



Las marchas de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas La producción ritual de una formación discursiva

Silvina Merenson
IDAES/UNSAM-CONICET, Argentina

RESUMEN

Este artículo aborda la configuración de esta representación interrogando tanto las prácticas de historización (Guber, 1996) que proponen quienes participaron de las *marchas* como sus registros publicados en la prensa escrita de circulación nacional y local del período para analizar los repertorios culturales, políticos y religiosos que hicieron posible su producción en tanto formación discursiva¹. En las páginas que siguen veremos la combinación de ingredientes que la posibilitó y que fueron parte del proceso de radicalización política y de la “nacionalización” -y “latinoamericanización”- de la “nueva” izquierda uruguaya.

71

Palabras clave: Trabajadores azucareros, marchas, formación discursiva, rituales políticos, Bella Unión

*Desde los montes y el cañaveral/ un sueño de terrón levanta vuelo/ y sopla de los charcos
como un ventarrón/ del viejo norte y del amor./ Un grito nuevo, para despertar/ la heroica
rebelión de los cañeros/ un pueblo marcha por la dignidad/ y por la tierra y con Sendic./
Raúl mostró la verdad a seguir/ que la esperanza se puede sembrar/ en la justicia social/ con
la gente como bandera./ El pueblo salió desde cada rincón,/ a caminar por un sueño real:/
mostrarle a la capital/ la razón de los postergados.*

1. Junto a Calhoun, con formación discursiva me refiero a “un modo de hablar que moldea nuestra conciencia, pero que es lo suficientemente problemática como para generar problemas y preguntas” (2007: 15), a la serie de enunciados surgidos en distintos ámbitos que, lejos de formar un sistema homogéneo, se articulan en la dispersión –esto es, en la diferencia– y emergen en prácticas sociales que operan como condiciones de posibilidad del conjunto de los enunciados.

Con la letra de esta retirada, “La Colombina”, la murga de la ciudad de Bella Unión², evocó en el carnaval de 2007 las cinco *marchas* realizadas por la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA), el sindicato que reúne desde 1961 a los cortadores de caña de azúcar, autodenominados *peludos*³. En los años 1962, 1964, 1965, 1968 y 1971 la UTAA marchó hacia la ciudad de Montevideo en demanda, primero, del cumplimiento de la legislación laboral y social vigente y, luego, de la expropiación del latifundio⁴.

Las cinco *marchas* de la UTAA, junto a la fundación del sindicato, su relación con la organización revolucionaria más importante del Uruguay -el Movimiento de Liberación Nacional -Tupamaros (MLN-T)- y el rol desempeñado en este vínculo por Raúl Sendic -abogado de la UTAA y máximo referente y líder histórico del MLN-T- vertebran una suerte de relato maestro que indica a los *peludos de la UTAA* y a su acción sindical y política como uno de los eslabones de la cadena de múltiples hechos y acontecimientos que integraron el proceso de radicalización y violencia política en los años sesenta. Desde esta década a la actualidad, si algo comparte la abundante y diversa literatura histórica y política que refiere central o marginalmente a los *peludos* (cf. Blixen, 2000; Campodónico, 2001 y 2003; Fernández Huidobro, [1986]1999; González Sierra, 1994, Prieto, 1986, Rosencof, [1969]1989, entre otros) es su representación épica y miserabilista (Grignon - Passeron, 1991). Me refiero, sintéticamente, a su descripción e interpretación en el imperio de la carencia y la pobreza, como mística que resume en la subalternidad la virtud de los sentimientos que realzan la toma de conciencia revolucionaria, directamente vinculada a una lectura particular de la historia política nacional.

72

Este artículo propone que la formación discursiva que resulta de las *marchas* de la UTAA es producto, entre otras cuestiones, de la consagración ritual de dos lenguajes, en el sentido más amplio de esta palabra. De otro modo: la representación miserabilista y épica sobre los *peludos* es el resultado de la operacionalización ritual de lo que denominamos “lenguaje sagrado de la política” y “lenguaje honorífico de la violencia” como puntos de confluencia de subjetividades.

En las páginas que siguen nos detendremos en los encuentros entre el honor y la violencia, entre la peregrinación y la manifestación, entre la religión y la política: encuentros en los que lo sagrado se hace presente en los discursos, los símbolos y las performances que siguieron las *marchas*; encuentros en los que los sentimientos de honor, orgullo y dignidad resultaron fundamentales a la hora de sumarse y de leer la

2. La ciudad de Bella Unión se encuentra ubicada en el departamento de Artigas, a 640 kilómetros de Montevideo. Es la única ciudad uruguaya emplazada en la triple frontera territorial que la República Oriental del Uruguay comparte con la República Argentina y con la República Federativa de Brasil. Los límites territoriales corresponden a dos corrientes fluviales: al oeste el río Uruguay define el límite territorial con la República Argentina. Frente a Bella Unión está ubicada la ciudad de Monte Caseros, provincia de Corrientes. Al norte, el río Cuareim define el límite territorial con la República Federativa de Brasil. Según el censo de 1963 Bella Unión tenía 9.983 habitantes, siendo su densidad de población 4 veces superior a la densidad de todo el departamento y, según el censo agropecuario de 1961, la superficie sembrada con caña era de casi 3.000 hectáreas.

3. *Peludo*, producto de la analogía con un roedor de la zona llamado de este modo, comprende tanto a los actuales como a ex cortadores de caña de azúcar, a los miembros de sus familias y a quienes aún no habiendo trabajado en el corte de caña, se autodenominan de este modo, ya sea porque pertenecen al mismo sector sociodemográfico que los cortadores o porque “trabajan en la tierra”, aunque en otra rama productiva. Aunque no existe un equivalente femenino para este término, en los primeros años de la agroindustria era habitual que las mujeres trabajaran en el corte de caña.

4. La primera marcha (1962) fue la única que tuvo por interlocutor directo al Estado. Desde la segunda marcha (1964), hasta la quinta (1971), la militancia de la UTAA sumó a sus consignas la expropiación de cerca de 30.000 hectáreas improductivas cercanas a Bella Unión, el fin de la persecución sindical y la libertad de los compañeros detenidos.

movilización político-sindical.⁵ Varios autores se han referido a las relaciones entre política y religión y, en particular, a los procesos de secularización y laicización en Uruguay (cf. Caetano – Geymonat, 1997; Semán, 2006 y Guigou, 2006, entre otros), un país que hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX se pensó a sí mismo a partir del mito-praxis de “nación laica”, según el cual las diferencias y diversidades posibles, entre ellas las religiosas, tensionaron las relaciones con el ámbito público (Guigou, 2000). Dado que las sedimentaciones históricas en la cultura no son inmodificables y el pasado siempre es un recurso en disputa, las coordenadas de esta matriz, fuertemente identificada con el primer batllismo, fueron objeto de múltiples usos y lecturas. En este marco, y aún cuando el mundo rural ingresó como una zona gris en la que la tradición –y en ella tanto los valores morales como la religiosidad popular– subvertiría el impulso racional, positivista y modernizador propuesto por las élites, la intelectualidad y militancia política ciudadana, pensar las *marchas* de la UTAA como rituales de larga duración para analizar la producción ritual de la citada representación podría contribuir a identificar uno de los puntos de fuga y afirmación de dicha matriz.

Las *marchas* de UTAA como ritual de larga duración

A comienzos de los años sesenta, ni la presencia de los trabajadores rurales en Montevideo, ni muchas de sus reivindicaciones constituyeron una “novedad”⁶. Sin embargo, lo que sí resultó “inédito” fue el alcance, la repercusión y el modo en que las *marchas cañeras* impactaron en la capital uruguaya y, desde entonces, se integraron a la historia política y social del país. Las *marchas de UTAA* no resultaron indiferentes: sus integrantes movilizaron la solidaridad de centros de estudiantes, sindicatos, partidos y organizaciones políticas, de legisladores, artistas e intelectuales o, en su defecto, encontraron una férrea oposición, particularmente reflejada en la denominada *prensa grande* que incluyó a los diarios El Día y El País. Discursos, desfiles, actos políticos, festivales artísticos, conferencias de prensa, enfrentamientos con la policía, detenciones, debates en la prensa, misas, campañas de donaciones, declaraciones de huelga en solidaridad y demás eventos demostraron que, en términos de Chaves, las *marchas de UTAA* fueron “hechos creadores de hechos” (2000: 23) que, a lo largo de una década, rutinizaron métodos de acción, prácticas, procedimientos y estrategias discursivas.

