

# ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN URUGUAY

PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

(EDITORES)



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

---

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian

*Antropologías hechas en Uruguay*

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores);

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

850 pp.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-2-0

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: "Romería de Farruco" Uruguay - 2011 - 2012

Autor: Ignacio Expósito.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020.

# Contenido

## Introducción

- El devenir de la antropología en Uruguay 13  
PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

## Conocimiento

- Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: 35  
un debate epistemológico  
EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN
- Ciencia-no-hecha y trabajadores del arroz en Uruguay 53  
SANTIAGO ALZUGARAY

## Profesiones

- Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay 79  
BIANCA VIENNI BAPTISTA, LUCÍA ABBADIE GAGO Y PABLO GATTI BALLESTERO
- Imperativos de la profesión: la identidad como demanda 99  
de profesionales de la agronomía  
MARÍA EMILIA FIRPO Y GERARDO RIBERO

## Ciudades

- Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: 117  
cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo  
EMILIA ABIN

As metodologías socioespaciais e a descentralizaçã do conhecimento. MAO- MON: cidades em perspectiva JOSÉ BASINI	135
De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes GABRIELA CAMPODÓNICO Y MARICIANA ZORZI	159
De tripa: aproximaciones etnográficas a un viaje lisérgico MARÍA NOEL CURBELO OTEGUI	179
Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial LETICIA FOLGAR Y C. RADO	193
Cabo Polonio, Balizas y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger. MABEL MORENO	211
Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad SONNIA ROMERO GORSKI	245

## **Género, cuerpo y sexualidad**

Maternidades e intervención estatal en mujeres usuarias de pasta base: apuntes desde Uruguay LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ	263
Negociando lo social. Una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos FERNANDA GANDOLFI	281
Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres SERRANA MESA	307
La visita carcelaria: género, pichis y ritos de paso en Uruguay NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA	325
El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto SUSANA ROSTAGNOL	341

Marcas de identidad, atributos sociales deseables  
y fenotipos compartidos: un análisis a partir de la donación  
de gametos en Uruguay

MARIANA VIERA CHERRO

351

## Políticas

¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica?  
Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local

FERNANDO ACEVEDO CALAMET

373

El “Nunca Más” uruguayo: política ritual hacia el pasado reciente  
en el gobierno del Frente Amplio

ÁLVARO DE GIORGI

391

El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento

LYDIA DE SOUZA

429

Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación

RICARDO FRAIMAN Y MARCELO ROSSAL

435

La globalización del fútbol durante la crisis de 1930:

Uruguay y la primera Copa del Mundo

STEFAN RINKE Y FLORENCIA FACCIO

449

## Etnicidades

¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores:  
entre la invisibilización y la codificación.

VALENTINA BRENA

465

De los recetarios al foodporn: exhibicionismo, fetichismo,  
placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital

GUSTAVO LABORDE

489

Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento  
de la Música Popular Uruguaya

OLGA PICÚN

497

## **Sociedad y ambiente**

- La experimentación perceptual de la costa y el mar:  
un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. 521  
LETICIA D' AMBROSIO
- La receta del patrimonio: tensiones entre patrimonialización  
de la naturaleza y conocimiento ecológico en Uruguay 545  
JUAN MARTIN DABEZIES
- Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas  
entre mujeres que residen en contextos agrícolas en soriano, Uruguay 563  
VICTORIA EVIA BERTULLO
- Trekking, rafting y kayak: deportistas/activistas, naturaleza  
y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental 597  
BETTY FRANCIA
- La semilla como símbolo de lucha y resistencia la red nacional  
de semillas nativas y criollas 617  
LETICIA POLIAK
- Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas  
a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay 629  
GREGORIO TABAKIAN
- Los desafíos de la antropología para la comprensión  
de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica 659  
JAVIER TAKS

## **Creencias**

- El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente:  
etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay 675  
EDUARDO GÓMEZ HAEDO
- De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis  
en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos 701  
NICOLÁS L. GUIGOU
- El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción 719  
ELIANA LOTTI VIGNA

