

ANUARIO

DEL

CENTRO

DE

ESTUDIOS

GALLEGOS

6137

1 9 9 7





6137



Anuario del Centro de Estudios Gallegos

1997

UNIVERSIDAD DE LA REPUBLICA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

Montevideo, Uruguay



Nuestra portada

Santiago Peregrino, de Juan Tinoco (México, siglo XVII). Oleo sobre lámina de cobre, existente en el Museo de la Universidad Autónoma de Puebla.

El culto jacobeo, convertido en la Edad Media a través de las peregrinaciones a Santiago de Compostela, en una de las claves espirituales del Occidente cristiano y en sustento del espíritu universalista de la cultura gallega, enfrenta en el contexto de la contrarreforma la transformación del **Santiago Peregrino** en el **Santiago Matamoros**. De un Apóstol de la fraternidad se pasa a un Apóstol de la intransigencia. Por ello esta imagen, del pintor poblano, al recuperar hacia fines del siglo XVII la dimensión del peregrino, y hacerlo desde América, adquiere un significado peculiar.

Abocado al análisis de las particularidades del fenómeno cultural de Galicia y, en especial, a las originadas por el proceso migratorio que extendió hacia todos los horizontes la presencia de su pueblo, el **Centro de Estudios Gallegos** encuentra en la imagen del **peregrino** un símbolo de la experiencia cumplida en ese transitar por el mundo que ha constituido una empresa de paz, de trabajo y de comprensión

© LIBRERIA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

DERECHOS RESERVADOS

Queda prohibida cualquier forma de reproducción, transmisión o archivo en sistemas recuperables, sea para uso privado o público por medios mecánicos, electrónicos, fotocopiadoras, grabaciones o cualquier otro, total o parcial, del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización del editor.

ISSN 0797-9312

Indice

Presentación	7
------------------------	---

Carlos Zubillaga

Galicia y los gallegos en la cultura uruguaya del primer tercio del siglo XX	9
---	---

Graciela Barrios - Rita Rivero

El proceso de asimilación lingüística en los inmigrantes gallegos residentes en Montevideo	45
---	----

Renzo Pi Hugarte

Las sorpresas de la asimilación: una mae-de-santo gallega	75
--	----

Sylvia Lago

Tierra sin mapa, cielo de Galicia: las transfiguraciones de la memoria en una novela ejemplar	93
--	----

Sergio Capurro Alvarez

El inmigrante gallego en la narrativa de Manuel de Castro	107
--	-----

*Este primer volumen del Anuario del Centro de Estudios Gallegos
se ha editado con el apoyo económico de la Xunta de Galicia
(Consellería de Educación e Ordenación Universitaria).*

Presentación

Desde sus tiempos fundacionales la Facultad de Humanidades y Ciencias mantuvo vínculos de diversa naturaleza con la realidad gallega. En ocasiones estuvieron estos referidos a la presencia en sus aulas de figuras relevantes del pensamiento y la cultura de Galicia, ya en carácter de docentes visitantes, ya dictando conferencias o clases magistrales. Al respecto cabe recordar que entre el núcleo fundacional de profesores de la Facultad se contó Eduardo Blanco Amor, encargado desde 1946 del dictado de cursos sobre Literatura Española, quien viajaba regularmente desde Buenos Aires para cumplir sus obligaciones en la Universidad uruguaya.

En 1965 se concretó, en el marco de las actividades del Departamento de Lingüística de la Facultad, una iniciativa de singular interés para el afianzamiento de los aludidos vínculos. A propuesta del Patronato da Cultura Galega, fundado el año anterior en Montevideo, se inició el dictado de un curso de Lengua Gallega, que estuvo a cargo de Juan García Durán. La experiencia, aprobada por el Consejo de la Facultad con carácter de curso extracurricular, se prolongó por dos años, constituyendo la primera de su carácter a nivel universitario en el mundo.

La presencia en el cuerpo docente¹ y en el estudiantado de la Facultad de hijos y nietos de gallegos (reflejo de la peculiaridad demográfica de la población uruguaya) ha mantenido vivo un interés por los temas de Galicia, traducido en numerosos proyectos de investigación, monografías o tesinas sustentados en enfoques antropológicos, históricos, literarios y lingüísticos, que han permitido despejar aspectos relevantes de la problemática étnica (en particular referencia a la situación de inmigración).

¹ Los tres últimos Decanos de la Facultad son descendientes (de segunda o tercera generación) de inmigrantes gallegos.