Las cinco *marchas* se desarrollaron en un tiempo y un espacio dado: entre el fin de la zafra y el inicio de la siguiente, partiendo de Bella Unión para arribar a Montevideo. Aún cuando las fechas exactas de partida y regreso, la cantidad de manifestantes que las integraron⁷ y las rutas⁸ seguidas en cada oportunidad variaron, todas tuvieron una

73

5. Como en otras investigaciones realizadas en Perú y Sudáfrica, Ranajit Guha (1983), en su estudio sobre la insurgencia campesina en la India, argumenta que el respeto y el prestigio resultó más importante en la rebelión que el beneficio económico. En una dirección similar, el trabajo de Elisabeth Wood (2003) sobre la adhesión de los campesinos salvadoreños al FMLN destaca la importancia que tuvo, en la definición de acción colectiva y la agencia de este sujeto, una serie de beneficios emocionales vinculados a la indignación, el orgullo y la dignidad.

6. En 1956 marchó hacia la capital el Sindicato Único de Peones de Tambo (SUPT) y en 1957 lo hicieron los trabajadores de los arrozales nucleados en el Sindicato Único de Arroceros (SUDA).

7. La primera *marcha* partió de Bella Unión el 24 de abril de 1962 y regresó a fines de junio. La segunda *marcha* partió el 20 de febrero de 1964 y regresó el 29 de junio. La tercera *marcha* partió el 19 de febrero de 1965 y regresó el 10 de junio. La cuarta partió el 16 de febrero de 1968 y regresó el 30 de mayo. La quinta partió a fines de marzo de 1971 y regresó a fines de abril. Es difícil dar una cifra exacta de las personas que integraron cada una de las *marchas*, para las primeras cuatro la prensa menciona entre 200 y 400 personas u 80 a 100 familias. La diferencia está dada por la última y quinta *marcha*, que no llegó a 100 integrantes.

8. Las *marchas* tomaron la ruta nacional N° 3 (realizando *paradas* en: Salto, Paysandú, Yung, Fray Bentos,

estructura similar⁹, aunque en el registro de sus participantes cada una guarda una especificidad que la distingue de las demás. Entre los *peludos*, la primera *marcha* (1962) tiene un carácter fundacional signado por el primer arribo a Montevideo, la relación con los medios de comunicación y el enfrentamiento que tuvo lugar en el local de la Confederación Sindical del Uruguay (CSU). La segunda *marcha* (1964) parece marcada por las definiciones políticas de la UTAA, sus consignas (*por la tierra y con Sendic y Sendic, líder campesino*) y la confrontación con el Partido Comunista (PC). La tercera (1965) y la cuarta *marcha* (1968), evocan a los *mártires de la lucha por la tierra*¹⁰ y la identificación del sindicato con la acción directa. Finalmente, la quinta *marcha* (1971) es recordada como *la marcha anterior a la guerra*, en referencia a la militarización de Bella Unión en 1972 y al golpe de Estado de 1973.

No sólo la temporalidad, la estructura, la repetición y la simbología permiten leer las *marchas* como un “ritual de larga duración”, también pueden pensarse como una instancia ritual en la medida en que consagraron la representación épica y miserabilista de los *peludos* como una formación discursiva que, aún hoy, resulta eficaz para leer las prácticas políticas de los *peludos* y, entre otras cuestiones, para pensar sus formas de exclusión o inclusión dentro del colectivo nacional. En lo que sigue nos detendremos en los ingredientes que componen esta formación discursiva: la identificación de los cuerpos y la inscripción de la pobreza en ellos; su territorialización, que puede observarse en las ideas de *campo, ciudad y norte* y, finalmente, en la modulación de dos lenguajes – el “lenguaje sagrado de la política” y el “lenguaje honorífico de la violencia”- como arena cultural común que posibilitó la coproducción y reproducción de la representación en cuestión.

74 **Auténticos, de carne y hueso: peludo se escribe en los cuerpos**

En el año 1969, en “Tipos humanos del campo y la ciudad”, el antropólogo Daniel Vidart se refería a los *peludos* como un *tipo humano especial* al que atribuyó una serie de características tales como *una conciencia social despierta, el sentido de lo justo y lo injusto* y el *espíritu de cuerpo* (Vidart, 1969: 42). Entre la moral y la política, lo que para Vidart “hace” a los *peludos* un *tipo humano* es su efecto sobre el *pensamiento ciudadano* y las *lecciones de espíritu combativo e imaginativo que conmueven la sensibilidad nacional* (Vidart, 1969: 42). Aún cuando su tipologización no incluye una caracterización fenotípica, ésta es contemporánea de las descripciones que en la prensa buscaron identificar los cuerpos de los *peludos*, diferenciándolos de otros.

Las *marchas* fueron una instancia social que produjo cuerpos identificables. Las páginas de El Popular, El Sol, Marcha y El País, entre otros medios de prensa escrita, delinearón el aspecto de los *peludos* y, en él, las marcas que habilitan una de las dimensiones de su representación miserabilista y épica. Si “raza es signo y se inscribe en el

Mercedes, Juan Lacaze, San José y Canelones), excepto la *marcha* de 1968, que tomó la ruta nacional N° 5 y realizó sus *paradas* en Artigas, Rivera, Tacuarembó, Treinta y tres, Cerro Largo y Lavalleja.

9. En cada una puede distinguirse un tiempo de organización, uno de viaje, uno de arribo y permanencia en Montevideo y uno de regreso a Bella Unión. Los manifestantes viajaban en camiones hasta llegar a las proximidades de la capital del país y, desde allí, se trasladaban a pie ingresando a la ciudad por una de sus principales arterias: la Avenida 18 de Julio. Luego del *desfile* por la avenida la *marcha* acampaba en algún punto de la ciudad. Tras las múltiples gestiones y participaciones de los manifestantes en diversos actos y reuniones, la *marcha* regresaba a Bella Unión, generalmente en tren y luego de participar del acto del 1ro de Mayo, por el Día de los Trabajadores, día feriado en el calendario oficial uruguayo.

10. Durante la *marcha* de 1965 murió Omar, un niño de tres meses, cuando los manifestantes arribaban a Salto. En la *marcha* de 1968 murió Lourdes Pintos, sobre la que nos detendremos más adelante.

cuerpo como trazo de la desposesión” (Segato, 2007: 131) es bajo esta lente que puede leerse el modo en que las crónicas de la prensa se refieren al aspecto de los *peludos*. Una primera dimensión de esta inscripción los identifica con las cualidades que distinguen el trabajo en el surco y la exigencia física de un trabajo extenuante que arroja cuerpos *calcinados por el sol, con los brazos aherrojados por la fatiga* (El Sol, 9-2-1962) o literalmente marcados, ya que *una de*



Foto: Sebastián Flores.

las características de estos trabajadores es que casi todos tienen visibles cicatrices en todas partes del cuerpo (El Popular, 1-2-1962). Los cuerpos son los que registran las características de un trabajo particular que vuelve a los *hombres endurecidos* (El Sol, 13-4-1962), *disciplinados* y *sufridos* (El Popular, 16-5-1962). Sobre este cuerpo se inscribe la pobreza, particularmente en los rostros que indican *vidas grises, sin notas destacadas, hombres callados, serios y acerados* [y] *niños tristes, con grandes ojos de viejos en sus caras sin luz* (El Sol, 9-2-1962).