Religión y drogas: otra arista de la laicidad 743  
 JUAN SCURO

Has vist la llum? Diàlogos contemporàneos con el mundo invisible 759  
 en el Baix Empordà  
 SIBILA VIGNA

## **Movilidad humana**

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas: 779  
 algunas dinámicas de movilidad entre los nikkeis del vale do São Francisco  
 MARTIN FABREAU

Migraciones, subjetividades y contexto de investigación 797  
 PILAR URIARTE

De Chiclayo a Montevideo: usos y prácticas de trabajadoras peruanas 811  
 de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015  
 MABEL ZEBALLOS VIDELA

## **Sobre los autores**

837

# De la religion civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos<sup>1</sup>

L. NICOLÁS GUIGOU

## Presentación

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

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

La religión civil de la desdibujada “Nación laica” (igualitaria y democrática), fue producida desde el Estado-Nación mediante la integración, obliteración, privatización y/o jerarquización de los otros producidos en tanto que otros (gauchos, mujeres, comunidades indígenas, comunidades afro, denominaciones religiosas, inmigrantes, etc.).<sup>3</sup> Especularmente, en su doble juego de inclusión y exclusión, la invención de *una centralidad identitaria expresada en un sujeto democrático* permitió un peculiar tratamiento nacional de la diversidad que, en el

---

1 Original tomado de: Giugou, Nicolás. 2000. De la religión civil: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 2000, pp.29-42. Montevideo.

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

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

arte de producir, clasificar e inventar las otredades posibles, entendió a la igualdad en tanto homogeneidad.

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

Dada la amplitud del tema, en este artículo sólo me propongo dar cuenta de *algunas dimensiones teóricas* que acompañaron las indagaciones esbozadas. Sobre el tratamiento del material empírico y las extrañas y contradictorias imágenes que surgen de éste - como en los relatos de Taussig: “Mirando esto, ¿me curo?” -, encomendamos al lector a la tesis citada.

Por otra parte, cabe consignar que este trabajo comienza con una interrogante (¿crisis de la representación?), la cual más que atraer una respuesta, pretende establecer “bodas contra natura” entre un conjunto de entramados teóricos que tratan de fungir como puntos de partida.

### ¿Clausura de la representación?

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

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

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

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

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

Hacer chirriar la máquina, dinamitar la metafísica o bien interpelar a lo social inscripto en el cuerpo<sup>4</sup> a na, en alguna medida, la máquina derridiana con el socioanálisis de Pierre Bourdieu.

El punto de partida es pues contingente<sup>5</sup>, así que podemos tomar un camino posible que, sin embargo, no implique una destina n arborescente de la escritura. Volver al canon y a la tradición, restando los efectos de la legitimación  sitos a la cita de los antecesores y padres fundadores, admitiendo que todo retorno “a las fuentes” implica, a su vez, una mutación radical.

---

4 Las reflexiones de Foucault sobre la temática del Poder-Cuerpo tienen un “aire de familia” con el concepto de habitus de Bourdieu (y ambos, una influencia evidente de Marcel Mauss y su original y poco citado propio concepto de habitus).

Es sumamente curioso como la crítica a la noción de ideología corre en estos dos pensadores por caminos similares: Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estar a dotado de una conciencia en la que el poder vendr a a ampararse (Foucault 1979: 106).

Bourdieu, por su parte afirmar  “C’est cette soumission doxique des dominés aux structures d’un ordre social dont leurs structures mentales sont le produit que le marxisme ne peut comprendre parce qu’il reste enfermé dans la tradition intellectualiste des philosophies de la conscience: dans la notion de “fausse conscience” qu’il invoque pour rendre compte des effets de domination symbolique, c’est “conscience” qui est de trop et parler d’“idéologie” c’est situer dans l’ordre des r presentations, susceptibles d’être transformées par cette conversion intellectuelle que l’on appelle “prise de conscience”, ce qui se situe dans l’ordre des croyances, c’est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles” (Bourdieu 1993: 59). Sobre los desaciertos en los que cae Bourdieu al reflexionar sobre el pensamiento de Foucault ver Bourdieu y Eagleton (2000: 224).