Como consecuencia de esta labor y de las gestiones promovidas en 1988 con motivo de la visita del Presidente de la Xunta de Galicia a Montevideo (ocasión en la que este suscribió un Protocolo con el Rector de la Universidad de la República), en julio de 1994 se procedió a suscribir un convenio-marco de cooperación entre ambas instituciones.

La participación de la Facultad en el "Encontro de Centros de Estudios Galegos das Universidades do Mundo", celebrado en Santiago de Compostela en el mes de mayo de 1996 permitió concluir los contactos iniciados por el Rector de la Universidad de la República con la Dirección Xeral de Política Lingüística, concretándose la firma de un convenio de colaboración específico entre la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y la Consellería de Educación e Ordenación Universitaria de la Xunta de Galicia, por el que se dispuso la creación, en el seno de aquélla, del **Centro de Estudios Gallegos** con la finalidad de contribuir al conocimiento de las manifestaciones culturales de Galicia, resaltar la importancia de la lengua como patrimonio histórico del pueblo gallego y profundizar en el fenómeno inmigratorio protagonizado por éste en el Uruguay.

La primer actividad desarrollada por la nueva unidad académica, coincidente con su formal presentación pública, tuvo lugar en Montevideo los días 29 y 30 de julio de 1996, bajo el título **Coloquio sobre Cultura Gallega**. Este evento contó con la participación de representantes de la Xunta de Galicia (el Conselleiro de Educación e Ordenación Universitaria D. Celso Currás Fernández y el Director Xeral de Política Lingüística D. Manuel Regueiro Tenreiro) y de un grupo de investigadores uruguayos, y la asistencia de numeroso público que siguió con interés la presentación de los trabajos académicos.

La presente (y primera) edición del **Anuario del Centro de Estudios Gallegos** recoge las ponencias presentadas al referido Coloquio, dando inicio a la difusión de trabajos originales que pongan de manifiesto las inquietudes existentes en el medio universitario uruguayo por la elucidación de los principales rasgos del proceso de contacto de las culturas gallega y uruguaya.

Galicia y los Gallegos en la cultura uruguaya del primer tercio del siglo XX

CARLOS ZUBILLAGA

1. El problema de las culturas en contacto

Fenómenos migratorios de la significación del protagonizado por los gallegos a lo largo del siglo transcurrido entre la conmoción revolucionaria del 48 europeo y la segunda postguerra mundial han dado lugar a complejos procesos de interacción cultural que demandan aportes disciplinarios variados para su cabal comprensión. Las *culturas en contacto* protagonistas de estos procesos resultaron sometidas a severos desafíos; en el caso de la inmigración gallega en Uruguay, éstos se relacionaron con el sentimiento de marginalidad que por cuatro siglos había agobiado al pueblo gallego (y que había dado pie a tópicos descalificadores e inferiorizantes), tanto como con el eclecticismo de una cultura en gestación (oscilante entre el *criollismo* que acentuaba la vinculación histórica con la matriz protoindependentista y el *cosmopolitismo* que daba cuenta del aluvión humano a partir del cual se configuraba la nueva realidad demográfica del país).

El inmigrante gallego llegaba a la sociedad nueva que se estaba construyendo en la margen septentrional del Plata, con la intención inequívoca de remontar las condiciones sociales de inferioridad que soportaba en su sociedad de origen (falta de rentabilidad de la explotación agraria, dificultades para revertir la expoliación de la mano de obra asalariada, descalificación lingüística, desventaja educativa, marginación política, exacción impositiva, desigualdad en la tributación de sangre). Pero lo hacía como portador de un bagaje cultural amasado en siglos de existencia como pueblo con perfil propio. Y esa tensión entre