Si hasta aquí se trata de cuerpos masculinos atravesados por las marcas del trabajo y la pobreza, los cuerpos femeninos suman otra serie de cualidades. Las crónicas de la prensa del Partido Socialista (PS) describen *mujeres prematuramente envejecidas, delgadas* y *marchitas* (El Sol, 9-2-1962), pero también de un cuerpo exótico y sensual, cargado de erotismo. Este registro, que es parte de uno mayor¹¹, aunque entre la ironía y el sarcasmo, integró las famosas crónicas de “El hachero” publicadas en el semanario Marcha: *¿y quién puede resistirse a ella* [en referencia a las integrantes de la tercera marcha] *siendo joven e ignorante? Están sucias, desde luego: el pelo pegoteado, las rodillas cascarudas. Pero eso parece acentuar la sexualidad* (Marcha, 7-5-1965).

El registro de los cuerpos, cuyos *vientres hinchados* y *sus pies descalzos son una cruzada de acusación al gobierno* (El Popular, 23-10-1962) fueron en sí mismos un vehículo de la denuncia política y prueba suficiente para impugnar el mito del *Uruguay Feliz*. A lo largo de la década de 1960, en la prensa del PS, *los peludos son hombres, mujeres y niños, auténticos, de carne y hueso, que nacen y mueren en los límites estrechos del triángulo de la “Suiza de América”, sin conocer siquiera a un pariente lejano de la justicia* (El Sol, 18-5-1962). El conjunto de marcas corporales que distingue a los *peludos* –*cuerpos de hombres, mujeres y niños que visten andrajos* [y] *comen lo que rechazaría nuestro gato* (El Sol, 18-5-1965)- construye uno de los “ingredientes” que habilitó *la incorporación de nuestro país a un proceso general revolucionario, a lo largo y a lo ancho de América Latina* (El Sol, 18-5-1962).

Si para la prensa de la izquierda la inscripción en el cuerpo del trabajo y la pobreza es un paso necesario hacia la identificación de *la rebelión de los peludos* con los procesos sociales y políticos latinoamericanos contemporáneos, no es menos cierto que

11. Entre 1968 y 1974 cobraron popularidad una serie de canciones compuestas y/o cantadas por Alfredo Zitarrosa y Daniel Viglietti –lo dos exponentes más importantes de la música popular uruguaya- que contribuyeron a delinear los rasgos de un campo asociado a la máxima crudeza y la explotación, cifrando en él las luchas populares por la Reforma Agraria. Canciones como “Muchacha campesina”, “Milonga cañera”, “Vea Patrón”, “A desalabrar”, “Cañero del Norte”, “Triunfo Agrario” y “Tierrita Poca” integraron el repertorio cultural de una generación fuertemente sensibilizada por la movilización y la sindicalización rural y contribuyeron a gestar la representación que analizamos aquí.

para *los peludos*, sus propios cuerpos constituyen un signo de distinción. En el marco de las *marchas*, particularmente de la primera, sus cuerpos fueron un espacio material y simbólico a partir del cual percibieron y construyeron la diferencia de clase. El color *oscuro* de la piel y el cabello y la estatura pequeña, pero fundamentalmente la forma y dimensión de las manos curtidas que los indican como trabajadores, así como sus dentaduras incompletas, son algunos de los rasgos a partir de los cuales se diferencian de los habitantes de la ciudad: *hombres altos y rubios, mujeres blancas y elegantes, de manos cuidadas y delicadas*, tal como Adriano describió a los/as estudiantes de la FEUU que conoció en el transcurso de la primera *marcha*. Así es como la identificación y la autopercepción del propio cuerpo resulta uno de los “ingredientes” que, tanto la prensa como los *peludos*, ponderaron y ponderan a la hora de coproducir la representación en cuestión.

Campo, ciudad y Norte: la territorialización de una formación discursiva

76

Las *marchas* reforzaron la diferencia o propiciaron la aproximación entre lo que manifestantes y espectadores entendieron como “dos mundos distintos”, sintetizados en la dicotomía campo/ciudad y en una serie de estereotipos para describir a sus habitantes. En las *marchas*, esta dicotomía que atraviesa la historia uruguaya desde el siglo XIX, adquirió algunos rasgos particulares. Si bien fue la prensa del PS, la que puso mayor énfasis en sostener que las *marchas cañeras* venían a demostrar que *la antinomia no es campo-ciudad, es ricos-pobres* o que, con las *marchas, las murallas han sido definitivamente derribadas*, porque *en Montevideo ya se habla de los trabajadores azucareros y sus familias* (El Sol 16-2-1962), lo cierto es que las representaciones diferenciales de “ciudad” y “campo” recorren todos los registros del arco político.

En la prensa del PC *los peludos* encarnan la existencia de un *Uruguay desconocido, que muchos se resisten a ver*, caracterizado como un *régimen típicamente feudal* para las azucareras (El Popular, 23-10-1963). En esta lectura “campo” indica “atraso” y, en el contraste con “ciudad”, dos estilos de vida distintos (Williams, 2001: 25), identificados con etapas históricas también distintas de las que se deriva su registro como dato del pasado: *su existencia*, indica El Sol en referencia a los *peludos, parece arrancada de las páginas de la historia* (El Sol, 16-2-1962). Esta lectura supone una tensión entre la distancia y la proximidad que *desde el asfalto* puede establecerse con esta versión que El Sol incorpora al colectivo nacional, definiendo a los manifestantes como *un grupo de hombres y mujeres tan uruguayos como nosotros* (El Sol, 15-9-1961). Sin embargo, en este caso, *uruguayos* no supone homogeneidad. La distinción entre los *cañeros* y *quienes vivimos en Montevideo, acostumbrados a movernos y esperanzarnos en nuestra tan “avanzada” legislación* (El Sol, 29-6-1962), se acentúa en la medida en que *los peludos* permiten la autocrítica de *nuestras preocupaciones burguesas y nuestras pasiones ciudadinas* (El Sol, 29-6-1962).

La presencia de *los peludos* en la capital impactó en el centro del relato normativo del Uruguay batllista, dando lugar a la lectura generacional desencantada de quienes *nos formamos oyendo hablar del ‘adelantado’ contenido social de nuestra legislación, de la “ley de 8 horas”, del “descanso semanal obligatorio”, del “amparo a la mujer madre, cualquiera sea su estado civil” (...) y demás lugares comunes* (El Popular, 2-4-1964). La presencia de *los peludos* en Montevideo fue, entonces, parte de la evidencia que permitió a la prensa del PC *comprobar que en la “Suiza de América” existe una tremenda y cruda realidad intencionalmente oculta que te llenará de vergüenza y*

de odio y que te llevará, no lo dudamos, a unirte decididamente a nuestra lucha (El Popular, 2-4-1964).

Pero ésta no es la única imagen del “campo” que las *marchas cañeras* contribuyeron a delinear. Al “campo” *postergado, ignorado y ocultado* y a sus habitantes *desposeídos* se opone otro registro que liga las necesarias transformaciones del *medio rural* a otro proyecto nacional. Para el diario El Día, el “campo” es el espacio por el que *es preciso empezar, para que los patrióticos propósitos que desde hace tiempo nos animan, cristalicen en hermosa a la par que promisoria realidad* (El Día, 11-1-1962). En este registro del “campo”, vinculado a un estilo de vida natural, de paz y virtud simple, pero también con el atraso, la ignorancia y la limitación (Williams, 2001: 25) se enmarca el modo en que el diario El Día registró el arribo a Montevideo de la primera *marcha* de la UTAA:

En estos días la población de Montevideo ha asistido al desusado y deplorable espectáculo de ver a más de 100 personas desfilando a toda hora por las calles. Se ha dado la explicación de que se trata de los “cañeros” que, agobiados por un panorama de miseria y dolor, han venido a pedir justicia a los Poderes Públicos. Existen antecedentes elocuentes de estas “marchas de sacrificios” en las que comunistas y socialistas lucran con la ignorancia o el dolor ajeno (El Día, 29-5-1962).

