". *La Tribuna Popular*. Montevideo, 5 de febrero de 1932. Citado por Gerardo Caetano. (1993), Op. cit. N. 30, p. 94.

²⁸ Destaca, especialmente, la ya referida ley de feriados oficiales aprobada en 1919, que, además de la secularización de las fiestas religiosas (cfr. Capítulo 7, N. 33), dispone un tercio de los festivos nacionales a solemnizar acontecimientos asociados con esta participación simbólica en la experiencia de construcción de una civilización universal: así el 1 de mayo, se festeja el Día de los Trabajadores, el 2 de mayo, el Día de España, el 25 de mayo, el Día de América, el 4 de julio, el Día

La profundización del proceso de secularización iniciado en la segunda mitad del siglo diecinueve también puede leerse como expresión de esta "obsesiva" necesidad estatal de integración de la comunidad nacional.²⁹ La resignificación política de la diversidad conduce a la valoración positiva del aporte cultural del inmigrante, al que se invita a participar de un nuevo espacio social, sin pedirle que renuncie a sus tradiciones, sus costumbres, sus formas de pensar, su religión... Para eso, el Estado tiene que ser laico e integrador, proporcionar protección y seguridad a todo aquel que quiera formar parte, como ciudadano, del proyecto colectivo de la *uruguayidad*.

Con relación al proyecto estatal³⁰ de la *uruguayidad*, explica Gerardo Caetano, "Primó con claridad un modelo integrador de base uniformizante, sustentado en todo un discurso oficial que privilegiaba nitidamente la meta del «crisol de identidades» sobre un eventual intento de armonizar lo diverso desde el respeto de las tradiciones preexistentes. Fue en algún sentido una nueva traducción

de la Democracia, el 14 de julio es el Día de la Humanidad y el 20 de setiembre, el Día de Italia. Ibidem. p. 31. El autor remite a una publicación de 1930 titulada *La república del Uruguay en su primer centenario (1830-1930)* de Celedonio Nin Silva, editada en Montevideo por Sureda.

²⁹ Ya en los inicios del proceso modernizador, el autor de la reforma escolar se adelantaba a señalar la importancia de la secularización de la enseñanza estatal como forma de desarrollar la capacidad integradora del Estado. "La cuestión es perentoria: el problema exige una solución inmediata. Millares de inmigrantes, no católicos, nos llegan todos los años, de Inglaterra, de Francia, de Alemania, de todos los países donde domina el protestantismo. ¿Qué haremos con ellos y con sus hijos si persistimos en imponer en las escuelas la enseñanza de la religión católica?". José Pedro Varela. Op. cit. p. 101.

³⁰ Si bien muchos analistas han hablado de la omnipresencia del Estado en la vida social desde la época de la colonia —un Estado que, a pesar de su debilidad, es capaz de articular políticamente una sociedad aún más desintegrada— durante las primeras décadas del siglo veinte, el diseño público de la nacionalidad es particularmente evidente. Al respecto, comenta Germán Rama: "El Estado formó la sociedad de acuerdo con las prioridades de integración nacional, de institucionalización y de identificación entre sociedad y Estado a través del proceso político democrático. [...] La integración democrática estableció en el largo plazo la identidad de la sociedad uruguaya, pero su precio en el corto plazo fue un consenso integrador que implicaba un freno al cambio". Germán Rama. *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*. GEL, Buenos Aires, 1987. Citado por Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 109.

de la idea del "país modelo" que, si bien tuvo un éxito indudable en la forja de una nacionalidad inclusiva que impedía grandes marginalizaciones culturales o políticas, pagó también los costos de una integración demasiado referida a la medianía y al consenso, que a menudo terminó sancionando la diferencia y aún la innovación".³¹

1.4. La deconstrucción de la Suiza de América

En un contexto de expansión económica y social, el Uruguay de la segunda posguerra vive el período optimista que, durante la década del cincuenta, consolida la leyenda de la Suiza americana, que había construido la representación social del Uruguay como una nación de ciudadanos ilustrados, de clase media, siempre dispuesta a la negociación en busca del consenso, en una sociedad de carácter igualitario –igualada por la función asistencial de un Estado protector– en un contexto de estabilidad institucional y política.³² Esta reafirmación "mesocrática" del país modelo, que vivía la euforia de los triunfos deportivos en medio de una prosperidad económica débilmente soportada por los efectos de la Guerra de Corea, sustentará un proyecto restaurador de signo reformista, que, legitimado en la tradición, se presenta como un nuevo battlismo.³³ A pesar de promover adhesiones

³¹ Gerardo Caetano. (1993), Op. cit. p. 85-86.

³² Cfr. Juan Rial. "El «imaginario social» uruguayo y la dictadura. Los mitos políticos de [re]construcción", en *De mitos y memorias políticas*. Carina Pirelli y Juan Rial. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986. p. 22-25. La referencia está tomada de Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. "El Uruguay feliz y sus mitos fundacionales". p. 172-173.

³³ "Treinta años después, [del gobierno de José Battle y Ordóñez] el battlismo de Luis se afincó cómodamente en los umbrales del éxito de su tío; apostó mucho más a la recuperación que a la proyección, más a lo conquistado que a lo por conquistar. Es cierto que el mundo era definitivamente otro, en algún sentido bastante más hospitalario, pero ello no hizo más que reafirmar el rol del Estado en el apuntalamiento de la vocación industrialista que el «primer

mayoritarias, aquella autorepresentación suficiente de la nacionalidad estaba lejos de la unanimidad. Como colección de identidades, la *uruguayidad* contenía, ya en su época de esplendor, los anuncios de su progresivo desgaste, expresado a través de las voces críticas de los disidentes.³⁴ Quizás puedan buscarse nuevas pistas acerca de la identidad uruguaya en el producto colectivo de esta generación intelectual.³⁵

Pero, si la evidencia social de la crisis económica condujo a la derrota electoral de la restauración neobattlista en 1958, no consiguió destruir los sustentos míticos del "país modelo", proporcionando un "pasado de oro", que, como nueva referencia fundacional, venía a sustituir la deficiencia narrativa de la primera versión de los orígenes nacionales.³⁶ La década del sesenta presentaba los signos de la ruptura de un modelo y de una forma de concebir la nación, que no admitía ya demasiadas restauraciones. Con la percepción colectiva de la crisis de la imagen social de la identidad uruguaya formada en el marco del "modelo battlista" se configuraba un escenario conflictivo que abría la posibilidad de nuevas búsquedas.

battlismo» ya contenía. La adhesión a la democracia liberal fue en cambio un componente distintivo de la experiencia; más aún, pasó a tener valor de identificación nacional en una América Latina sacudida por los populismos". Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), *Op. cit.* p. 176.

³⁴ "La «generación del 45» o «generación crítica» como la llamara Ángel Rama, con su aire de ruptura respecto de los supuestos tradicionales del «orgullo ingenuo» de los uruguayos, con su visión de la crisis nacional y del «agotamiento irremediable» del «país battlista» y su modelo de convivencia". *Ibidem.* p. 150.