el agobio de un presente oneroso y la confianza en unas raíces, en una tradición, en una capacidad colectiva para sortear dificultades, daba por resultado agentes sociales caracterizados por la tenacidad en el trabajo con frecuentes caídas en la avaricia, una autoestima callada que en modo alguno podía confundirse con soberbia, una disposición franca a la integración étnica, una capacidad emotiva frecuentemente velada por la tosquedad expresiva. Este *gallego* debía incorporarse a una sociedad en gestación, en la que el fondo criollo resultaba cada vez más una referencia al pasado, pero en la que sobrevivía —a despecho de la realidad demográfica cosmopolita— cierta actitud de abroquelamiento cultural propia de las asociaciones humanas de tradición débil. El orgullo del “nativo” se esgrimía muchas veces como si se tratara de un argumento de legitimación social: a ello concurrió una pedagogía pretenciosamente “nacionalista”, que elaboró una *historia nacional* celosa de su “peculiaridad”. Cuando esta actitud se mezclaba con las prácticas primitivas del quehacer político (en tiempos de banderías más que de partidos), la apelación a la controversia colonial/independentista reforzaba el efecto descalificador, y la expresión *gallego* (convertida en sinónimo de *español* de cualquier procedencia regional) readquiría significados perdidos (aludiendo a un vasallaje colonial cuya responsabilidad resultaba por varias razones incongruente atribuir al hijo de Galicia). En semejante contexto no siempre resultó fácil el encuentro del inmigrante con el natural del país; dificultad que en no pocas oportunidades tuvo por protagonista local al hijo de inmigrante, ganado por la artificialidad de un clima de “orgullo nativo”. Si bien el fenómeno no adquirió características de xenofobia, habilitó sí ciertas modalidades de burla o de descalificación social¹ que han atravesado por décadas la vida del país, reiterando la estulticia de su planteo.

¹ La expresión típica por excelencia fue (¿ha desaparecido completamente?) la de *gallego patasucia* o *gallego roñoso*.

Estas *culturas en contacto* han debido avanzar en un terreno caracterizado por diversos problemas. En primer término, el del *reconocimiento mutuo*, es decir, la admisión que cada una de ellas es capaz de lograr respecto de la peculiaridad y —sobre todo— de la legitimidad de la otra. Esfuerzo no carente de riesgos, por la facilidad con que en este campo se puede derivar hacia modalidades de etnocentrismo. En segundo lugar, el problema de la *integración*, es decir, la posibilidad de configurar una identidad cultural nueva, cuya originalidad estribe precisamente en reconocerse diferente de las que estuvieron en su génesis, sin abjurar de los aportes a ellas debidos. En tercer término, el problema de la *complementación*, concebida como un proceso de perfeccionamiento por añadidura de elementos definidores (rasgos, tradiciones, proyectos), sin que ello suponga sustitución ni abandono de las modalidades culturales precedentes. Por último, el problema de la *alteridad*, como esfuerzo de superación de las barreras de la propia cultura para reconocerse en los rasgos esenciales de otra; sin que medie tampoco aquí una transposición, en el sentido de abandono de lo propio, sino un emprendimiento consciente de sentir como el otro. Como puede apreciarse, se trata de procesos más ricos, en cuanto a las modalidades que los expresan, que los denotados por los conceptos de *aculturación* y *transculturación*.

Sin perjuicio de advertir que el fenómeno migratorio es esencialmente un fenómeno de masas y, en tal sentido, un objeto específico de la Historia Social, los nuevos desarrollos de la Historia Intelectual abren también en este campo senderos para la indagación acuciosa. Se trata en el caso de analizar la emergencia de actores (individuales y colectivos) que operan en el contexto de las *culturas en contacto* como efectores de la conciencia social, como defensores de las identidades, o como impulsores en la sublimación de las culturas marginadas. El plano de la vida intelectual adquiere así una dimensión significativa de procesos más hondos; lejos de confundirse con un conjunto de actividades decorativas, superfluas o de mero prestigio, se aprecia como un ámbito privilegiado (por su vocación a la publicidad) para traducir los componentes profundos de la conducta de un pueblo, que toda cultura supone.

Esta dimensión en el abordaje de la inmigración gallega en Uruguay no ha merecido aún atención preferente. Supone el ejercicio de análisis a un tiempo rigurosos y sutiles, y —sobre todo— un conocimiento de los rasgos sociales determinantes de las dos culturas implicadas: la de origen y la de arribada, que supere lo obvio, lo directamente perceptible. Se trata de dar cuerpo a una historia “inacabada”, que sólo ha sido registrada fragmentariamente, con ignorancia de su complemento (¿contracara?). Una historia encabalgada en el Atlántico, transnacional, imposible de configurar como objeto de conocimiento a través de la parcelación de sus sujetos (del encierro de éstos en un espacio nacional excluyente del “otro”). A este respecto ¡cuántas biografías inconclusas!, ¡cuántos procesos históricos inexplicados!, ¡cuánta producción literaria incomprensida!²