“Campo” y “ciudad” funcionaron, entonces, como significantes que condensan posiciones y prácticas políticas, permitiendo observar los modos en que las narrativas nacionales se traman en las complejas relaciones entre la diferencia cultural y los procesos de inclusión/exclusión al interior del colectivo nacional. La denominada *prensa grande* desestimó las *marchas* sosteniendo que sus integrantes no eran uruguayos, sino personas de nacionalidad argentina y brasileña llegadas a la capital del país siendo engañadas por *agitadores* o por el *socio comunismo* (El Día, 6-6-1962). Contra esta impugnación que encontró su justificación en la identificación estricta de la nación y lo nacional con las fronteras territoriales del Estado- nación, periodistas, escritores e intelectuales opusieron una imagen próxima a la *comunnitas* para resaltar la inclusión de los *peludos* en el colectivo nacional. Así, El Sol, vio entre *los peludos* una *atmósfera de cálida y auténtica fraternidad, casi infantil* para concluir que, *por desgracia estas son cosas que rara vez se sienten o que se han perdido en los medios urbanos; pero que todavía constituyen un patrimonio moral de los campesinos pobres y un rasgo distintivo de su alma limpia, servicial y buena* (El Sol, 24-1-1964).

Marcha tras marcha, los militantes de la UTAA, dialogaron con las representaciones sintetizadas hasta aquí. Los manifestantes atravesaron zonas rurales y urbanas; plantaciones, tambos y cinturones industriales. En cada caso propiciaron una serie de analogías tendientes a facilitar la relación con los trabajadores de los distintos puntos del país. En las zonas rurales se dirigieron al *hermano trabajador del campo* proponiendo, en este caso, una identificación plena:

Nuestra vida se parece a la tuya, nuestra ropa se parece a la tuya, nuestras manos se parecen a las tuyas, nuestra muerte en un hospital o en una desgracia se parecerá a la tuya y, nuestra tumba, como la tuya, estará al borde del cementerio, como nuestro rancho esta al borde pobre del pueblo (UTAA, 1967: 1).

En cambio, en las zonas urbanas, apelaron a la construcción de un antagonista mayor para demostrar que *estamos emparejados. Entre los trabajadores del campo y los trabajadores de la ciudad no hay intereses distintos que nos dividan, tenemos un solo y único enemigo que nos oprime, el capitalismo* (UTAA, 1968: 2). De este modo, *peludo* en tanto *trabajador* –una categoría genérica que facilita la agregación- buscó

superar diferencias de origen y tradición para erigirse en el soporte significativo de las potenciales acciones sindicales y políticas conjuntas. Sin embargo, estas operaciones de aproximación no hicieron menos conflictivo el encuentro con la “ciudad”, ya que también reforzaron aspectos de la diferencia cultural.

El encuentro con el *hombre del asfalto* que la prensa del PS saludó como *un hecho nuevo que comienza a expresar en la vida diaria, en la experiencia práctica, que el país avanza a soluciones revolucionarias* (El Sol 16-2-1962) permitió y contribuyó a delinear la idea de *Norte*. Cómo es el *Norte* y cómo integra *el mapa de la patria* son cuestiones claves para comprender la representación épica y miserabilista de *los peludos*. Como es sabido, la idea de *Norte*, no es una invención de los años sesenta¹², la *marchas* contaron con un repertorio disponible de imágenes y representaciones que hacia fines del siglo XIX delinearón este punto cardinal como frontera territorial, pero también como límite interior de las narrativas nacionales. Esto es, como dimensión territorial de la diferencia cultural y la denuncia política que, en los años sesenta, promovió la inscripción del Uruguay en Latinoamérica.

A mediados de la década de 1960, José Díaz, por ese entonces abogado de la UTAA, ubicó en el *norte* la *zona en la que chocan abruptamente los dos países, el Uruguay semi-feudal del latifundio, con el Uruguay capitalista de las empresas agrícolas* (Época, 8-6-1966). Esta distinción, y las descripciones de Bella Unión como una *localidad que vive un verdadero estado de conmoción* (El Popular, 4-2-1962) o *un acontecimiento tan revolucionario como desconocido en el medio* (El Sol, 13-4-1962) tensaron la identificación de sus habitantes con la nación. Entre la exotización y la extranjería que parece derivarse de la primera, Rosencof describió el *norte bárbaro*,

78

donde a un cáncer que abulta sobre el omóplato le llaman sapo cururú y lo tratan con venedura, y a la nefritis del Tónico, un guricito de 5 años, le llaman pasmo y lo llevan al terrero de pai Camilo, para que el caboclo le quite los malos espíritus. Norte bárbaro de hambrientos, raquíuticos (...) El norte de los cañaverales, donde fraternizan en una única nación insólita, correntinos, riograndeses y uruguayos (Rosencof, [1969] 1989: 13).

De este modo se revela la tensión que trama las posiciones de la izquierda en los sesenta en torno a la representación de *los peludos*: para ser motor de la revolución deben ser pobres y pre-modernos. Ambas características los excluyen del “Uruguay batllista” para situarlos en el *Norte*, donde el Uruguay se enlaza con Latinoamérica y con la situación primordial de la nación, es decir con el relato que mostró para el siglo XIX al actual territorio que ocupa el Uruguay alternativamente disputado por el ocupado por el Brasil y la Argentina. Así, *los peludos* son un sujeto que interpela al Uruguay sin ser necesariamente “uruguayo”, o siendo “uruguayo” no abarcado por el “Uruguay batllista”. Es en este sentido que *Norte*, como frontera interior, aporta el carácter difuso y liminal de los *peludos* en el marco ritual.

12. Como es sabido, la producción de las fronteras territoriales desde el siglo XIX es un tópico en las diversas versiones de la historia nacional uruguaya en las que incluso, la fundación de Bella Unión como *marca fronteriza en una línea ad referendum*, encontró su justificación. De sus versiones liberal – conservadora (Blanco Acevedo) a sus versiones nacionalistas-conservadoras (Francisco Bauzá, Luis Alberto de Herrera, Pinel Devoto), nacionalista de izquierda (Vivian Trias) y marxista (Rodríguez, Sala de Touron y de la Torre) diversos historiadores y analistas señalaron la construcción de la frontera territorial como una de las claves de la conformación del Estado-nación y de la nacionalidad.

Marchar y creer: entre el lenguaje sagrado de la política...

Las *marchas* hacia Montevideo de la UTAA fueron posibles y alcanzaron la repercusión que venimos argumentando porque accionaron creencias y actualizaron formas culturales transtemporales presentes en diferentes tradiciones como son las peregrinaciones, procesiones o romerías (Peirano, 2001). La militancia de la UTAA pudo apropiarse y transformar en acción política un repertorio simbólico fuertemente arraigado en la religiosidad popular. Las personas que participaron de alguna o de varias de las *marchas* constantemente proponen referencias, reflexiones o definiciones que permiten ligarlas con las peregrinaciones, no sólo por la presencia en ellas de agentes e instituciones religiosas, también por una serie de analogías y desplazamientos de sentidos vinculados a la utilización de símbolos y prácticas, al lugar que asignan a Raúl Sendic en ellas, a las definiciones del sindicato, a sus consignas y sus propios integrantes. Pero no sólo los integrantes de las *marchas* encontraron en la religiosidad el marco a partir del cual comprender el proceso político y promover sus acciones, la prensa también apeló al lenguaje de lo sagrado para decodificar y representar la movilización de *los peludos*. Estos desplazamientos de sentidos entre la religión y la política conformaron una arena cultural que facilitó el encuentro entre *peludos*, intelectuales locales y militantes de la izquierda montevideana.