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

## Canon y tradición

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

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

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

---

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

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

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

También las representaciones se pueden referir a emblemas que, en el caso de Durkheim (1989), dan cuenta de un colectivo (“representaciones colectivas”, entonces objetivadas, como es el caso de los churingas australianos),<sup>9</sup> y en la continuidad bourdiana (Bourdieu 1985, 1998) asumen el carácter de lucha de representaciones, particularmente de representaciones (“señales”) emblemáticas, que son marcadores identitarios de un grupo, mas que a su vez, no deben ser entendidos como simples indicadores o rasgos diacríticos (antropología culturalista), ni tampoco, como emblemas producto de un social armónico.<sup>10</sup>

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

---

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

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

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

12 El concepto de “arbitrario cultural” asume en el pensamiento de Bourdieu dos herencias: por una parte la noción saussureana de arbitrariedad del signo. Por otro, el aporte de Durkheim, que Bourdieu, pasado por el tamiz de la crítica, recupera en el siguiente aspecto: “Com Durkheim, as formas de classificação deixam de ser formas universais (transcendentais) para se tornarem [...] em formas sociais, quer dizer, arbitrarias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas” (1998: 8). Los arbitrarios culturales intentan establecer, por una parte, la contingencia de toda producción simbólica (no hay entonces, una relación “natural” entre determinada producción simbólica y x matriz cultural). Por otra parte, el hecho de concebir toda producción simbólica como arbitraria, implica un ejercicio de des-naturalización, en tanto que las categorías y representaciones no surgen

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

### *Representaciones y mito-praxis (Tríptico - A)*

Las representaciones emblemáticas, mediante su movilización mito-práctica y naturalizadora se muestran lejos de su carácter de arbitrario cultural. Y es en ese sentido (parcial) que devienen en símbolos.<sup>14</sup> Oscilan de esta manera entre un orden sintáctico y semántico y en su conjunción conforman mitos.<sup>15</sup>

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

---

“de hecho”, ni de la “naturaleza de las cosas”, sino de luchas simbólicas concretas. Este sería el comienzo de una antropología crítica. Ver sobre este último punto Bourdieu y Wacquant (1995).

- 13 En la lucha estructuralista y post-estructuralista en busca de la muerte del sujeto, la palma parece llevarla Derrida en su crítica a Foucault. De acuerdo a Derrida (1967) inclusive Foucault preservó la idea de sujeto así sea bajo un manto tan irreconocible como el de ese sujeto llamado locura.
- 14 La naturalización de las representaciones nos recuerda aquella distinción primera de De Saussure (1992) entre signo y símbolo presente en el Curso de lingüística general.
- 15 No siempre las representaciones pueden llegar a modalidades relacionales capaces de establecer mitos, aunque conformen parte de un corpus mítico común. En cuanto a la opción semántica de Paul Ricoeur y la sintáctica de Lévi-Strauss, bien pueden tener puntos de coincidencia si consideramos como base de constitución de los mitos a las representaciones. Sobre este punto, ver Lévi-Strauss (1967).

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

### *Representaciones y mito-praxis (Tríptico - B)*

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Por lo tanto, el hecho de que el mito sea el habla “escogida por la historia” implica reelaborar el trazado de restos de acontecimientos y discursos, reestableciéndolos de una manera original. Apoyándose en “fragmentos”, la construcción mítica es despolitizante y con ansias de eternidad:

El mito priva totalmente de historia al objeto del que habla. En él, la historia se evapora [...] desde siempre la España de la Guía Azul estaba hecha para el turista, desde siempre los “primitivos” prepararon sus danzas para provocar un placer exótico [...] Nada es producido, nada es elegido: sólo tenemos que poseer esos objetos nuevos de los que han hecho desaparecer cualquier sucia huella de origen o elección. (Barthes 1988: 248)