³⁵ Recuperando viejas exploraciones, Caetano y Rilla sintetizan el aporte cultural y político de algunas visiones y perspectivas colectivas a la historia de la construcción comunitaria, en el marco de una recuperación analítica de la "siempre resbaladiza categoría de «generación»" como "elemento ordenador de la secuencia temporal y como factor de identificación colectiva en el seno de las sociedades". *Ibidem.* p. 150.

³⁶ Cfr. Gerardo Caetano. (1991), *Op. cit.* p. 25.

negaciones del pasado y nuevas resignificaciones históricas.³⁷ El mundo intelectual tampoco permanecía ajeno a los desafíos del momento. En 1967, Methol Ferré presentaba su memorable problematización del Uruguay en respuesta a la convocatoria oficial del Instituto de Economía de la Universidad que, retomando una vez más, sobre el cuestionamiento de la viabilidad nacional, organizaba un seminario en torno a la sugerente pregunta: "¿Cuáles son las posibilidades de independencia real, si es que existen, de un país como el Uruguay?".³⁸

Durante los años siguientes,³⁹ la vivencia colectiva de la crisis de identidad del Uruguay se profundiza a medida que se van resquebrajando todas las "certidumbres colectivas" que cimentaran la imagen social acuñada desde el Estado, ese gran articulador del espacio social. La dictadura militar no contribuirá sino a exponer con total desnudez la caducidad del modelo consensual de

³⁷ Ibidem. p. 33. El autor remite al análisis de estas formulaciones discursivas en el trabajo del politólogo Francisco Panizza. *Uruguay. Batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay batllista*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1990.

³⁸ Alberto Methol Ferré. Op. cit. p. 11.

³⁹ A mediados de la década del cincuenta, la paralización del desarrollo industrial anunciaba el agotamiento del modelo de sustitución de importaciones. En el terreno económico, el estancamiento provocó la sustitución del Partido Colorado en el gobierno —que había ocupado durante casi cien años— por su tradicional opositor. El cambio de orientación económica, que buscaba devolver el liderazgo del crecimiento al tradicional sector ganadero-exportador, fue resistido tanto por los grupos capitalistas asociados a la industria protegida, como por un movimiento sindical sólidamente organizado. Como respuesta política, el Partido Colorado volvió al poder en 1967. En el marco de creciente especulación, fuga de capitales y la aceleración del proceso inflacionario, en 1968 se implementa un plan de estabilización que logra su aplicación sobre la base de la instauración de medidas de seguridad, un régimen constitucionalmente previsto como excepción. Bajo esta situación se disuelven los partidos políticos, se clausuran órganos de prensa y se militariza a los funcionarios en huelga. El éxito de las medidas estabilizadoras en un contexto internacional favorable se desvanecerá en 1971, cuando los objetivos electorales requieran la subordinación de la política económica. A partir de entonces, el desequilibrio económico se acentuará y se agudizarán las tensiones sociales, en medio de la violencia política y la creciente participación militar. El 27 de junio de 1973, se produce la fractura institucional que inaugura una dictadura cívico-militar, que culmina con las elecciones nacionales en diciembre de 1984, en un proceso gradual de apertura que comienza a partir de la derrota del proyecto constitucional que los militares plebiscitan en 1980.

amortiguación social prefigurado desde la colonia, producido por el siglo diecinueve⁴⁰ y simbólicamente reformulado por el battlismo.⁴¹

1.5. Los nuevos sentidos de la retrospectiva

Desde la caracterización cepalina de los ochenta como "la década perdida", hasta las reflexiones postdictatoriales generadas por intelectuales y artistas uruguayos, el periodo dictatorial se experimenta como una brecha en el proceso colectivo de creación social del Uruguay. Al respecto, comentan Caetano y Rilla: "Toda la literatura de ciencias sociales y de ensayos acerca del país y su gente parece avalar la idea de que los uruguayos vivieron entonces una ruptura profunda de buena parte de su trabajosa acumulación histórica".⁴² La dictadura militar (1973-1984) se representa socialmente como una fractura⁴³ en un proceso de construcción colectiva del Uruguay como lugar común, como espacio a la vez cuestionado, deseado y asumido como referente de convivencia. Esta perspectiva permite procesar el pasado inmediato en términos colectivos y plantear nuevas preguntas que promuevan una revisión crítica y una apropiación significativa de los periodos fundacionales de la historia compartida. En este sentido, tal vez sea posible plantear la reconstrucción de un nuevo referente comunitario postdictatorial, que reformula el tiempo mítico del pasado de oro y toma distancia de los cuestionamientos angustiosos de la década del sesenta, para pensarse como algo

⁴⁰ Cfr. Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. especialmente p. 55-56 y 91-92.

⁴¹ Cfr. una reflexión sobre el Uruguay como sociedad amortiguadora en el trabajo de Carlos Real de Azúa. (1984), Op. cit.

⁴² Gerardo Caetano y José Rilla. (1994) Op. cit. p. 238.

⁴³ Marcelo Viñar. "Memorias fracturadas. Notas sobre los orígenes del sentimiento de nuestra actual identidad nacional", en *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*. Op. cit. p. 33-47.

nuevo frente a los retos del futuro, donde la integración regional es uno más de los desafíos a enfrentar.

En la valoración de los aportes recogidos en el seminario sobre identidad nacional, realizado en Montevideo, en 1992,⁴⁴ el historiador argentino Fernando Devoto señalaba "una dualidad que he creído percibir en muchas de las intervenciones [...] entre un pasado que a la vez se quiere desacralizar pero cuyos ecos positivos se desearía que sobrevivieran".⁴⁵ Como observador externo contribuía a su función como espejo en este paradójico proceso de crítica que emprendían los intelectuales uruguayos a comienzos de los noventa.

Si, como decía Gerardo Caetano, ya no hay lugar para nuevas restauraciones de aquel pasado de oro que convertía al Uruguay en la *Suiza de América* y a Montevideo en la *Atenas del Plata* ni, como advierte Methol, se puede recomponer aquella primera construcción nacional del *Uruguay solitario*, tampoco se ha generado un nuevo proyecto nacional con suficiente capacidad de convocatoria como para suscitar nuevas adhesiones e ilusiones. Rastrear el significado de ser uruguayo en el Uruguay de finales del siglo veinte implica comprender dinámicas grupales, sectoriales y generacionales, que permitan atravesar la pluralidad de los distintos modos de relación social, que, a pesar de su diversidad, pueden ser comprendidos en el marco más amplio de una forma colectiva de percepción y de vinculación.

⁴⁴ El seminario organizado por el Centro Latinoamericano de Economía Humana (Clach) y la Fundación Friedrich Ebert en Uruguay (Fesur) bajo el auspicio de la Intendencia Municipal de Montevideo (IMM) se convocaba bajo el título: *Identidad nacional: memoria, actualidad y proyecciones*.

⁴⁵ Fernando Devoto. "Introducción", en *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*. Op. cit. p. 16.