Los puntos de contacto entre la peregrinación y las *marchas* de UTAA son múltiples: si las peregrinaciones se realizan siempre hacia un centro religioso, las *marchas* se dirigieron a un centro político; si las peregrinaciones son procesos de renovación de la fe a través del sacrificio, las *marchas* propiciaron la afirmación y la convicción en la *lucha*; si las peregrinaciones se realizan en torno a una imagen presente en múltiples formas, las *marchas*, desde 1964, fueron realizadas bajo las consignas *por la tierra y con Sendic* y *Sendic, líder campesino*, quien estuvo presente en pancartas, retratos, consignas, discursos y cantos. Como las peregrinaciones, las *marchas* consagraron espacios y lugares¹³. Sin embargo -y aquí vale señalar una diferencia importante- mientras que “en el camino ritual el hombre deja la casa y se transforma en peregrino, deja lazos de parentesco para ir al encuentro de sus hermanos en la fe” (Da Matta, 2002: 112), en las *marchas* convivieron claramente ambos lazos. Quienes marcharon fueron *familias* que, entre sí, se llaman *hermanos* o *compañeros* siendo ambas denominaciones complementarias: *hermanos de clase*, *compañeros de lucha*. Es difícil entonces establecer si las *marchas* hicieron que la frontera entre lo religioso y lo político pierda su nitidez o fueron parte, tal como propone Kertzer (1980), de un largo proceso por el que la vida comunal vinculada a la religión se desplazó hacia la política. Pero también la política encontró en el lenguaje de lo sagrado un modo de narrar la *lucha*. En la segunda parte de la década de 1960, en la prensa local, este lenguaje resultó clave. Paradójicamente, al mismo tiempo que el sindicato asumió un discurso y una práctica fuertemente identificada con la lucha armada, la prensa local encontró en el “lenguaje sagrado de la política” el marco a partir del cual relativizar la representación que hasta entonces había propuesto para los integrantes de la UTAA. En 1969, al cumplirse 100 años del Reglamento Provisorio para el Fomento de la Campaña y a 115 años de la muerte de Artigas, Guión, el periódico local, publicó “Padre Nuestro”. Esta nota editorial escrita como una suerte de plegaria indica el modo en que la política en clave religiosa pudo condensar valores morales, lecturas de la historia nacional, interpretaciones del presente y representaciones de sus actores:

13. Entre ellos el Puente Internacional de la Concordia y el barrio Pocitos, la Avenida 18 de Julio y la Plaza Libertad, en Montevideo.

Perdón, por haber dilapidado tu herencia de heroísmo y vergüenza.

Perdón, Padre de los Pobres por olvidar a los “infelices”, y apalearlos en Montevideo cuando van a pedir tierras para trabajar.

Perdón, Protector de los Pueblos Libres, por que toleramos jerarcas que no se dedican “a fomentar con brazos útiles la población de la campaña”.

Perdón, jinete de bronce, por nuestros estancieros que ya no andan a caballo y estacionan su auto frente al Jockey Club.

Perdón en nombre de Purificación, por una capital inoperante que si, como cabeza, tiene boca para comer, carece de oídos para oír, de ojos para ver y de cerebro para penar.

Perdón (Guión, 15-9-1969).

Para los *peludos* que participaron de las *marchas*, la *lucha por la tierra* -motor y razón de la movilización desde la segunda *marcha*- estuvo hecha de dolor y alegría, de sacrificio y expectativa, de miedo y victoria, de espera y acción: todo lo que los manifestantes hicieron, dijeron, soportaron o gozaron fue *por*, *para* o *gracias* a ella. Como la fe, la *lucha* engendró valores tales como la solidaridad, el compromiso y la disciplina, creó comunidad e igualó a quienes se consideraron entre sí *hermanos*



Foto: Sebastián Flores.

y *compañeros*. Para los *peludos*, la *lucha*, como la fe, “enseña” y debe ser transmitida a quienes quieran sumarse a ella, tal fue el objetivo de las *paradas* en las *marchas*. También, y por lo general, asume un carácter revelador: la *lucha* se *descubre*, se *conoce* y se *siente*; en la *lucha* se *crea*, se *vive* y se *muere*. Este enorme poder concentrado en la *lucha* radica en, al menos, dos dimensiones. Por una parte refiere en el plano político y secular –la tierra– un precepto religioso: *Dios creó el mundo y sus*

cosas para todos los hombres: “poseed la tierra y llenad la tierra de riqueza” (Salmo 103), tal como escribió el Obispo Carlos Partelli cuando la tercera *marcha* arribó a la ciudad de Salto (Carta Pastoral sobre los problemas del agro, 1965). Por otra parte, *lucha*, funcionó como nexo y continuidad entre el lenguaje y la acción política de las *marchas* y el trabajo cotidiano que implica el ciclo del azúcar, ya que ésta es la denominación que reciben los cinco surcos de caña que los *peludos*, en promedio, cortan diariamente durante la zafra. De este modo, *lucha* permitió agregar y condensar sentidos que abarcan esferas y tiempos que, por lo general, permanecen diferenciados, tal como es el tiempo de la zafra, el de la política y el tiempo del ritual.

La dimensión que adquiere la *lucha* para los *peludos* que formaron parte de las *marchas* también encontró su descripción en la prensa del PS, que destacó la fundación de la UTAA como un *camino abierto en el infierno de sol tierra y sudor* (El Sol, 9-2-1962) y que describió el arribo de la segunda *marcha* como el resultado de *años de una silenciosa indignación por tanta injusticia [que] ha explotado en sagrada rebeldía obrera* (El Sol, 9-2-1962). La prensa del PC también apeló a este lenguaje para señalar que los/as manifestantes *se vinieron [a Montevideo] con lo puesto, sabían que aquí iban a encontrar una clase obrera y un pueblo que sabe conjugar el verbo sagrado de la solidaridad* (El Popular, 3-5-1962).

Las *marchas* promovieron un lenguaje en el que lo sagrado dimensionó la política y, ésta, la religiosidad, constituyendo el momento y el espacio apropiado para probar

los valores de sus integrantes, especialmente la adhesión a Sendic. La persona de Raúl Sendic despertaba -y despierta aún- una mezcla de misterio, intriga y devoción, incluso entre *los peludos* que no participaron activamente de la UTAA y que lo reconocen como *justiciero* o *amigo de los pobres*. Parte de esta imagen está arraigada en su trayectoria, fundamentalmente en el hecho de haber abandonado los privilegios de la ciudad y sus estudios de abogacía para establecerse en Bella Unión, *viviendo como un peludo más* y en las características y valores que le atribuyen: *dulzura* en su mirada, *entrega y coraje* en sus actos y *humildad* en su trato con los trabajadores.

La definición de Sendic como *líder de la lucha*, a quien los *peludos* que integraron las marchas comparan con un *santo* o con *Dios*, no fue sólo prerrogativa de la UTAA. De un modo más o menos explícito, tanto la prensa de la época como diversos referentes culturales y políticos del campo progresista contribuyeron a delinear los rasgos y una imagen de Sendic próxima a lo sagrado o, al menos, haciendo uso de su lenguaje. Así, El Sol, afirmó que

conductas como las de Sendic son las que llenan el corazón generoso de los pobres y sirven de numen a las generaciones presentes y futuras, tal cual ha ocurrido –por no citar sino un solo caso- con Mahatma Gandhi (...) quien tiene facetas tan semejantes al procesado [en referencia a Sendic] que ahora nos ocupa (...) Sus deberes para con el prójimo (...) [recuerdan] el refrán hindú: “él es el amparo de los desamparados, la fuerza de los débiles” (El Sol, 15-6-1962).

Si esta es la descripción que la prensa del PS ofreció para Sendic antes de su renuncia a este partido en 1965, cuando Sendic ya era considerado el máximo líder del MLN-T, Mario Benedetti reconoció en él *una excepcional capacidad para comunicarse con las bases sindicales*, que el escritor atribuyó a *la austeridad y la modestia de su personalidad [y a] la seguridad que transmite sobre la justicia a la que honesta y corajudamente ha consagrado su vida* (Benedetti, 1970 en Costa, 1972: 79).

En 1963, el paso de Sendic a la clandestinidad, lo transformó en una suerte de ser-fuerza omnipresente en las *marchas*. Las exigencias de la clandestinidad –el hermetismo sobre su cotidianeidad, el cambio permanente de nombre, de apariencia física y lugar de residencia- contribuyeron a decodificar su vida de un modo particular. Entre quienes integraron las *marchas*, Chico cuenta que Sendic *tenía el poder de aparecer y desaparecer cada vez que se lo necesitaba*, mientras que Evelina lo recuerda *vestido siempre diferente, usando disfraces*. Como Chico y Evelina, *los peludos* aseguran que Sendic seguía las *marchas* de cerca, que iba a campo traviesa y que, de ese modo, llegaba con ellos a Montevideo. Tener esta *certeza*, afirmaba Beba, otra de las integrantes de las *marchas*, *daba ganas de seguir, porque uno sabía que él estaba, no lo veía, pero estaba, su presencia se sentía... y eso daba la fuerza*.