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

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

### *Representaciones y mito-praxis (Tríptico - C)*

Acababa de leer a Saussure y, a partir de él, tuve la convicción de que si se consideraban las “representaciones colectivas” como sistemas de signos, podríamos alentar la esperanza de salir de la denuncia piadosa y dar cuenta en detalle de la mistificación que transforma la cultura pequeño-burguesa en naturaleza universal (Barthes 1988: 7). Para desarrollar su noción del mito (y analizar mitos tan dispares como “El mundo del catch “o bien “El rostro de la Garbo”), Barthes debió de abordar la temática de la representación y sus mutuas vinculaciones en torno al mito.<sup>18</sup>

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

Fue esta perspectiva la que nos permitió indagar en el entramado de mitos y representaciones sustentadores de la religión civil uruguaya. Los textos de lectura obligatorios utilizados en la escuela pública, eran material mítico y mito-práctico. Mediante el planteo semiológico descrito, conseguíamos reducir la imagen y la escritura a mera lexis, sorteando el maniqueísmo esencialista que las separa y subrayando la dimensión significativa que las engloba, productora ésta de las representaciones en cuestión.

---

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

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

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

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

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

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

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

Los mitos y las representaciones emblemáticas “entran en juego en la vida real” –como le gusta decir a Sahlins–, no porque el corpus textual que indagamos (o cualquier otro discurso performativo dador de identidad) carezca de “efectos de realidad”. Por el contrario, estos “efectos de realidad” habilitan un consenso

simbólico común a partir del cual el disenso simbólico se torna eventualmente posible. Porque sin ignorar las relaciones entre mito e ideología<sup>19</sup>, ni dejar de establecer que la religión civil de la Nación posee un “grupo de especialistas”, productores simbólicos de tiempo completo (dato que, con un gesto durkheimiano y rápido, Bourdieu utiliza para diagnosticar la declinación del mito), se puede establecer que la mito-praxis es posible no solamente en culturas ‘frías’ que en su acomodación al acontecimiento se muestran en realidad “calientes” (estructuras prescriptivas y performativas para Sahlins).

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

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

---

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

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

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

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

## Religión civil, escuela, identidad y Nación

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

En la indagación de la unidad impuesta o la imposición de la unidad (religión civil), en tanto imaginario limitado (limitado en el sentido que el imaginario no se reduce al transcurrir histórico, ni al “imaginario social”), se debe considerar que la identidad nacional como totalidad (mapa y territorio) es el resultado de la violencia simbólica (común, por otra parte, a cualquier proceso identitario) que al mismo tiempo crea, abortando, limitando o excluyendo, otras identidades posibles. Y estos posibles no son virtuales latentes”, sino silencios y borrones en procura de una identidad única y de la unidad de dicha identidad.

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

Anderson definió la Nación de una manera muy original:

Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad políticamente imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría

de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de la comunión. (Anderson 1997: 23).

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

Del mismo modo, no hay comunidad imaginada homogénea, sino las representaciones escriturales de una comunidad que pretenden acallar a otras posibles, o bien la imposición de una identidad (nacional) mediante la inscripción de una escritura laica, gratuita y obligatoria, en el marco del Estado-Nación escolarizado y escolarizador, ya que es mediante

[...] las estructuras escolares [que] el Estado moldea las estructuras mentales e impone principios de visión y división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el “pensamiento salvaje”, contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa como identidad nacional [...] (Bourdieu 1997: 106).

Al considerar una parte del corpus textual escolar, (siguiendo aquí de nuevo a Bourdieu), tomamos en cuenta que es a través de la escuela y de la generalización de la educación elemental que se ejerce:

[...] sobre todo la acción unificadora del Estado en materia de cultura, elemento fundamental de la construcción del Estado-Nación. La creación de la sociedad nacional va pareja con la afirmación de la educabilidad universal: como todos los individuos son iguales ante la ley, el Estado tiene la obligación de convertirlos en ciudadanos, dotados de los medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos. (Bourdieu, 1997:106).