La pregunta por la identidad tiene hoy multiplicidad de respuestas individuales y colectivas. El universo social es más plural, aunque todavía pueda sentirse la asfixia de una integración consensuada que presiona a la medianía, herencia del mítico pasado "battlista". Pero el escenario ha cambiado. Los cuestionamientos y las negaciones "onettianas" de aquel tiempo mítico no han pasado en vano y las impugnaciones actuales también son herederas de aquella radicalidad objetora. Tal vez en los *graffities* de las paredes montevideanas puedan encontrarse algunas de sus expresiones sociales planteadas desde la relativa marginalidad de una voz que, aunque no cuenta con instrumentos oficiales de enunciación, también se ha convertido en voz pública. En 1994, en un muro que protegía un terreno baldío en Gonzalo Ramírez y Santiago de Chile, sentenciaba: *"Algunos nacen con suerte, otros, en Uruguay"*.

Al finalizar su reflexión histórica sobre la crisis de identidad uruguaya de los noventa, Caetano manifestaba su preocupación por la apertura hacia la producción de procesos anómicos y de fragmentación social que podrían generarse ante la ausencia de mecanismos continentadores de la ruptura simbólica.⁴⁶ Sin embargo, cabe preguntarse si no es posible originar una lectura que recupere esa actitud escéptica de los uruguayos ante la suficiencia explicativa de los relatos míticos como una señal de identidad saludable, frente a construcciones narrativas que, en su obsesión protectora de disgregaciones sociales, pueden ser capaces de ocultar las expresiones individuales y colectivas de la diversidad, y condenar cualquier crítica a-sistémica como anómica o disfuncional.

⁴⁶ Gerardo Caetano. (1991), Op. cit. p. 39.

Una última palabra: no es posible vivir afuera del mundo explicado si no es generando una nueva explicación.

2. La especificidad de la construcción nacional uruguaya en el siglo diecinueve

El interés sociológico que, para los estudiosos del Estado de bienestar, representa el proyecto reformista del battlismo uruguayo, ha destacado frecuentemente las características del Uruguay como *laboratorio social* para la investigación de la reforma social del Estado moderno. En un sentido similar, el presente trabajo pretende rescatar la referencia a la experiencia uruguaya como *laboratorio político* para el análisis de la funcionalidad moderna de los procesos ideológicos de construcción nacional. En primer lugar, las dimensiones sociales de un país de 74.000 habitantes en el momento de la creación del Estado resulta un dato situacional impactante en cualquier estudio social.⁴⁷ No obstante, se trata de una sociedad compleja que no acepta análisis reduccionistas ni simplificadores, a pesar de la apariencia manipulable que pueda generar la pequeñez al observador que no logre traspasar su primera inocencia. La inexistencia de población autóctona supuso, en segundo término, la implementación creativa de los mecanismos

⁴⁷ Recurriendo a otras fuentes documentales para calcular la situación demográfica del territorio de la Provincia Oriental en el momento de la independencia, Roque Faraone apunta las consecuencias económicas y políticas de la escasa densidad demográfica, subrayando las dificultades de la configuración estatal en condiciones semejantes. "En 1825-28 la Provincia Oriental, de límites semejantes a los que actualmente tiene el Uruguay, poseía una población de aproximadamente 40.000 habitantes y el resto de los centros urbanos (que agrupaban entre 500 y 2000 personas) no llegaban a una docena situados casi todos ellos al sur del Río Negro y muy próximos a la costa. [...] Era discutible en 1828 que 50.000 habitantes en 190.000 kilómetros cuadrados, con 10.000 en su capital, pudieran organizar una estructura capaz de ejercer real jurisdicción sobre todo el territorio, en forma permanente; y que, además, pudieran organizar una representación diplomática universal. Pero más difícil será la empresa cuando se agregue la hostilidad real de los dos poderosos vecinos que no renunciaron a anexarse la República Oriental hasta varias décadas más adelante. Roque Faraone. Op. cit. p. 52-53.

narrativos de legitimación social, paradójicamente sustentados en una versión nacionalista etnocultural del proceso histórico, cuyo trabajo de elaboración resulta interesante revisar. En tercer lugar, corresponde estudiar cómo a pesar de la división de lealtades en los sectores dirigentes urbanos y rurales –por un lado, el involucramiento de las elites montevidéanas con el proyecto cisplatino brasileño, y por otro, el alineamiento político de los caudillos rurales con el proyecto de integración rioplatense– "fue posible adherir no del todo colectivamente, no del todo entusiastamente, pero adherir al fin y al cabo", comentan Caetano y Rilla,⁴⁸ a la creación de Estado Oriental. La historiografía contemporánea ha explicado que, no obstante estas alineaciones, la fórmula independentista apareció, en el contexto de la guerra argentino-brasileña, como alternativa viable a los grupos dirigentes montevidéanos frente al agotamiento del proyecto brasileño, que no había logrado colmar las expectativas del patriciado local y a la dificultad argentina de sostener la guerra con el Imperio. Sin tradición independentista –aunque la lucha por la autonomía provincial pueda rastrearse desde el comienzo de la vida política de la comunidad *oriental*–, el patriciado montevidéano fue capaz de suscribir e incluso concebir la –en principio lejana– idea nacional uruguaya. En cuarto término, la idea nacional en Uruguay aparece como una tradicionalización narrativa de algunos hechos significativos del pasado y la estilización de determinadas conductas y actitudes sociales rechazadas por las formas de vida moderna como expresión del atraso y la barbarie. Se trataba de olvidar el pasado para borrar la imagen de la creación del Estado como expresión política de intereses ajenos a las luchas

⁴⁸ Gerardo Caetano y José Rilla. (1994), Op. cit. p. 31.

orientales y la "recuperación" de un pasado independentista heroico fue el cimiento más estable para edificar el sentimiento de comunidad nacional. Con la memoria heroica también se reconstruyó una forma de vida, y en la mitificación romántica de la figura del gaucho errante y solitario, se recreó la imagen del anónimo protagonista de la construcción nacional. Más allá de la fórmula política que sirviera de expresión al proyecto nacional —más allá de la exclusión de los orientales en la negociación de la Convención Preliminar de Paz— la *orientalidad* representaría una experiencia cultural intransferible e incomprensible para quien no hubiese participado de su creación o no hubiese sido socializado entre sus referentes simbólicos.

Incorporando esta representación etnocultural de la nacionalidad al vínculo contractualista generado por una Constitución política, que excluía a la mayor parte de la población del privilegio de la ciudadanía, el patriciado lograba edificar una comunidad inclusiva de pertenencia ante la que todos sus miembros podrían referirse en términos nacionales.

3. La reconstrucción del fundamento esencialista del relato de los orígenes

Mediante el análisis discursivo de los textos nacionalistas producidos por la generación del 78 y la revisión de algunos argumentos de sus impugnadores, se ha pretendido recuperar la primera formulación nacional en el Uruguay del ochocientos, con la intención de situarla entre los primeros esfuerzos por afirmar el marco jurídico-institucional del Estado moderno en la América republicana del siglo diecinueve.