Los sentidos de la *lucha* y la persona de Raúl Sendic no agotan el lugar que tuvo lo sagrado en las *marchas* y, en un sentido más amplio, en el proceso de radicalización y violencia política. Curas, monjas, obispos y pastores participaron en ellas, de diversos modos: oficiaron misas, bautismos y casamientos; hicieron oraciones, dieron discursos, organizaron mesas redondas, juntaron donaciones y ofrecieron las instalaciones de sus templos para que los manifestantes acampen en el transcurso de las *paradas*. En las *marchas*, como en la vida cotidiana en Bella Unión, los manifestantes hicieron una práctica política de sus creencias y confesiones religiosas. Como sugiere Beba, una podía justificarse o explicarse por la otra: *si la lucha era una bendición de Dios*, cuando la *marcha* atravesaba por problemas se trataba de *los seres malignos que no querían lo mejor para los peludos*. Las *marchas* intensificaron lo que para los *peludos* es usual, una cosmología que integra política y religión para dar cuenta de una expli-

cación del mundo. Sin embargo, en este punto, tal vez pueda situarse uno de límites de este lenguaje compartido.

Entre quienes comenzaban a gestar la izquierda revolucionaria uruguaya y vieron en la UTAA el sujeto motor de la revolución social, la presencia de lo sagrado en las *marchas* e interpretaciones como la de Beba promovieron una serie de críticas y disputas tendientes a delimitar los márgenes de dos esferas que debían permanecer separadas y jerarquizadas. Esta parece ser la intención de la escena descrita por Mauricio Rosencof:

Un pastor evangelista se ha aproximado [al campamento]. Pide autorización para hacer una sesión de su culto. Un grupo de peludos lo rodea. El pastor pide que cierren los ojos y bajen la cabeza para repetir una oración con él. El pastor anuncia que Dios les dará la victoria. El Vica interroga a Pentiao, que seriamente ha contemplado la oración.

-¿Pa' qué vino, Pentiao?

Pentiao acomoda su bolso, y sin mirar al gurí, serio, responde:

-Vino 'hacer la zafra pa' Dio' (...)

Religiones de recambio, templos de la resignación, enviados de Dios que convocan a asambleas donde sermonean en un español duro, mal aprendido, y cantan himnos de gracias y aleluyas en las mismas esquinas donde la UTAA levanta su estrado para realizar sus actos” (Rosencof [1969]1989: 72).

Como la escena registrada por el autor, las *marchas* también fueron un espacio en el que se sucedieron las disputas en torno a sistemas de valores y creencias cuyos referentes resultaron compatibles para algunos e irreconciliables para otros. Sin embargo, estas diferencias, lejos de impugnar el sentido ritual de las *marchas*, ponen en evidencia que los rituales también sirven para establecer desacuerdos, divisiones e, incluso, enfrentamientos. Esto no significa cuestionar la solidaridad social que genera el ritual, sino establecer que esta solidaridad radica en la participación de las prácticas rituales y no en el significado asignado a sus símbolos o elementos rituales, siempre ambiguos (Kertzer, 1988).

82

... y el lenguaje honorífico de la violencia

Hasta aquí vimos la modulación de un lenguaje compartido por el que significados y prácticas religiosas y políticas se explican unas a otras indicando los límites difusos entre lo sagrado y lo secular para comprender las *marchas* como un ritual de larga duración y la formación discursiva que resulta de él. Pero existe otra dimensión, otro “ingrediente” que explica la producción compartida de la representación miserabilista y épica de *los peludos* y que denominamos “lenguaje honorífico de la violencia”.

Los vínculos entre lo sagrado, el honor y la violencia han sido abordados desde diversas perspectivas y con diversos resultados (cf. Peristiany, 1968; Campbell, 1968; Peristiany, 1993; Pitt-Rivers, 1993, entre otros). Entre ellos, el trabajo de Alvaro Rico introdujo una serie de pistas cruciales para indagar los modos en que “el fuerte *contenido moralizador* de la sociedad se corresponde con el *carácter penalizador* del Estado” en una época histórica en la que “épica, moralización y penalización se superponen y alimentan mutuamente” (2001: 136). Aquí, este vínculo nos interesa en un aspecto puntual y específico, en la medida en que es indicativo del modo en que *los peludos* y la militancia de la “nueva” izquierda confluyeron en la decodificación de la relación entre el honor y la violencia política. Basta para advertir esta relación el modo en que la prensa del período se refiere a los actores que participaron directa o indirectamente

de las *marchas*, incluso en el diario El Día que describió a los *patrones* como *gente cruel* y, los dirigentes de la UTAA, como *perturbadores que buscan cargar a la gente de odio y resentimiento* (El Día, 30-5-1962). Se trata de un lenguaje que también está presente en la prensa del PS que describe a *la policía* como aquella que *obedece a la patronal y deja de lado su dignidad como hombres* (El Sol, 16-3-1962) y, a los legisladores, como *seres insensibles y cobardes* (El Sol, 29-6-1962) ante las demandas de los manifestantes. Hasta avanzada la década de 1960 la prensa del PS informó en este lenguaje sobre *atropellos policiales, malos tratos y castigos corporales* a cargo de *policías cobardes, prepotentes y sucios* (El Sol, 13-4-1962).

Tal como puede observarse la dimensión valorativa es el vértice que organiza en términos de honor, orgullo y vergüenza aquello que, en la década siguiente, fue considerado como represión, tortura y violación de los Derechos Humanos. Para poder comprender este punto detengámonos en dos eventos críticos (Das, 1997) cuyo resultado fue la muerte de dos personas: la de Isabel López de Oricchio, cuando fue alcanzada por una bala durante la manifestación de la UTAA frente al local de la CSU, en el transcurso de la primera *marcha* hacia Montevideo (1962) y la muerte de Lourdes Pintos, una de las integrantes de la cuarta *marcha* (1968), tras contraer tétanos. Ambas “malas muertes” (Bloch y Parry, 1992), que jalonan el proceso de radicalización y violencia política, nos permitirán advertir la trama de este lenguaje.

En sus primeros meses, la primera *marcha* protagonizada por la UTAA, conmovió la sensibilidad ciudadana promoviendo lecturas que consagraron la unidad entre el “campo” y la “ciudad” o que, por el contrario, mostraron el contraste radical entre dos realidades que convivían en un mismo país. Pero también, la primera *marcha*, organizó el escenario político que encontró en la totalidad de la prensa montevideana de circulación nacional un canal de expresión. Ante la información que circulaba por la denominada *prensa grande* – y que el sindicato vio cómplice de sus adversarios políticos y sindicales-, la UTAA marchó al local de la CSU para mostrar su repudio y exigir una respuesta *por tanta ofensa*. El enfrentamiento entre los integrantes de la UTAA y quienes se encontraban en el local de la central sindical culminó con la muerte de una mujer que casualmente pasaba por el lugar y con la detención de 86 de los manifestantes, de los cuales 36 fueron procesados por *asonada*, entre ellos Raúl Sendic.

La muerte de Isabel López de Oricchio fue informada por toda la prensa. El diario El Día acusó al *socio comunismo* de *haberse cobrado otra víctima*, la de una mujer que no tenía por qué saber que junto a ella, con la misma libertad que ella, *escudados tras banderas tan nobles como mancilladas, caminaban gentes de instintos feroces* y destacó algunas cualidades de la víctima que harían aún más trágica su muerte: se trataba de una mujer, *joven, casada, madre, estudiante, componente de respetable hogar, ultimada por el plomo homicida disparado por serviles de la horripilante tiranía que ordena desde Moscú* (El Día, 6-6-1962). En este cuadro, los integrantes de la UTAA, *gente simple e ignorante* (El Día, 7-6-1962), resultan *víctimas del engaño de los activistas, hombres duchos en esto de tirar la piedra y esconder la mano* (El Día, 6-6-1962).