Resulta ineludible, pues, indagar el campo simbólico, apreciar los fenómenos en una dimensión intergeneracional (saltando por sobre la significación de las vivencias personales), superar las constataciones meramente empíricas, penetrar en el conocimiento de ciertas realidades culturales mediante la elucidación de relaciones no evidentes ni obvias. Sólo así, por ejemplo, podrá lograrse un acercamiento vivo a la experiencia humana y a la significación cultural de José Alonso y Trelles (El Viejo Pancho), ese gallego de Ribadeo que se aquerenció en el medio rural uruguayo para transformarse en su voz más representativa³, sin

² El desafío para la Historia de la inmigración gallega en Uruguay (como en otros destinos americanos) sigue estribando hoy en un esfuerzo de complementación de las indagaciones llevadas a cabo en uno y otro escenario, en la puesta en servicio para investigadores de un lado y de otro del Atlántico de los repositorios en que se conservan testimonios sobre el gran desplazamiento ultramarino. No podrá lograrse conocimiento eficiente sumando resultados parciales alcanzados a través de procesos de mutua ignorancia, sino implementando programas de investigación integrados, en los que resulte común desde el diseño hasta la labor heurística y el esfuerzo interpretativo.

³ En 1926 Alberto ZUM FELDE evaluaba el proceso del *nativismo* literario en Uruguay, advirtiendo que hasta promediar la segunda década del siglo XX no existía tal vertiente “fuera de los poetas gauchescos que remedaban, flojamente, la manera popular de antaño, componiendo décimas de domingo”. Afirmaba, entonces: “Sólo un poeta de corte gauchesco levantaba su

desmedro de su sentimiento cultural de origen. Una preocupación por estudiar la presencia gallega en Uruguay muy apegada a la dimensión obvia de las cosas, desdeñó durante mucho tiempo detenerse en este fenómeno, no advirtiendo los componentes propios de una situación de *culturas en contacto* que la obra de El Viejo Pancho evidenciaba. Fue, precisamente otro gallego, José Pereira Rodríguez, quien en un texto inicial de 1945⁴, más tarde reelaborado, alertó sobre la matriz étnica del sentimiento lírico del poeta. Afirmó entonces: "Lo objetivo de la obra de 'El Viejo Pancho' se exterioriza por medio de quejas y de reproches, siempre como una teatralización de lo vivido, en la que se conjugan la 'morriña' y la 'saudade', dos formas del sentimiento doliente de la lejanía. [...] Este permanente vivir en el recuerdo —este invariable y monótono sentir lo pasado como si fuese presente—, esta atracción de lo terruñero [...] constituye, en suma, un dolor de ausencia que, [...] he dado en llamar el 'galleguismo' de 'El Viejo Pancho'"⁵.

De modo semejante, sólo una percepción afinada de las conductas humanas permitirá descubrir la dimensión étnica en la labor del *cafetero* por antonomasia de Montevideo: Francisco San Román⁶. A la mítica

voz por encima de ese amaneramiento trivial, y sus versos, de honda y fuerte contextura, perduran [...] por su virtualidad lírica: el Viejo Pancho" (Alberto ZUM FELDE, *El nativismo*, en "La Cruz del Sur". Año II. N° 15. Montevideo, Noviembre y Diciembre de 1926, p. 7).

⁴ José PEREIRA RODRIGUEZ, *El "galleguismo" de "El Viejo Pancho"*, en INSTITUTO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTEVIDEO, *Cátedra de "Historia de la Cultura Uruguaya"*. *Ciclo de Conferencias* 1945. Montevideo, 1945, pp. 61/77.

⁵ José PEREIRA RODRIGUEZ, *Ensayos*. Tomo II. Montevideo, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1965, pp. 207 y 206.

⁶ Nacido en Santa Eulalia de Camos, Ayuntamiento de Nigrán (Valle Miñor), el 1° de marzo de 1861, llegó a Montevideo a los once años. Se trasladó luego al Brasil, desempeñándose en una *fazenda* y casa exportadora de café de Santa Catarina. De regreso a Montevideo, fundó en 1885 junto a su hermano Severino el café *Polo Bamba*, convertido en reducto de una clientela intelectual. Cuatro años más tarde, Francisco San Román instaló un nuevo café, el *Tupi Nambá*, frente al Teatro Solís, que fue el establecimiento de su clase más famoso de Montevideo. Vinculado a políticos, escritores, plásticos, sindicalistas, que se acogían diariamente a sus instalaciones, el *Tupi Nambá* adquirió las características de un foro informal en el que se encontraban cómodos los exponentes de todas las opiniones y de todos los credos. San Román

sede de su establecimiento (el *Tupi Nambá*) estuvieron vinculadas las actividades de grupos intelectuales cuya incidencia en el proceso de las *culturas en contacto* analizaremos más adelante. En todo caso cabe consignar que no resultó ajeno a su modalidad *petrucial* el entretejer vínculos entre gallegos y descendientes de gallegos de diversas generaciones, que plasmaron en emprendimientos intelectuales cuya gravitación resulta ineludible precisar para comprender cabalmente el fenómeno inmigratorio de aquel origen en Uruguay.