"Los pueblos tienen nombres simbólicos, frases inexplicables a los extraños, con que designan una gloria que ha pasado o revelan la esperanza de un porvenir ansiado en el infortunio presente. [...] Esa tradición, esa leyenda del pasado, transmitida por unos a los otros, ha venido encarnándose en el espíritu de las generaciones, y la tierna poesía de los campos ha querido consagrarla con un nombre tan simpático como triste, llamando a los hombres del pasado, los *hombres de la patria vieja*. Nada más conmovedor y significativo, que esta designación poética que habla con tanta fuerza al corazón, y hace estremecer el alma cuando se piensa en ella".⁴⁹

De acuerdo con las reformulaciones románticas propuestas por el nacionalismo de base etnocultural, la identidad nacional uruguaya se edifica, entonces, sobre un fondo simbólico imposible de compartir con quienes no han sido socializados en las referencias que sustentan la cohesión nacional.

Desde una lectura optimista que lee la historia humana como progreso y la naturaleza en términos de evolución, las metas políticas se fijan en las sociedades que se constituyen en paradigmas de la civilización. En un mundo que es testigo permanente de lo que el discurso civilizador define como atraso y barbarie, la tradición será la propuesta que, siguiendo el camino de la mitificación, inmortalice una caricatura estilizada del mundo premoderno. De esta forma, el indio *charrúa* y el *gaucho* seminómade se convertirán en las imágenes sociales en torno a las que se estructura la primera versión de la nacionalidad: la *orientalidad*. Esta imagen de la nacionalidad como *orientalidad*, que Acevedo deja impresa en sus novelas, constituye la primera representación social de la patria. La *orientalidad* rememora la *patria vieja*, se identifica con las luchas autonómicas de Artigas –tanto en las versiones historiográficas del independentismo como en sus cuestionadoras

⁴⁹ Francisco Bauzá. Artículo publicado en el diario *Los Debates*, el 19 de mayo de 1872. Tomado del "Estudio preliminar" de Juan Pivel Devoto. Tomo I, primera parte, Op. cit. p. 65. Subrayados del autor.

revisiones unionistas—, se estremece con la imagen de valentía de los *Treinta y Tres Orientales*, aunque propone como protagonista indiscutido del proceso a un pueblo oriental en armas que no renuncia a lo que le pertenece por derecho de nacimiento.

En medio del conflictivo proceso de identificación comunitaria, una imagen despolitizada y nacionalizada de *Artigas* fundamenta un proyecto político que no reconoce fundamentos legítimos en la voluntad colectiva de las luchas pasadas.

Eludiendo abordar el tema de la ausencia de los orientales en las negociaciones de la Convención Preliminar de Paz, que en 1828 dio origen al Estado uruguayo como fórmula transaccional en el conflicto bélico entre Argentina y Brasil, el relato de los orígenes nacionales recurrió a la mitificación de los *Treinta y Tres Orientales*, construyendo una imagen heroica de gran rendimiento simbólico y perdurabilidad.

En el contexto de la primera modernización de signo capitalista, el conjunto de símbolos heredado del contractualismo formalista de la Revolución francesa resulta insuficiente para generar la cohesión social necesaria, para viabilizar la transformación social y económica de la república pastoril y caudillesca. Es necesario dotar de contenidos a este discurso abstracto, acercar el proyecto político a una población escasa —se estima en 74.000 habitantes en el momento de la constitución formal del Estado—, dispersa en un territorio sin límites definidos, que vive en un estado de inseguridad civil permanente, ya que el Estado aún no ha conseguido el monopolio del ejercicio de la fuerza. Desde el discurso literario, la poesía, la pintura y la historia, las elites letradas del patriciado montevideano, asumirán la tarea de la primera construcción nacional. El Estado, en proceso de

modernización, contribuirá a unificar los lenguajes y a dirimir el sentido de la polifonía semántica.

Epílogo:

Desde la perspectiva de análisis que propone el modelo constructivista, es posible identificar dos fundamentaciones políticas diferenciadas en el proceso de creación nacional: una fórmula etnocultural, que busca la autenticidad nacional en las experiencias compartidas del pasado; y una expresión contractualista, que entiende la nación como espacio de encuentro intercultural, en el marco racional de un acuerdo de mínimos provisto desde el Estado. Si la primera genera un tipo de legitimación tradicional, de base afectiva, produciendo una forma de autorepresentación de la nación como comunidad de iguales, la fundamentación racional de la nación-contrato, no deja de ser un proyecto político de integración de la pluralidad social, que desempeña la misma función legitimadora del poder del Estado, desde la neutralizada imagen cívica de la reflexividad. Sin embargo, y más allá de la funcionalidad política que es inherente a cualquier discurso nacional, es posible distinguir el carácter más inclusivo de las definiciones contractualistas de la nación que, a pesar de la producción pública de versiones discursivas homogeneizantes, funcionan sobre una base social innegablemente diversa, a cuyos integrantes se demanda —como único requisito político— la voluntad de una convivencia regulada sobre previas definiciones normativas. Las versiones etnicistas del discurso nacional, por el contrario, parten de la definición de unos rasgos étnicos, desde donde estructuran la representación social del *nosotros* como comunidad objetivamente diferenciada, en la que surge la vocación política del

autogobierno como elemento subjetivo imprescindible para la configuración nacional.¹

La dimensión histórica que se incluye en este análisis de sociología política permite diferenciar, en la perspectiva del largo plazo, el carácter etnocultural de la primera síntesis política de la nacionalidad uruguaya.

Insatisfechos con los resultados unificadores del constitucionalismo exclusivista de 1830 —al que adherían en toda la extensión de su planteamiento—, los jóvenes liberales del patriciado montevideano, que si habían dejado de lado las expresiones más ingenuas del principismo no habían abandonado las fórmulas europeas del prestigioso liberalismo, tuvieron que recurrir al pasado —un pasado que percibían como detestable, manifestación de una barbarie "incivilizada" que pretendían destruir— para fundamentar la cohesión social que demandaba su proyecto político. Aquellos liberales europeizados, negadores de las toscas manifestaciones americanas del liderazgo carismático en el medio rural, encontraron en el gaucho y su caudillo las expresiones políticas de una "*nacionalidad briosa e indomable*",² predestinada por la singularidad de su geografía, de su clima, de su cultura, de su idioma y de su gente, y preservada

¹ Como explica Demetrio Velasco, "El dilema de aceptar la lógica artificialista (contractualista) de la ciudadanía o la lógica naturalista (comunitarista) de la nacionalidad, sigue siendo uno de los dilemas más importantes de nuestras sociedades modernas. Es oportuno no olvidar la advertencia de Rousseau de que el mero contrato social carecería de la capacidad sociogenética suficiente, si no contara con el apoyo suplementario e imprescindible de la religión civil. [...]"