Por su parte, la prensa del PS vio en la detención de los manifestantes, particularmente en la de Sendic,

un nuevo galardón que la reacción capitalista arroja sobre los hombros del compañero, ya ricos por una vida puesta al servicio de los humildes. Mayor y legítimo orgullo no podía depararle a él esta larga, sacrificada y difícil lucha en que se ha empeñado ¿Qué puede significar para él [Sendic] la cárcel sino el merecido descanso de unos días, además de un honor? (El Sol, 15-6-1962).

De este modo, la cárcel no sólo fue presentada como un *honor*, también era una prueba cabal de la integridad de los/as jóvenes militantes socialistas¹⁴, en el marco de lo que hasta entonces la prensa de la izquierda definía como *atropello* (El Sol, 20-9-1963) y *arbitrariedades* (cf. Época, 6-11-1963 y 25-12-1963). El *honor* ante la *reacción* como dimensión indisociable de la moral de los militantes y la acción política constituye el eje que trama las explicaciones de la violencia, incluso a la hora de construir a los adversarios políticos. Es en esta clave que Sendic dio cuenta de su procesamiento y del de sus compañeros tras el enfrentamiento en el local de la CSU, y respondió a las *calumnias* -propias de un *depravado moral*- de la *prensa grande*, a la que definió como *un aquelarre diabólico de monstruos* (El Sol, 15-6-1962). Pero más aún, las imputaciones morales privilegiadas por sobre las diferencias o críticas políticas configuraron el marco por el que la *lucha* fue presentada en términos de género, masculinizando al “amigo”, feminizando al “enemigo”.¹⁵

El “lenguaje honorífico de la violencia” empleado en la prensa del período no es muy distante del utilizado por los *peludos* al referir a las instancias en que se enfrentaron o fueron reprimidos por las fuerzas de seguridad. Sin embargo, para los *peludos*, la *primera violencia* no tuvo lugar en el local de la CSU en Montevideo, sino en el verano de 1962 en Bella Unión, antes de marchar por primera vez a la capital. En esta oportunidad -luego de 3 meses de huelga y campamento a orillas del arroyo Itacumbú-, unos cien *peludos* ocuparon los escritorios de la Compañía Agrícola e Industrial del Norte SA (CAINSA). En uno de sus primeros documentos, la UTAA narra la acción por la que los *gringos*, que parecían antes tan guapos, agacharon la cabeza y hasta para fumar nos tenían que pedir permiso (UTAA, Artigas quiso tierra pa’ quien la trabaja: 1967). Esa vez, decía Ruben, uno de los dirigentes del sindicato que en 1967 se sumó al MLN-T, vimos verdes por primera vez. No conocíamos verdes, refiriéndose de este modo a los integrantes del ejército, pero enseguida nos dimos cuenta que estaban ahí por los *gringos*, para defenderlos a ellos. Cuando Ruben narra esa jornada, su énfasis se ubica en la importancia que tuvo esta acción violenta para los *peludos* que comprobaron que con la fuerza la cosa marchaba más rápido, eso a los *peludos* les quedó dando vueltas, como que se dieron cuenta que era así, como siempre, a palo y garrote, que se ganaba pa’ nosotros. En su relato, tan importante como el resultado obtenido, es el coraje y la valentía con que él y sus compañeros enfrentaron al ejército: desarmados, porque el *peludo* no necesita de arma, no es medroso -miedoso-, si tiene que pelear tiene su cuerpo. El privilegio de la propia fuerza física para dar cuenta de uno de los aspectos más terribles de la represión es parte del relato de otros *peludos* que puntualizaron la cobardía de los verdes a quienes, llegado el caso, esperaban enfrentar de hombre a hombre, es decir, mano a mano. Es en este registro que el presidente de la UTAA resumía la detención de los militantes del sindicato tras los hechos en el local de la CSU: ellos [los policías] creían que éramos unos tímidos, pero hemos mostrado

84

14. El trabajo de Markarian (2009) sobre la relación con el sufrimiento, el sacrificio y las formas que asumió el heroísmo y la adhesión a la lucha armada entre los jóvenes del Partido Comunista en los sesenta revela una suerte de marco interpretativo compartido con el lenguaje que identificamos para las *marchas* de la UTAA.

15. Desde el inicio de la movilización sindical en Bella Unión, El Sol se refirió a la lucha de la UTAA como producto de una *rebeldía viril y justa de hombres que han resuelto vivir como seres humanos* (El Sol, 16-2-1962) o a una *lucha noble y viril* (El Sol, 29-6-1962). Tal como evidencia el término que nomina al sujeto en cuestión -los *peludos*-, las referencias son eminentemente masculinas. En este marco en el que el *conflicto* es registrado en clave de honor como una cualidad eminentemente masculina, debe comprenderse que el “enemigo” resulte feminizado -el *capataz* es definido como la *celestina del gringo* (El Sol, 10-9-1965)- es decir de los productores de caña de azúcar y el lugar asignado a las mujeres sea el del *apoyo*, el *acompañamiento*, la *comprensión* y la *solidaridad*.

que [los peludos] son valientes y que ningún desborde de poder ni arbitrariedad puede doblegarnos (El Sol, 22-6-1962).

Hasta mediados de la década de 1960 el “lenguaje honorífico de la violencia” fue parte del marco interpretativo compartido tanto por la militancia de la “nueva” izquierda como por *los peludos*. Como parte y producto de una arena cultural común, este lenguaje fue uno de los “ingredientes” que hizo posible la representación que venimos analizando. Sin embargo, hacia la segunda parte de los años sesenta, el escenario parece modificarse. Desde 1965, y hasta su último acto público en 1972, la UTAA radicalizó tanto sus prácticas como su discurso, que comenzó a tramarse en la urdimbre de la historia nacional. Así, en 1967, en *Artigas quiso tierra pa’ quien la trabaja*, bajo el subtítulo *¡Tierra o Muerte!*, el sindicato afirmó claramente su opción:

Si en lugar de tierra nos dan palos, que se sepa que antes o después, también nosotros utilizaremos la violencia, para alcanzar el pan, la igualdad y la justicia. Si tenemos que desenterrar las armas con las que luchó el jefe de los orientales, don José Gervasio Artigas, para conquistar la “felicidad de la criollada pobre” lo haremos, teniendo la seguridad que estas armas alcanzarán la victoria y se volverán a cubrir de gloria (UTAA, 1967: 9).

Asumiéndose como *continuadores de la obra de Artigas* (UTAA, 1968: 4), los militantes de la UTAA polarizaron su discurso, no sólo en función del recurso a la violencia, también en función del campo sindical y político, enfrentándose abiertamente con el PC y los sindicatos afines a este partido¹⁶. En este contexto, a un año de la asunción a la presidencia de Pacheco Areco (1967-1972), tras la clausura de *Época* y *El Sol*, la disolución de varios grupos políticos de izquierda¹⁷, los primeros allanamientos al local sindical y las detenciones de sus dirigentes, la UTAA organizó y llevó a cabo la cuarta *marcha* hacia Montevideo (1968).