Este proceso se daría a través de la inculcación de los “fundamentos de una verdadera ‘religión cívica’, y más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen (nacional) de uno mismo” (Bourdieu 1997:106).

En las “formaciones de diversidad peculiares a cada nación” (Segato 1997: 233), cabe consignar para el capítulo uruguayo la importancia de la escuela y su escritura pública, tanto por su peculiar capacidad abarcativa<sup>20</sup>, como por el hecho de estatuirse como un verdadero bastión de la Nación. La religión civil uruguaya (más cerca de Rousseau que de Bellah) tuvo sus dejos jacobinos, y lo Otro, se reificó en el /los otros bajo estrategias tan disímiles que incluyeron desde la integración, pasando por la jerarquización, privatización y expulsión (distintas maneras de producir la otredad).

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

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

De esta manera se sacralizaba la nomiNación total (representación=represión al decir de Tyler [1991]) y la escuela, “máquina de hacer uruguayos” (Demasi 1995) a partir de una masa cultural heterogénea, consiguió estar a la altura y ser el motor principal de

---

20 “Producto del impulso dado por la Reforma Escolar en las últimas décadas del siglo anterior, la matrícula de las escuelas públicas tuvo un incremento constante en toda la primera mitad de este siglo. En 1897 había 45.600 alumnos en 535 escuelas y en 1907, 60.800 alumnos en 671 escuelas, estas cifras representan un aumento del 33% y del 25% respectivamente, en solo diez años, en tanto la población del país aumentaba menos de un 20%, el crecimiento fue mucho más notable en los años siguientes, ya que en 1927 la matrícula escolar pública llegaba a 140.000 alumnos, lo que representaba un 130% de aumento en apenas 20 años (6,5% anual, no acumulable), frente a un 54% de crecimiento de la población. En las décadas siguientes la curva de crecimiento comenzó a declinar levemente, llegando a 245.100 escolares en 1943 (4,6% anual, no acumulable). Esta disminución del ritmo respondía, seguramente, a que la matrícula escolar ya satisfacía las demandas de gran parte de la población: en 1907 había un escolar por cada 17 habitantes, en 1927 la relación era de 1 a 11, y en 1943 la proporción bajaba a un alumno cada 8 habitantes. Debemos considerar - sin embargo - el paulatino envejecimiento de la población uruguaya y la concomitante disminución de la población infantil; esto determinaba que por sobre el aumento en cifras absolutas de la matrícula, la cobertura escolar fuera aún mayor: a mitad del siglo, más del 80% de los niños en edad escolar concurrían a la escuela” (Bralich 1996: 125)

[...] la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país. (Porzecanski 1992: 52).

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

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

## Referencias citadas

- Achugar, Hugo (comp.). 1998. *La fundación por la palabra*. FHCE, Montevideo
- Althusser, Louis. 1970. *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (notes pour une recherche). La Pensée, París.
- Anderson, Benedict. 1997. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Augé, Marc. 1995. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa,
- Balandier, George. 1988. *Anthropologie politique*. Presses Universitaires de France, 1967.
- Barthes, Roland. *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Bayce, Rafael. 1992. *Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas*. Montevideo: Cuadernos de Marcha.
- Bellah, Robert N. 1975. *The broken covenant*. Nueva York: Seabury Press.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nueva York: Harper & Row.
- Bennington, Geoffrey y Jaques Derrida. 1994. *Jaques Derrida*. Madrid: Cátedra.
- Bhabha, Homi 1990. "DissemiNation: time, narrative and the margind of the modern nation". En: Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- Bourdieu, Pierre y Terry Eagleton. 2000. Doxa y vida ordinaria. *New Left Review* (0): 219-231.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *O poder simbólico*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.