El problema de la identidad colectiva de una sociedad, el de su capacidad de integración y de solidaridad, está profundamente vinculado a la forma como se plantea y se resuelve el dilema entre «artificialismo contractualista» y «naturalismo comunitario». Las democracias modernas funcionan combinando el proyecto artificialista de la ciudadanía inclusiva y el proyecto naturalista de la nacionalidad excluyente. De ahí que surjan contradicciones y tensiones permanentes cuando se postula una sociedad más abierta y solidaria, más libre y más cohesionada, y se quieran arbitrar las medidas para conseguirlo. [...]". Demetrio Velasco. Op. cit. p. 381-382.

² Eduardo Acevedo Díaz. *Ismael*. Op. cit. p. 52.

durante tres siglos por la resistencia charrúa frente al conquistador. Siendo los apóstoles de la civilización, crearon una tradición nacional con los fragmentos de un material humano que ellos mismos desecharon, dotando de cimientos etnoculturales a una estructura de poder que no había conseguido, en la abstracción formalista de sus principios, la legitimidad social necesaria para su consolidación histórica.

Tal vez menos abierta, pero no menos frágil y controversial que las fórmulas posteriores, la *orientalidad* construyó, en su esencialismo y su predestinación, la primera definición social de lo uruguayo. Una identidad nacional, fundamentada en la historicidad de una experiencia política y sustentada en la peculiaridad étnica de sus primeros pobladores.

Pero, si la referencia al pasado se planteaba como recurso para fundamentar el futuro, el planteo etnicista de la *orientalidad* no podía ser suficientemente inclusivo como para legitimar una identidad uruguaya que respondiera al proyecto político del país de inmigrantes. Las limitaciones de la *orientalidad* no provocaron su negación en la *uruguayidad*, sino una reformulación contractualista que, asumiendo el mítico legado oriental representado en las figuras extinguidas del gaucho y el charrúa, se reconocía, con orgullo, en el espejo moderno de la civilización europea.³ Así, pues, si la construcción de la *orientalidad* se fundamenta

³ Los historiadores Caetano y Rilla han rescatado del olvido, un texto que puede considerarse una sintética exposición de la autorepresentación nacional de principios de siglo: "Nuestra civilización no tiene nada que envidiar al país más adelantado de Europa; al contrario, supera a muchos de ellos. Y debe ser necesariamente así: porque nosotros no tenemos prevención a los extranjeros como pasa entre las naciones europeas; cada país considera a los otros como enemigos [...]. Somos un país cosmopolita; más de la mitad de la población de nuestra capital es extranjera, predominando los italianos y los españoles. Nos vestimos según las modas de París, comemos lo mejor que produce cada país europeo, usamos automóviles italianos, alemanes, ingleses, americanos

sobre supuestos etnoculturales, la *uruguayidad* se funda sobre un soporte contractualista que busca la integración de la diversidad en función de un proyecto social, cultural y político al que cualquier habitante del territorio puede adherir, convirtiéndose en miembro de la nación.⁴

Aunque la *orientalidad* haya sido diseñada como una fundamentación tradicional de la convivencia política en el marco jurídico del territorio uruguayo, puede ser entendida como una versión moderna en el proceso discursivo de construcción de la identidad nacional. Dejar de observar el carácter moderno de la *orientalidad* implicaría desconocer la modernidad de la nación como producción social de identidad política.

Por último, resulta interesante interpretar la mirada colectiva hacia el pasado de la generación del 78 como un recurso político que no es posible leer en clave nostálgica. Hablando de la relación del Partido Nacional con su pasado, uno de los historiadores uruguayos más apreciados por la comunidad académica —el Gardel de los historiadores, como alguien lo llamara alguna vez— reflexionaba sobre la dimensión estructurante del pasado en la construcción del proyecto nacional.

y nuestros talleres tienen las máquinas más perfectas que se conocen. Conocemos los grandes inventos antes que muchas naciones de Europa. En nuestros campos trabajan las máquinas más perfeccionadas [...] En nuestra Universidad y en los Liceos, usamos los mejores textos que se editan en el extranjero y otros que escribimos teniendo a la vista modelos como los que se usan en Europa y Estados Unidos. No obstante esto, nuestro insaciable afán de progreso nos hace parecer malo todo lo que tenemos. Este defecto nuestro es menos perjudicial que el contrario, que con tanta frecuencia se ve en Europa; cada nación cree que no tiene nada que aprender de la vecina". Luis Cincinato Bollo. *Geografía de la República Oriental del Uruguay*. Barreiro y Ramos, 12ª ed., Montevideo, 1919. Tomado de Gerardo Caetano y José Rilla. (1994) Op. cit. p. 139-140.

⁴ Gerardo Caetano se refiere a este modelo ideológico como el proyecto de "uruguayización" de los inmigrantes que se concibe en las primeras décadas de siglo veinte.

"[...] y si la nación misma no es capaz de «tener un pasado», es porque ni uno [se refiere al Partido Nacional] ni otra parecen tener un futuro. [...] Cuando me refiero a «un pasado», entiendo por él algo de lo que T. S. Elliot llamaba «un pasado útil», es decir: inteligible, capaz de sustentar, de dar sentido a una faena histórica y nacional proyectada hacia adelante".⁵

Invirtiendo los términos de la denuncia de Carlos Real de Azúa, portavoz de una generación que experimenta con angustia el resquebrajamiento de la *uruguayidad* a mediados de la década del sesenta,⁶ puede advertirse, a través de la mirada retrospectiva de la *orientalidad*, una confianza colectiva en la viabilidad del proyecto nacional. Si aquellos jóvenes liberales del patriciado montevideano no hubieran confiado en el porvenir, en un momento de transformación económica y social, no se habrían propuesto la tarea histórica de la construcción nacional. Esta relación condicional se sostiene a pesar de los cuestionadores y disidentes que, sinceramente preocupados por el porvenir solitario de un país que reconocieron en su extrema debilidad frente a vecinos poderosos y amenazantes, no dejaron de denunciar las carencias del proyecto independentista y de exponer las incongruencias de una historiografía nacionalista concebida sobre interpretaciones forzosas de los documentos de 1825.

La evaluación crítica de los impugnadores evidencia —en la sinceridad del planteamiento y la veracidad de sus objeciones— la incomprensión de un proyecto nacional moderno, políticamente sustentable y económicamente viable, que resultó consagrado por el devenir histórico. Su falta de comprensión de la estrategia

⁵ Carlos Real de Azúa. "Las dos dimensiones de la defensa de Paysandú", en *Escritos*. Op. cit. p. 264.

⁶ El artículo fue publicado en *Marcha* en 1964. Cfr. referencia de Gerardo Caetano en "Notas para una revisión histórica sobre la «cuestión nacional»". Op. cit. p. 45. n. 71.

política de los nacionalistas —que también podría leerse como una discrepancia ideológica fundamentada ante la articulación generacional de una propuesta nacional discutible—, los condujo a una marginación bastante relativa,⁷ ya que, si no les permitió formar parte del discurso oficial, tampoco impidió la publicidad de una oferta explicativa radicalmente opuesta a la fórmula nacional de la *orientalidad*. La pervivencia del discurso disidente permite suponer que, a pesar de estar estructurada desde los cánones ideológicos del paradigma etnocultural, la primera conceptualización histórica de la nacionalidad uruguaya tuvo que luchar por la oficialización de su espacio simbólico, en medio de un proceso crítico de polémica pública y de transformación social.