La cuarta fue una *marcha* particular, no sólo por el contexto político en el que se desarrolló, también por la conmoción que generó entre sus integrantes la muerte de Lourdes Pintos. *La caída de la Lourdes* encontró a los militantes del sindicato en otra relación con la represión y la violencia política que, en lo simbólico, puede advertirse en las disputas por la inclusión en la nación. No fue la excepcionalidad de la vida de Lourdes la que, para *los peludos*, la validó como *mártir* y símbolo de la lucha por la tierra, sino las similitudes y su plena identificación con sus propias trayectorias. Sin embargo, lo excepcional, fue el marco en el que se produjo su muerte y el alto contenido dramático y performativo que siguió su entierro, un ritual dentro de otro ritual en el que:

Nadie hablaba. Todo era silencio. Te pusimos la bandera nacional por arriba de tu cajón. Un poquito cada uno cargábamos. Nuestras piernas parecían que no respondían a la orden de caminar. En un segundo se quiebra ese silencio. Los agentes del orden –como se presentan– dicen que no podemos ponerte el Pabellón Nacional sobre tu cajón. Se cortó el aire, la respiración. Y sólo una respuesta seca. “No lo vamos a

16. En esa *marcha*, decía Pedro, uno de sus dirigentes, *no querían que expresáramos nuestras consignas. Cuando nosotros gritábamos “por la tierra y con Sendic” los comunistas, para hacerlo callar a uno, gritaban “Unidad! Unidad!”*. Como la distancia física que mediaba en el acto entre los sindicatos que adherían al PC y los que apoyaban a la izquierda revolucionaria, el cruce de consignas y cantos fue un modo más de escenificar las diferencias políticas. A la homogeneización y generalización del grito ‘Unidad’, *los peludos* respondieron con una demanda y la adhesión a un líder que, a su vez, sintetizaba uno de los objetivos de las *marchas*: la inclusión en la diferencia.

17. Entre ellos la Federación Anarquista Uruguaya, el Movimiento de Acción Popular Uruguayo, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, el Partido Socialista y Movimiento Revolucionario Oriental.

sacar". "Es una orden del comisario", nos dicen. "Dígale al comisario que no lo vamos a sacar". Era un rugir de leones. El silencio continuó en un andar de pies descalzos, de alpargatas barbudas y deshilachadas. "Ella murió por nosotros también", dijo un compañero, "que se atrevan". Así llegamos al cementerio de Treinta y Tres. Envuelta como si estuvieras abanderada con el Símbolo Nacional (Fontora, 1989: 127).

La disputa en torno a la bandera nacional, en el relato de Nélide Fontora, una de las protagonistas de las *marchas*, fue parte de una disputa mayor. Si bajo la bandera los individuos se tornan parte del colectivo nacional y quedan igualados en su posición, negarla, reclamarla o conquistarla es negar, reclamar o conquistar la inclusión dentro de un colectivo, en este caso, nacional.

Hacia fines de la década de 1960 la situación interna de la UTAA era muy distinta a la que se corresponde con las primeras *marchas*: en su gran mayoría, sus dirigentes se habían integrado al MLN-T, asumiendo lo que denominaron *doble militancia* y, el sindicato, se debatía entre sostener el trabajo sindical -que requería visibilidad y legalidad- y desarrollar la militancia propia de una organización revolucionaria, que requería *cobertura de los militantes, compartimentación de la información y clandestinidad*. Esta tensión condujo a un escenario complejo: al mismo tiempo en que la UTAA abrevaba en su corta pero intensa trayectoria en el sindicalismo rural para proyectarse en instancias asociativas mayores, su inserción entre *los peludos* comenzó a verse amenazada. *Hubo un lote de peludos*, decía Miguel, *que no entendieron hasta el punto que habíamos llegado, peludo que participó en las marchas, que estuvo en la lucha y que ibas ahora a pedirles un poco más y no, se disculpaban y no aparecían más por el sindicato*. El *poco más* reclamado por Miguel -quien junto a su hermano participó de la fundación de la UTAA y se integró al MLN-T en 1968-, es la diferencia que media entre lo que llamamos "lenguaje honorífico de la violencia" y la opción por la lucha armada. En 1971, cuando la quinta marcha arribó a Montevideo, pese a la adhesión de la UTAA a la coalición de izquierda Frente Amplio y al documento de apoyo y solidaridad elaborado por la Convención Nacional de Trabajadores (CNT)¹⁸, su breve paso resultó casi desapercibido. De este modo culminó el proceso que tuvo por resultado la producción de la formación discursiva que nos propusimos indagar.

18. Sin embargo, en el mes de junio de 1971, la UTAA se enfrentó con la CNT, que reclamaba al sindicato su lista de afiliados cotizantes, lista que la UTAA se negó a entregar por cuestiones de "seguridad". La UTAA, entonces, participó sin voz ni voto del Segundo Congreso de la CNT, como "delegados fraternales" (Marcha, 9-7-1971).

Bibliografía citada

- Bloch, Maurice – Parry, Jonathan (1982) “Introduction: death and the regeneration of life”. In: *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blixen, Samuel (2000) *Sendic*. Montevideo: Trilce.
- Caetano, Gerardo – Geymonat, Roger (1997) *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Taurus.
- Campodónico, Miguel (2001) *Mujica*. Montevideo: Fin de Siglo.
- _____ (2003) *Las vidas de Rosencof*. Montevideo: Aguilar.
- Calhoun, Craig (2007) *Nacionalismo*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chaves, Christine de Alentar (2000) *A marcha nacional dos sem-terra. Um estudo sobre a fabricação do social*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, UFRJ.
- Benedetti, Mario (1970) “Raúl Sendic: símbolo de una transformación”. En: Costa, Omar Costa, *Los tupamaros*. México: Ancho mundo.
- Da Matta, Roberto (2002) *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño*. México: FCE.
- Das, Veena (1997) *Critical events: an anthropological perspectives on contemporary India*. Oxford India Paperbacks.
- Fernández Huidobro, [1986]1999 *Historia de los tupamaros*. Tomo I. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Fontora, Nélica (1989) *Más allá de la ignorancia*. Montevideo: El fogón.
- González Sierra, Yamandú (1994) *Los olvidados de la tierra. Vida, organización y luchas de los sindicatos rurales*. Montevideo: FEDESUR-CIEDUR-Nordan-Comunidad.
- Grignon, Claude – Passeron, Jean Claude (1991) *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y Populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Guber, Rosana (1996) Las manos de la memoria. En: *Desarrollo Económico* (36)141.
- Guha, Ranajit (1983) *Elementary aspects of peasant insurgency in colonial India*. Delhi: Oxford University Press.
- Guigou, Nicolás (2000) *Nicolas A nação laica: religião civil e mito práxis no Uruguai*. Disertación de Maestría, Programa de posgrado en Antropología Social, UFRGS, Porto Alegre, 2000
- _____ (2006) “Religião e política no Uruguai”. Em: Ari Pedro Oro (org.) *Religião e política no Cone Soul. Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar.
- Kertzer, David (1980) *Comrades and Christians. Religion and political struggle in communist Italy*. Prospect Hights: Illinois, pp131-168.
- Markarian, Vania (2009) “Violencia, heroísmo y cultura juvenil entre los comunistas uruguayos de los sesenta”. Ponencia presentada en *III Jornada Académica “Partidos Armados en la Argentina de los sesenta”*. CEHP, Escuela de Política y Gobierno, UNSAM.
- Peirano, Mariza (2000) ‘A Análise Antropológica de Rituais’. *Serie Antropología #270*. Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, Sao Paulo.
- Peristiany, John G (1968) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Labor.
- Peristiany, John - Pitt-Rivers, Julian (1993) “Introducción”. En Julian Pitt- Rivers y John G. Peristiany (eds.) *Honor y gracia*. Madrid: Alianza.
- Prieto, Ruben (1986) *Por la tierra y por la libertad. Trabajadores rurales y porceso revlucionario: UTAA y el MNL*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Rico, Álvaro (2001) “1,2,3... Apunten, ¡Fuego! (El duelo, el honor y la épica en los ’60)”. En: *Revista Encuentros*, n. 7, CEIL-CEIU, FHCE, UdelaR, pp. 135-174.
- Rosencof, Mauricio ([1969] 1989) *La rebelión de los cañeros y “Los hombres del arroz”*. Montevideo: Tae.

- Segato, Rita (2007) *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Semán, Pablo (2006) "Introdução". Em: Ari Pedro Oro (org.) *Religião e política no Cone Soul. Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar.
- Vidart, Daniel (1969) "Tipos humanos del campo y la ciudad". En *Nuestra Tierra*. Montevideo.
- Williams, Raymond (2001) *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wood, Elisabeth (2003) *Insurgent collective action and civil war in El Salvador*. Cambridge: Cambridge University Press.