2. La inmigración gallega en Uruguay en el primer tercio del siglo XX

El período que denominamos *Uruguay batllista*, por alusión a la influencia de las ideas sociales de la figura política más gravitante en la historia contemporánea del país: el dos veces Presidente de la República, José Batlle y Ordóñez, constituyó la culminación de la primera modernización de la sociedad uruguaya. Sobre un esquema político de preeminencia del partido de gobierno (en principio, excluyente; más tarde, compatible con la distribución de responsabilidades administrativas con la principal fuerza de oposición), que suponía la liquidación de la vía armada como espacio para dirimir las controversias, se construyó un modelo tendiente a limitar los aspectos más rigurosos del conflicto social, otorgando al Estado un papel arbitral, que asemejó la experiencia a un proto-populismo.

fue proclamado en 1899, por los tertulianos de su establecimiento, en ceremonia plena de chanzas y de afecto, *Rey de los Cafeteros*, "con tratamiento de Majestad y derecho a sucesión", como rezara una crónica de la época. A pesar de su profunda inserción en el ambiente montevideano, San Román conservó el vínculo con lo gallego, practicando como empresario una prolongada política de paisanaje en la selección de sus colaboradores, y participando (adhiriendo y financiando) en empresas colectivas de reafirmación étnica.

Para una visión "desde dentro" de ese clima bohemio, cfr.: José MORA GUARNIDO, *Panorámica y postrimerías del Tupinambá*, en "Revista Nacional". Segundo Ciclo. Año IV. Tomo IV. N° 202. Montevideo, octubre-diciembre de 1959, pp. 541/560.

Dispuesto a controlar la injerencia del capital británico, la política de nacionalización—estatización impulsada por Batlle y Ordóñez, dio a su acción de gobierno el tono aparente de una transformación socialista; así fue sentido —y proclamado con preocupación— por los sectores conservadores de la sociedad, que sin embargo no vieron afectado el reducto sustancial de su poder: la gran propiedad rural. El desarrollo de una industrialización amparada por políticas proteccionistas, permitió no sólo afianzar el proceso de urbanización, sino atender las demandas de empleo de una población acrecida por el doble flujo de la inmigración europea y la migración interna de signo rural/urbano.

Partidario de ampliar la participación del Estado (como vehículo privilegiado de la capacidad realizadora del partido de gobierno), Batlle impulsó la educación pública (fundamentalmente la media y la universitaria), la cobertura de salud y las políticas previsionales. La incidencia de estas medidas se hizo sentir en la configuración (y fortalecimiento) de una clase media, formada en buena medida por integrantes de la primera y segunda generación de inmigrantes. De allí que el ascenso social resultara estrechamente relacionado no sólo con la diversificación de las expectativas económicas (industrialización, incremento del comercio exterior, ampliación de la oferta de servicios, aumento de las funciones secundarias del Estado), sino también con las facilidades de acceso a la educación. Las aulas universitarias de nutrieron de jóvenes de “familias nuevas”, denotando el amplio abanico de las procedencias étnicas sobre las que se estaba renovando la base demográfica del país.

En este contexto la inmigración gallega, constante desde mediados del siglo XIX, constituyó aproximadamente el 65% de la inmigración española, y alcanzó cifras cercanas a 35.000, habilitando experiencias institucionales (el Centro Gallego, fundado en 1879; la Casa de Galicia, creada en 1917) que apuntaron a la satisfacción de variadas necesidades: representatividad étnica y social, asistencia médica en régimen de mutualidad, educación primaria y comercial, diversión. Las dos instituciones epónimas expresaron en su momento una división de la

colectividad entre grupos de inmigrantes (integrados por propietarios rurales, industriales, comerciantes, profesionales) que habían alcanzado el éxito económico y requerían un espacio institucional que viabilizara su "legitimación" social, y sectores de inmigrantes de clase media y asalariados en los que predominaba la expectativa solidarista (inserta en el sistema mutual en Uruguay desde mediados del siglo XIX) en su formulación étnica.