Ni nostálgicos ni tradicionalistas fueron estos intelectuales del ochocientos que, produciendo un discurso tradicional, fueron capaces de estimular la autoconciencia comunitaria proyectando la consolidación social y política del Uruguay moderno. Conscientes de estar participando en una tarea colectiva de creación ideológica, los nacionalistas del 78 participaron de la modernidad que supone la legitimación nacional de la convivencia regulada. Desde la lectura contractualista del proceso ideológico de construcción nacional, que aquí se ha sugerido como criterio hermenéutico, la formulación esencialista de aquel relato de

⁷ Desde una perspectiva más atenta a las historias personales, no es posible desdeñar la marginación política que soportaron de los disidentes en el proyecto nacional de la *orientalidad*, cuya consecuencia ideológica no sólo implicó su descalificación intelectual y social en torno a su "falta de patriotismo", sino que provocó, muchas veces, la destitución política de sus cargos públicos y el exilio en Buenos Aires. No obstante, pese a las protestas de Ángel Floro Costa, la alternativa política de estos pensadores no fue silenciada (prueba de esto es el que la investigación histórica permita acceder a sus discursos) e incluso generó fuertes y significativas adhesiones, cuyo rastro es posible seguir en el debate historiográfico y aún en las polémicas cotidianas de la vida social de hace tres o cuatro décadas atrás.

los orígenes nacionales puede interpretarse, paradójicamente, como un acreditado soporte culturalista a la justificación contractual del Estado moderno.

Bibliografía

Acevedo Díaz, Eduardo. *Lanza y Sable*. Biblioteca Rodó, Montevideo, 1943.

— *Ismael*. Biblioteca Artigas. Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 4, Montevideo, 1953.

— *Nativa*. Biblioteca Artigas. Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 53, Montevideo, 1964.

— *Grito de Gloria*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 54, Montevideo, 1964.

Achugar, Hugo. *Poesía y sociedad. (Uruguay 1880-1911)*. Arca, Montevideo, 1985.

— (ed.), *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*. Trilce, Montevideo, 1991.

— (coord.), *Cultura mercosur. Políticas e industrias culturales*. Fesur, Montevideo, 1991.

Achugar, Hugo y Caetano, Gerardo (comps.). *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*. Ediciones Trilce, 3ª. ed., Montevideo, 1992.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1994.

Alberola, Armando y Pérez, Joseph (eds.), *España y América entre la Ilustración y el Liberalismo*. Alicante - Madrid, 1993.

Anderson, Benedict. *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London and New York, 1994. (Revised Edition) Hay traducción de Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Annino, A.; Castro Leiva, L.; Guerra, F-X. (dirs.), *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. IberCaja, Zaragoza, 1994.

Antón, Danilo. *Uruguaypirí*. Rosebud ediciones, Montevideo, 1994.

Ardao, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República y Centro Editor de América Latina, 2ª ed., Montevideo, 1968.

— *Etapas de la inteligencia uruguaya*. Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1968.

— *Racionalismo y positivismo en el Uruguay*. Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, Montevideo, 1971.

"Artigas: el juicio de la historia", *Enciclopedia uruguaya*, 12, Arca, Montevideo, setiembre 1968. Introducción de Aurora Capillas de Castellanos.

Artola, Miguel. *La burguesía revolucionaria (1808-1874)*, tomo V de la *Historia de España*. Alfaguara, Madrid, 1981.

Barrán, José Pedro. *Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco. 1839-1875*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1982.

— *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. 2 tomos. Ediciones de la Banda Oriental, y Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1992-1993.

Barrán, José Pedro y Nahum, Benjamín. *Historia rural del Uruguay moderno (1851-1885)*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1967.

- Barth, Frederik. (ed.) *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*. Universitetsforlaget, Bergen, 1982. (trad. cast.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976.)
- Bauzá, Francisco. *Estudios Constitucionales*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 11, Montevideo, 1953.
- *Historia de la dominación española en el Uruguay*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vols. 95-100, Montevideo, 1965-1967.
- Bazzano, D.; Carrere, H.; Martínez, Á. y Verner, C. *Breve historia de la Iglesia en el Uruguay*. Obsur y Librería San Pablo, Montevideo, 1993.
- Béjar, Helena. *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Bernstein, Richard J. (ed.), *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid, 1988.
- Berra, Francisco. *Bosquejo histórico de la República Oriental del Uruguay*. 4ª ed. Francisco Ybarra, Montevideo, 1895.
- *Estudios históricos acerca de la República Oriental del Uruguay. Defensa documentada del BOSQUEJO HISTÓRICO, contra el JUICIO CRÍTICO que le ha dedicado el Doctor Don Carlos María Ramírez*. Siglo Ilustrado, Montevideo, 1882.
- Bhabha, Homi K. (ed.) *Nation and Narration*. Routledge, London - New York, 1991.
- Breuilly, John. *Nacionalismo y Estado*. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990. (tr. cast.: Pomares-Corredor).
- Bruscherá, O.; Melogno, T. y Reyes Abadie, W. *La Banda Oriental. Pradera-frontera-puerto*. Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1966.

Bruscher, Oscar. "Divisas y partidos", *Enciclopedia uruguaya*, 17, Editorial Arca y Editores Reunidos, Montevideo, octubre 1968.

Cabrera, Julio. *La nación como discurso. El caso gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992.

Caetano, Gerardo y Geymonat, Roger. *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Taurus y Obsur, Montevideo, 1997.

Caetano, Gerardo y Rilla, José. *Historia contemporánea del Uruguay. De la Colonia al MERCOSUR*. Fin de Siglo, Montevideo, 1994.

Carr, E. H. *¿Qué es la historia?* Ariel, España, 1983. (tr. cast.: Joaquín Romero Maura)

Castellanos, Alfredo. *La Cisplatina. La independencia y la república caudillesca. 1820-1838*. Historia uruguaya, tomo 3. Ediciones de la Banda Oriental, 1986.

Chambers, Iain. *Migrancy, culture and identity*. Routledge, London & New York, 1994.

Chiaromonte, José Carlos. (comp.) *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*. Biblioteca Ayacucho, Buenos Aires, 1977.

— "Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810", en *Boletín del Instituto de historia Argentina y Americana* "Dr. E. Ravignani", tercera serie, n° 1. p. 71-92. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1989.

— *El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana*. Cuadernos del Instituto Ravignani, 2, Universidad de Buenos Aires, 1991.

Cirujano, P.; Elorriaga, T. y Sisinio J. *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*. Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C., Madrid, 1985.

