



DE LA RELIGION CIVIL: Identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos

Mag. L. Nicolás Guigou

PRESENTACION

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

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

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

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

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

29

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

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

³ 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.”(Romero,1996: 116).

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

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

I. ¿Clausura de la representación?

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

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

La tensión epistémica no nos llevará a una temática (in) comunicacional o bien dialógica del estilo: “¿qué quiso Ud. decir?”, ni tampoco a la ilusoria irreductibilidad de la sobreinterpretación descontrolada que afirma: cada uno (individuo, individuo, 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.

30 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)

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

Hacer chirriar la máquina, dinamitar la metafísica o bien interpelar a lo social inscripto en el cuerpo⁴ aúna, en alguna medida, la máquina derridiana con el socioanálisis de Pierre Bourdieu.

⁴ Las reflexiones de Foucault sobre la temática del Poder-Cuerpo tienen un “aire de familia” con el concepto de habitus de Bourdieu (y ambos, una influencia evidente de Marcel Mauss [1991] y su original y poco citado propio concepto de habitus).

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

Bourdieu, por su parte afirmará

C'est cette soumission doxique des dominés aux structures d'un ordre social dont leurs structures mentales sont le produit que le marxisme ne peut comprendre parce qu'il reste enfermé dans la tradition intellectualiste des philosophies de la conscience: dans la notion de "fausse conscience" qu'il invoque pour rendre compte des effets de domination symbolique, c'est "conscience" qui est de trop et parler d' "idéologie" c'est situer dans l'ordre des représentations, 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).

El punto de partida es pues contingente⁵, así que podemos tomar un camino posible que, sin embargo, no implique una destinación arborescente de la escritura. Volver al canon y a la tradición, restando los efectos de la legitimación ínsitos a la cita de los antecesores y padres fundadores, admitiendo que todo retorno “a las fuentes” implica, a su vez, una mutación radical.

II. Canon y tradición

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

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

A primera vista paradójico, dicho monopolio gana en validez cuando los códigos emergentes de esta operativa de monopolización se diseminan y devienen en sentido común. Sentido común que conforma la dimensión aporética de toda cultura, naturalizando la nominación y el orden dominante, tanto como la relación entre dominados y dominantes⁸.

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

⁵ “El lugar cualquiera desde el que se empieza siempre está superdeterminado por estructuras históricas, políticas, filosóficas, fantasmales que, por principio, no se pueden nunca ni explicar ni controlar completamente (...) El punto de partida es, en cierto sentido, radicalmente contingente, y es una necesidad que lo sea.

Esta necesidad (de lo contingente) es la del ya que hace que el punto de partida esté siempre dado, que se responda al “ven” que se recibe y se experimenta como verdadera necesidad. Se impone, pero no cesa de componerse con el azar y por tanto se aventura...” (Bennington y Derrida, 1994:44).

⁶ La doble acepción surgida de la Escuela Sociológica Francesa del término representación han llevado a un conjunto importante de reflexiones. Se diferencia así entre categorías (o representaciones sociales) y representaciones colectivas. “Durkheim é o autor que primeiro trabalha explicitamente o conceito de Representações Sociais. Usando no mesmo sentido que Representações Coletivas, o termo se refere a categorias de pensamento através das quais determinada sociedade elabora e expressa sua realidades.” (De Sousa Minayo (1990: 90)

El punto más sutil de los posibles nexos entre unas y otras representaciones fue logrado por Luis Cardoso de Oliveira mediante el siguiente análisis:

Se, por um lado, tanto as categorias como as representações coletivas são construídas socialmente, pois ambas referem-se ao todo e não a aspectos específicos do real, por outro, enquanto fundamentos do conhecimento e como as precursoras da razão, as categorias atuam como ponto de referência a partir dos quais as representações coletivas são construídas. (Cardoso de Oliveira, 1993:3)

⁷ “Se, por tanto, a cada momento do tempo, os homens não estivessem de acordo sobre essas idéias 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)

objetivadas, como es el caso de los churingas australianos)⁹, y en la continuidad bourdiana (Bourdieu, 1985, 1998) asumen el carácter de lucha de representaciones, particularmente de representaciones (“señales”) emblemáticas, que son marcadores identitarios de un grupo, mas que a su vez, no deben ser entendidos como simples indicadores o rasgos diacríticos (antropología culturalista), ni tampoco, como emblemas producto de un social armónico¹⁰.

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

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

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

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

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

¹⁰ Marcel Mauss, comparando a la Nación con modalidades “más primitivas”, tendrá en cuenta esa simbología cohesiva (social armónico). Refiriéndose a la Nación escribirá: “Elle est homogène comme un clan primitif et supposée composée de citoyens égaux. Elle se symbolise par son drapeau, como lui avait son totem; elle a son culte, la Patrie, como lui avait celui des 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 tomarem (...) em formas sociais, quer dizer, arbitrarias (relativas a um grupo particular) e socialmente determinadas. (Bourdieu, 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 “de hecho”, ni de la “naturaleza de las cosas”, sino de luchas simbólicas concretas. Este sería el comienzo de una antropología crítica. Ver sobre este último punto Bourdieu y Wacquant (1995).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ También Sahlins en *Cultura y razón práctica* (1997b), muestra que el “operador totémico” - una de las dimensiones fundamentales del pensamiento en estado salvaje - continúa actuando en nuestras culturas, aparentes reinos del pensamiento domesticado. La diferencia entre aquellas culturas donde el operador totémico “articula diferencias entre las series culturales con diferencias en las especies naturales.” (Sahlins, 1997b:176) radicaría en que esta articulación ya no sería preponderante en la nuestra.

Frente a una racionalidad utilitaria mostrada como principio explicativo de nuestra cultura, Sahlins dirá:

El totemismo moderno no se contradice con una racionalidad de mercado. Por el contrario, es promovido precisamente en la medida que los valores de cambio y de consumo dependen de decisiones relativas a su “utilidad”. En efecto, esas decisiones giran en torno del significado social de contrastes concretos entre los productos. (Sahlins, 1997b: 177)

Tendríamos, por consiguiente, en nuestras culturas contemporáneas “clasificaciones totémicas” trazadas con otras series.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La misma se encuentra en la propia génesis del mito, en la transformación de la historia en naturaleza (Barthes, 1988:223). No obstante, esta suerte de naturalización no se efectúa por medio del “ocultamiento” de una verdad a ser develada: “El mito no oculta nada ni 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 abarcales del “macro-clima” de la Nación.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

36

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 ideología¹⁹, ni dejar de establecer que la religión civil de la

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

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

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

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

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

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

37

IV. Religión civil, escuela, identidad y Nación

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

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

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

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

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

Anderson definió la Nación de una manera muy original:

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

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

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

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

En las “formaciones de diversidad peculiares a cada nación” (Segato, 1997:233), cabe consignar para el capítulo uruguayo la importancia de la escuela y su escritura pública, tanto por su peculiar capacidad abarcativa²⁰, como por el hecho de estatuirse

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

como un verdadero bastión de la Nación. La religión civil uruguaya (más cerca de Rousseau que de Bellah) tuvo sus dejes 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, “maquina de hacer uruguayos” (Demasi, 1995) a partir de una masa cultural heterogénea, consiguió estar a la altura y ser el motor principal de “... la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país” (Porzecanski, 1992: 52)

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

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

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

Bibliografía

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

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

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