La experiencia del asociacionismo gallego en Uruguay constituye un capítulo especial de la historia de la inmigración tanto como del desarrollo de la sociedad civil, a cuyo fortalecimiento y especificidad contribuyó fuertemente. Las políticas de incidencia en la sociedad receptora, que ensayaron estas asociaciones de inmigrantes permiten vislumbrar la multiplicidad de cauces que llegó a adquirir el fenómeno de las *culturas en contacto*. La transformación en la década de los '20 de la cátedra de conferencias del Centro Gallego de Montevideo en ámbito de afirmación a un tiempo étnica⁷ e ideológica⁸, constituye una práctica de integración cultural que no ha sido suficientemente explorada en cuanto a su significación en la percepción intelectual del cosmopolitismo y en la evolución del pensamiento uruguayo.

⁷ Las conferencias dictadas entre 1915 y 1929 (I, II, III, IV y V Curso de Conferencias) sobre temas gallegos estuvieron a cargo de: Eduardo Blanco-Amor ("Guía para un estudio integral del renacimiento gallego" y "Cateo y denuncia de un posible arte gallego"), Ramón Suárez Picallo ("Interpretación emocional del paisaje gallego") y Juana de Ibarbourou ("El rey Alfonso y las Cántigas de Santa María").

⁸ En una línea de pensamiento que hundía sus raíces en la confrontación del 98, el doctor Constantino Sánchez Mosquera, presidente del Centro Gallego, impulsó una consistente prédica hispanoamericanista (donde apenas se disimuló el perfil antiimperialista), a la que resultó concurrente la reflexión sobre la vigencia de lo hispano en América, que se canalizó en los ciclos de conferencias. Al efecto, deben mencionarse las dictadas por Dardo Regules ("Americanismo e Hispano-Americanismo"), José León Suárez ("Ibero-Americanismo"), Gustavo Gallinal ("El sentimiento de Hispano-Americanismo en la literatura uruguaya"), Ramiro de Maeztu ("El sentido del hombre en los pueblos hispanos"), José G. Antuña ("Nuestra lengua y la expresión propia americana").

Estas circunstancias, unidas a la creciente participación de gallegos de segunda generación en el sistema educativo formal, contribuyeron a la intelectualización del proceso de *culturas en contacto*, que encontró canal propicio en las revistas culturales y en la producción editorial. De alguna manera el prejuicio mordaz ante el inmigrante (las expresiones tópicas, la marginación social) comenzó a ceder terreno ante la recuperación consciente (pública y orgullosa) de la identidad étnica. Aunque en alguna medida ello pudo concebirse como una concesión al exotismo, su persistencia y profundidad labraron sin retorno el cauce de los fenómenos de larga duración.

3. Las revistas culturales entre 1918 y 1931

Consideraremos cinco revistas culturales aparecidas en el entorno de *los Centenarios*, es decir, en la proximidad del período comprendido entre 1925 (Centenario de la Declaratoria de Independencia) y 1930 (Centenario de la Jura de la primera Constitución nacional): "Pegaso" (julio 1918 – junio 1924), "Teseo" (agosto 1923 – agosto 1924), "La Cruz del Sur" (mayo 1924 – setiembre 1931), "La Pluma" (agosto 1927 – marzo 1931) y "Cartel" (diciembre 1929 – marzo 1931)⁹.

Se trata de emprendimientos editoriales que tuvieron por escenario un momento peculiar de la vida del país, caracterizado por la autocomplacencia y el convencimiento acrítico de un destino de mejoramiento colectivo. El discurso de las élites del poder proponía la concreción de la *utopía* en el pequeño país. Diferente al conjunto del continente que integraba, capaz de maduras realizaciones y poseedor de un equilibrio social ejemplar, Uruguay se apreciaba a sí mismo como un modelo sin

⁹ Sobre "Teseo", "La Cruz del Sur" y "La Pluma", Zum Felde formulaba una valoración válida también para las restantes: "aun cuando de tendencia general acorde con el espíritu de renovación de la cultura occidental, entonces, y reflejando por lo tanto en sus páginas las resonancias de esos avatares estéticos e ideológicos que nos llegaban de ultramar, mantenían una posición de convivencia ecléctica, es decir que no eran 'revolucionarias'" (Alberto ZUM FELDE, *Proceso intelectual del Uruguay. Crítica de su Literatura*. III. *La Promoción del Centenario*. Montevideo, Ediciones del Nuevo Mundo, 1967, p. 13).