Collingwood, R. G. *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952. (tr. cast.: E. O'Gorman y J. Hernández Campos)

Constitución de la República Oriental del Uruguay de 1830. Ejemplar mecanografiado, Montevideo, 1967.

Costa, Floro Ángel. *Nirvana. Estudios sociales, políticos y económicos sobre la República Oriental del Uruguay*. Domaleche y Reyes, 2ª ed. Montevideo, 1899.

— "Panfletos contra puñales o el Coronel Latorre, su época y sus crímenes", *Enciclopedia uruguaya*, 22, Editorial Arca, Montevideo, noviembre 1968.

Cotelo, Ruben. "Acevedo Díaz y los orígenes de la narrativa", *Capítulo Oriental*, 6, Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo 1968.

Coulter, Jeff. *The Social Construction of Mind. Studies in Ethnomethodology and Linguistic Philosophy*. The Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1979.

De Gandía, Enrique. *Las ideas políticas en la época hispana*, Historia de las ideas políticas en la Argentina. vol. I. Depalma, Buenos Aires, 1960.

De la Encina, Ricardo. *La configuración de la conciencia nacional. Una sociología del nacionalismo*. Inédito.

— *Vigencia y actualidad del nacionalismo*. Inédito.

De la Granja, José Luis. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*. Tecnos, Madrid, 1995.

De Salterain y Herrera, Eduardo. *Blanes. El hombre, su obra y la época*. Impresora uruguaya, Montevideo, 1950.

De Torres, María Inés. *¿La nación tiene cara de mujer? Mujeres y nación en el imaginario del siglo XIX*. Arca, Montevideo, 1995.

De Torres Wilson, José. *Brevísima historia del Uruguay*. Arca, Montevideo, 1994.

Delannoi, Gil y Taguieff, Pierre-André. (eds.), *Teorías del Nacionalismo*. Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 1993. (tr. cast.: Antonio López Ruiz)

Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid, 1982. (tr. cast.: Ramón Ramos)

Fichte, Johann. *Discursos a la nación alemana*. Ediciones Pleamar, Buenos Aires, 1964. (tr. cast.: Ricardo Casal)

Finkelkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona, 1988. (tr. cast.: Joaquín Jordá)

Fox, Inman. *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*. Cátedra, Madrid, 1997.

Furet, François. *Pensar la Revolución Francesa*. Gallimard, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Arturo R. Firpo)

García Esteban, Fernando. *Juan Manuel Blanes, pintor. Revisión histórico crítica y algunas orientaciones estimativas*. Academia Nacional de Letras, Montevideo, 1977.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990.

Gellner, Ernest. *Thought and Change*. University of Chicago Press, Chicago, 1964.

— *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1988. (tr. cast.: Javier Setó)

-
- *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa, Barcelona, 1989. (tr. cast.: Luis Alberto Bixio)
- *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Edicions 62, Barcelona, 1995. (tr. cast. de José Luis Gil Aristu).
- Giménez Fernández, Manuel. *Las doctrinas populistas en la independencia de hispanoamérica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispanoamericanos. Sevilla, 1947.
- Glazer, Daniel y Moynihan, Nathan Nathan. (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience*. Paidós, Barcelona- Buenos Aires, 1993.
- Guerra, François-Xabier. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Mapfre, Madrid, 1992.
- Habermas, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa*. Tomo II, Taurus, Madrid, 1987. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo)
- *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos, Madrid, 1987. (tr. cast.: S. Maas Torres, C. Moya Espí y J. Muñoz)
- *Identidades nacionales y posnacionales*. Tecnos, Madrid, 1989. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo)
- *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos, Madrid, 1991. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo),
- Hall, S. Held, D.; & McGrew, T. (eds.), *Modernity and its Futures*. The Open University and Polity Press, Cambridge, 1992.
- Halperin Donghi, Tulio. *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*, en *Historia de América Latina*, vol. 3. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780. Programa, mito y realidad*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991. (tr. cast.: Jordi Beltran)

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (ed.) *The invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

"¿Independencia, anexión, integración?", *Enciclopedia uruguaya*, 16, Editorial Arca y Editores Reunidos, Montevideo, octubre 1968.

Jay, Richard. "Nacionalismo", en *Ideologías políticas*. Varios autores. Tecnos, Madrid, 1984. p. 187-217. (tr. cast.: Julia Moreno San Martín).

Johnson, Richard. "Towards a Cultural Theory of the Nation: a British-Dutch Dialogue", en *Images of the Nation*, p. 159-217, A. Galema, B. Henkes & H. te Velde, Amsterdam, 1993.

Juaristi, Jon. *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Siglo Veintiuno, Madrid, 1992.

Lander, Ed. (ed.), *Modernidad y Universalismo*. Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1991. (tr. cast. Sabeth Ramírez).

"La patria oriental: un debate histórico", *Cuadernos de Marcha*, 18, Centro Editor de América Latina, Montevideo, octubre 1968.

Larraz, Jorge. "La identidad latinoamericana: Teoría e historia", en *Revista de estudios públicos*, 55, Centro de Estudios públicos, s. d., invierno de 1994. p. 31-64.

Lefebvre, George. *El nacimiento de la historiografía moderna*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1979. (tr. cast.: Alberto Méndez)

Licandro, Hugo. "Civilización y barbarie", *Enciclopedia uruguaya*, 18, Editorial Arca y Editores Reunidos, Montevideo, octubre 1968

Lozano, Jorge. *El discurso histórico*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

Maggi, Carlos. "La colonia y la patria vieja: actores y testigos". *Capítulo Oriental*, 4. Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo 1968.

Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social*. Siglos XV a XVII. Tomo 1. Revista de Occidente, Madrid, 1972.

— *Antiguos y modernos. Visión de la Historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*. Madrid, 1986.

Mc Carthy, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1987. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo).

Mead, George Hebert. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social*. Paidós, Buenos Aires, 1972. (tr. cast.: Florial Mazía).

Méndez Baigés, Víctor. (comp.) *El discurso revolucionario, 1789-1793*. Sendai, Barcelona, 1993.

Methol Ferré, Alberto. *Uruguay como problema, en la cuenca del Plata, entre Argentina y Brasil*. Diálogo, Montevideo, 1967.

— "Conciencia histórica e integración", *Cuadernos de Marcha*, tercera época, año XI, 119, p. 10-13, Montevideo, junio 1996.

Moral Sandoval, Enrique (coord.), *España y la Revolución Francesa*. Pablo Iglesias, Madrid, 1989.

Mousnier, Roland. *La monarquía absoluta en Europa. Del siglo V a nuestros días*. Taurus, Madrid, 1986. (tr. cast.: Bernardo Moreno Carrillo).

Muguerza, Javier. "La alternativa del disenso", en *El fundamento de los derechos humanos*. Gregorio Peces-Barba Martínez (ed.), Debate, Madrid, 1989.

Nahum, Benjamín. *Manual de Historia del Uruguay (1830-1903)*. tomo 1, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1994.

Negro, Dalmacio. *El liberalismo en España. Una antología*. Unión Editorial, Madrid, 1988.