- \_\_\_\_\_. 1997. "Espíritu de estado. Génesis y estructura del campo burocrático." In: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- \_\_\_\_\_. 1992. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 1993. Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique. *Actes de la Recherche en sciences sociales*, (96-97).
- \_\_\_\_\_. 1985. "La fuerza de la representación." En: *Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant. 1995. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bralich, Jorge 1996. *Una historia de la educación en Uruguay*. Montevideo: Fondo de Cultura Universitaria.
- Caetano, Gerardo y Roger Geymonat. 1997. *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus.
- Cardoso de Oliveira, Luis. 1993. *As categorias do entendimento humano e as noções de tempo e espaço entre os nuer*. Universidade de Brasília.
- Cardoso de Oliveira, Roberto 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Da Matta, Roberto. 1970. "Mito e Antimito entre os Timbira". En: *Mito e linguagem social*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1977. *Rizoma (Introducción)*. Valencia: Pre-textos.
- Demasi, Carlos. 1995. "La dictadura militar: un tema pendiente". En: Álvaro Rico, (comp.), *Uruguay: cuentas pendientes*. Montevideo: Trilce.
- Derrida, Jaques. 1967. *L'Écriture et la Différence*. París: Ponts-Seuil.
- De Sousa Minayo, María Cecilia. 1995. "O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica". En: Pedrinho Guareschi y Sandra Jovchelovitch (orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- Durkheim, Émile. 1989. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss. 1968. "De quelques formes primitives de la classification". En: Marcel Mauss, *Oeuvres*. Tome II. París: Minuit.
- Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Giner, Salvador. 1994. "La religión civil". En: Rafael Días-Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. "Introducción a la obra de Marcel Mauss" En: Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1990a. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1990b. *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1981. *La identidad*. Barcelona: Pretel.
- \_\_\_\_\_. 1967. "Respuestas". En: *Problemas del estructuralismo*. Córdoba: Universitaria.
- Marcuse, Herbert. 1985. *El hombre unidimensional*. Barcelona Planeta-De Agostini.

- Mauss, Marcel. 1991. "Técnicas y movimientos corporales". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 1969. "La Nation". *Oeuvres*, Tome III. París: Minuit.
- Moscovici, Serge. 1995. "Prefacio". En: Pedrinho Guareschi y Sandra Jovchelovitch, (orgs.) *Textos em representações sociais*. Petrópolis: Vozes.
- Oliven, Ruben George. 1992. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes.
- Pi Hugarte, Renzo. 1997. "Transnacionalização e religião no Cone-Sul: o caso do Uruguai". En: Ari P Oro y Carlos A Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Porzecanski, Teresa. 1992. "Uruguay a finales del siglo XX: mitologías de ausencia y de presencia." In: *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Romero, Sonia. 1996. "Felisberto Hernández: excentricidades al borde del agua". En: *Atípicos en la literatura latinoamericana*. Buenos Aires: UBA.
- Rousseau, Jean Jaques. 1957. *El contrato social*. Buenos Aires: Aguilar.
- Ruano-Borbalan, Jean-Claude. 1993. Une notion clef des Sciences Humaines. *Sciences Humaines* (27).
- Sahlins, Marshall. 1997a. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 1997b. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Saussure, Ferdinand de. 1992. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza Editorial.
- Segato, Rita L. 1997. "Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização." En: Ari P Oro y Carlos A Steil (orgs.), *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes.
- Serres, Michel. 1981. "Discurso y recorrido". En: Claude Lévi-Strauss (org.), *La identidad*. Barcelona: Pretel.
- Taussig, Michael. 1995. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa.
- Tyler, Stephen. 1991. "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un "hablar por". En: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- Varela, José Pedro. 1989. *Obras de José Pedro Varela. La primera memoria*. Tomo III. Montevideo: Cámara de Representantes.
- Verdesio, Gustavo. 1995. *La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental*. Montevideo: Graffiti/Trazas.
- Willaime, Jean-Paul. 1990. Etat, pluralisme et religion en France. *Social Compass*. 37 (1)
- \_\_\_\_\_. 1993. La religion civile à la française et ses métamorphoses. *Social Compass*, 40 (4).