fisuras. Tributario de los beneficios que a su economía reportara la posición privilegiada como proveedora de materias primas esenciales durante la primera Guerra Mundial, ese período habilitó experiencias políticas que se veían como la quintaesencia de la maduración cívica (el Poder Ejecutivo bicéfalo, que permitía la coparticipación de las dos grandes colectividades partidarias tradicionales), dando cauce a las expectativas de la gravitante clase media y eludiendo cualquier análisis prospectivo medianamente riguroso que diera cuenta de las probabilidades de sustentación de un modelo carente de autonomía. Cuando las consecuencias de la grave crisis que en 1929 sufrió el sistema capitalista alcanzaron la periferia en la que Uruguay se encontraba, la hora de la verdad se implantó con su secuela de desconciertos. No resulta casual, pues, que las revistas culturales a que aludimos clausuraran sus ediciones (entre marzo y setiembre de 1931) en un contexto de desánimo generalizado.

Sin perjuicio de sus diferencias, es posible señalar algunos rasgos comunes a las cinco revistas. En primer término, el reconocimiento generacional, que no inhibió el relacionamiento con autores o producciones del pasado, aunque hizo de éste algo circunstancial y no profundo. En segundo lugar, la afirmación de la labor grupal, en cuanto la propia experiencia editorial supuso suma de esfuerzos y superación de las prácticas individualistas. No obstante lo cual, se registraron transferencias de celos y competencias, del plano personal al colectivo, traducidas en la configuración de espacios corporativos poco permeables. En tercer término, la apuesta a la difusión rápida de la producción, que inhibió la llegada al libro, con su secuela de menor elaboración madura y asentada, y con el riesgo emergente de la dispersión (y dificultad estimativa) de la obra global de un autor. Sobre este particular es preciso advertir que en algunos casos la producción de la revista derivó en experiencias editoriales volcadas al libro (como fue, reproduciendo el antecedente de la Cooperativa Editorial Pegaso, creada en 1921 a partir de la revista homónima, el emprendimiento de la Editorial Cartel). En cuarto lugar, el ejercicio estético inclusivo (poesía, narrativa, ensayística, plástica), que dio cuenta de la riqueza subyacente en el

diálogo y la integración de modalidades expresivas diferentes. En quinto lugar, la naturaleza ecléctica respecto de corrientes y escuelas¹⁰ que permitió abrir cauce a ideologías y pensamientos renovadores provenientes de Europa, sin detrimento de las búsquedas de nuevo sentido en la producción enraizada en las características del país. Esta tensión entre *cosmopolitismo* y *nativismo*, que constituyó un elemento identificador de casi todas estas revistas, aparecía aludido en el *Programa* de "La Pluma": "Aparece 'La Pluma', con el propósito de [...] afirmar [...] la existencia de una revista puramente intelectual, cuyas páginas, sean a la vez que un exponente amplio de la mentalidad nacional en los planos de las letras, de la ciencia y del arte, un órgano que refleje el movimiento intelectual del mundo, en todas aquellas faces que interesen positivamente al desarrollo de nuestra cultura. [...] 'La Pluma' sostiene el principio de la autonomía intelectual de América, y cree que todo esfuerzo cultural debe propender, en nuestro medio, al desenvolvimiento de la personalidad propia, en la cual el común espíritu de Occidente se encarna en formas más puras y plenas; y por la cual la civilización, de cuyos elementos nacimos, sea enriquecida con nuevos elementos. Pero entiende que la formación de esa personalidad ha de operarse en un proceso de asimilación y renovación de los elementos de la cultura occidental, —así como nuestra población platense y nuestros caracteres se están formando por la fusión y renovación de los elementos inmigratorios—. Nuestra cultura requiere la inmigración intelectual, como nuestro territorio la inmigración étnica"^{11,12}.

¹⁰ Sobre este particular, rememoraba Zum Felde su experiencia al frente de "La Pluma": "Era una revista muy ecléctica, no sostenía una tendencia ideológica determinada, publicaba grabados, reproducciones de obras pictóricas o esculturas, europeas y nacionales. Aparecieron reproducciones de Picasso, Braque y representantes del movimiento cubista casi desconocido en el Plata hasta ese momento. Yo procuraba que dentro de ese eclecticismo [...] la revista fuera un reflejo, lo más vivo posible, y completo, de esas corrientes cuyo análisis realicé en *Estética del Novecientos*" (Arturo Sergio VISCA, *Conversando con Zum Felde*. [Montevideo] Biblioteca Nacional-Departamento de Investigaciones [1969], pp. 48/49).