Oddone, Juan A. *La emigración europea al Río de la Plata: motivaciones y proceso de incorporación*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1966

— "Los gringos", *Enciclopedia uruguaya*, 26, Editorial Arca y Editores Reunidos, Montevideo, diciembre 1968.

— *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1966.

— *La historiografía uruguaya en el siglo XIX. Apuntes para su estudio*. s.d.

Onetti, Juan Carlos. *El pozo*. Seix Barral, Barcelona, 1982.

"Orientales y Argentinos", *Cuadernos de Marcha*, 19, Centro Editor de América Latina, Montevideo, noviembre 1968.

Palacios, Xabier. *Ética y nacionalismo*. Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, Facultad de Filología y Geografía e Historia, Vitoria, España, 1992.

Peluffo, Daniel. *Historia de la pintura uruguaya*, 1-2. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, s.f.

Pérez Pintos, Diego. "Zorrilla de San Martín: Vida y obra". *Capítulo Oriental*, 7. Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo de 1968.

Pivel Devoto, Juan. "La lucha por la Independencia efectiva del Uruguay. 1830-1838", *Marcha*, Montevideo, s.d.

— "Cómo se consolidó nuestra nacionalidad", *Marcha*, Montevideo, s.d.

— "Nuestra integración territorial y política", *Marcha*, Montevideo, s.d.

Pivel Devoto, Juan y Ranieri, Alcira. *Historia de la República Oriental del Uruguay*. Editorial Medina, Montevideo, 1971-1972.

Rama, Ángel. "180 años de literatura", *Enciclopedia uruguaya*, II, Editores Reunidos y Editorial Arca, mayo, 1968.

— *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo, 1995.

Ramírez, Carlos María. *Juicio crítico del Bosquejo Histórico de la República Oriental del Uruguay, por el Dr. Francisco A. Berra*. Imprenta del Porvenir, Buenos Aires, 1882.

Ramírez, Sagrario. *Hacia una psicología social del nacionalismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.

Rasmussen, David.(ed.) *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1990.

Real de Azúa, Carlos. *El patriciado uruguayo*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1961.

— "De los orígenes al novecientos". *Capítulo Oriental*, 1. Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo, 1968.

— "Los clasicistas y los románticos". *Capítulo Oriental*, 5. Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo, 1968.

— "Pensamiento y literatura en el siglo XIX: las ideas y los debates". *Capítulo Oriental*, 8. Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo 1968.

- "Prosa del mirar y del vivir". *Capítulo Oriental*, 9. Centro Editor de América Latina, Montevideo, marzo 1968.
- "La historia política", *Enciclopedia uruguaya*, 1, Editores Reunidos y Editorial Arca, Montevideo, mayo, 1968.
- (comp.) *Uruguay y sus problemas en el siglo XIX*. Centro Editor de América Latina, Montevideo, 1968.
- "El Uruguay como reflexión" (I-II), *Capítulo Oriental* 36-37, Centro Editor de América Latina, Montevideo, enero 1969.
- *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?* Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1984.
- *Escritos*. Prólogo y selección de Tulio Halperin Donghi. Arca, Montevideo, 1987.
- *Los orígenes de la nacionalidad uruguaya*. Arca y Ediciones del Nuevo Mundo, 2ª ed., Montevideo, 1991.
- Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- Revista Internacional de Filosofía política*, 3, Madrid, mayo 1994.
- Reyes Abadie, Washington. *Artigas y el federalismo en el Río de la Plata (1811-1820)*. Historia uruguaya, Tomo 2. Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1974
- Reyes Abadie, W. y Vázquez Romero, A. *Crónica general del Uruguay*. vol. II: "La emancipación". Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, s.f.
- Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990. (tr. cast.: Alfonso Ortiz García)

- Rodríguez Villamil, Silvia. *Las mentalidades dominantes en Montevideo (1859-1900)*. Tomo 1: La mentalidad criolla tradicional. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1968.
- Rodríguez, Julio. "Las montoneras y sus caudillos", *Enciclopedia uruguaya*, 13, Editores Reunidos y Editorial Arca, Montevideo, setiembre, 1968.
- Sala de Touron, Lucía. "El mostrador montevidiano", *Enciclopedia uruguaya*, 8, Editores Reunidos y Editorial Arca, Montevideo, julio, 1968.
- Sánchez Agesta, Luis. *El pensamiento político del despotismo ilustrado*. Universidad de Sevilla, 1979.
- *La democracia en hispanoamérica. Un balance histórico*. Ediciones Rialp, Madrid, 1987.
- Satz, Mario. "Paseo por el interior uruguayo", en *ALTAIR, la estrella del viajero*, nº 22, Barcelona, septiembre-octubre, 1995.
- Sebreli, Juan José. *El asedio de la modernidad. Crítica al relativismo cultural*. Ariel, Barcelona, 1992.
- Sennet, Richard. *El declive del hombre público*. Península, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Gerardo Di Masso)
- *Vida urbana e identidad personal*. Península, Barcelona, 1975. (tr. cast.: Josep Rovira)
- Seton-Watson, Hugh. *Nations and States. An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. Methuen, London, 1982.
- Smith, Anthony. *Las teorías del nacionalismo*. Edicions 62, Barcelona, 1976. (tr. cast.: Luis Flaquer).

Stoetzer, O. Carlos. *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*. 2 vols. Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1966.

The philosophical forum. Volume XXVIII, 1-2, New York, 1996-1997.

Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

Todorov, Tzvetzan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo Veintiuno, 1991. (tr. cast.: Martí Mur Ubasart)

Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Edicions 62, Barcelona, 1979. (tr. cast.: J. F. Ivars y S. Giner).

Traversoni, Alfredo. "La independencia y el Estado Oriental", *Enciclopedia uruguaya*, 16, Arca y Editores Reunidos, Montevideo, octubre, 1968.

"Uruguay: las raíces de la independencia", *Cuadernos de Marcha*, 4. Centro Editor de América Latina, Montevideo, agosto. 1967.

Varela, José Pedro. *Obras pedagógicas. La educación del pueblo*. Biblioteca Artigas. Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 49-50. 2 tomos, Montevideo, 1964.

Varios autores. *La independencia nacional*. Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 145, t.1, Montevideo, 1975.

Vázquez Franco, Guillermo. *La historia y sus mitos. A propósito de un libro de Real de Azúa, comentarios, disgresiones, reflexiones*. Cal y Canto, Montevideo, 1994.

Velasco, Demetrio. "Raíces histórico-ideológicas del «Extranjero»", en *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

Vidart, Daniel. *El mundo de los charriás*. Ediciones de la Banda Oriental, 4ª ed. Montevideo, 1996.

Weber, Max. "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", en *La acción social: ensayos metodológicos*. Península, Barcelona, 1984. (tr. cast.: M. Faber-Kaiser y S. Giner)

Zorrilla de San Martín, Juan. *La leyenda patria*. Biblioteca Artigas, Colección de clásicos uruguayos, vol. 164, Instituto Nacional del Libro, Montevideo, 1979.