¹¹ "La Pluma". Año I. Vol. I. Montevideo, Agosto de 1927, pp. 7/9 [*Programa*].

¹² "Teseo" afirmaba ya en 1923 un pensamiento similar: "Aun participando de la idea de que la personalidad nacional debe despertarse, hacerse por todos los medios, bueno es denominarse

Caracterizaron también a estas cinco revistas la denuncia de los ataques a los valores de la democracia ("Teseo" la tradujo en abril de 1924 en un duro cuestionamiento al Directorio Militar español¹³ y en agosto del mismo año en el repudio al movimiento conservador que bloqueó el plan de legislación social del presidente Alessandri en Chile¹⁴; "La Pluma" la objetivó desde 1929 a 1931 en la situación italiana y en los riesgos de su proyección en la sociedad uruguaya¹⁵), y el posicionamiento crítico frente al avance de las pretensiones norteamericanas en América Latina ("Pegaso" lo expresó en correspondencias de autores latinoamericanos¹⁶; "La Cruz del Sur" lideró la reacción antiimperialista de 1927¹⁷; en tanto "La Pluma" publicó traducciones

por lo universal para no descender muy por debajo del instinto particularista, de suyo moroso, arbitrario y estrecho" ("Boletín de Teseo". Año I. N° 1. Montevideo, 25 de agosto de 1923, p. 1).

¹³ Cfr.: *Notas del Movimiento a favor de Unamuno en el Uruguay. Manifiesto de intelectuales uruguayos al pueblo*, "Teseo". Año I. N° 5. Montevideo, 14 abril 1924, pp. 2/3; Carlos VAZ FERREIRA, *Proyecto de telegrama al Directorio Militar de España, por el destierro de Unamuno*, "Teseo". Año I. N° 5. Montevideo, 14 abril 1924, p. 1.

¹⁴ Cfr.: *Agresión militar a la libertad en Chile. ¡Protestamos!*, "Teseo". Año I. N° 8. Montevideo, 25 agosto 1924, p. 31.

¹⁵ Cfr.: A.[lvaro] A. A.[RAUJO], *Notas de actualidad. "El Papa y Mussolini"*. "La Pluma". Año III. N° 11. Montevideo, Abril 1929, p. 518; Francesco Fausto NITTI, *En las prisiones fascistas*, "La Pluma". Año III. N° 15. Montevideo, Julio 1930, pp. 117/120; Luigi FABBRI, *La marcha del fascismo en el Uruguay*, "La Pluma". Año III. N° 18. Montevideo, Marzo 1931, pp. 35/39.

¹⁶ Cfr.: José VASCONCELLOS, *Hispano-América*, "Pegaso". Año VII. N° 56. Montevideo, febrero 1923, pp. 437/8; Enrique GAY CALBO, *Hispano-América. Una carta cordial*. "Pegaso". Año VII. N° 61. Montevideo, julio 1923, pp. 45/6.

¹⁷ Decía al respecto la revista dirigida por un colectivo en el que se destacaban dos gallegos y un hijo de gallegos: "El Grupo de 'La Cruz del Sur' no debía ni podía permanecer indiferente ante la violación del territorio de Nicaragua por parte de Estados Unidos de Norteamérica. En consecuencia tomó la iniciativa y encabezó la protesta pública que se organizó en Montevideo solicitando la adhesión de las asociaciones culturales de nuestra ciudad, que respondieron inmediatamente a su llamado. Así se pudo redactar un vibrante manifiesto que transcribieron los diarios y fue pegado en las esquinas [...]. El tiempo ha transcurrido y como el gobierno imperialista yankee insiste en el atentado a pesar de las protestas que su fechoría ha provocado de parte de todas las conciencias honradas [...], insistiremos [...] en la gran obra de solidarización de los pueblos americanos que es de tan urgente realización y encaminada a impedir que los plutócratas del Norte reduzcan el suelo libre de las repúblicas centro-americanas, antillanas

de observadores norteamericanos contestatarios —Carleton Beals, Bruce Bliven, James Wilford Garner, Thomas Parker Moon—, y advertencias de latinoamericanos¹⁸ y de sus propios redactores¹⁹).

Un lenguaje más incisivo, intencionadamente provocador, fue el utilizado por “Cartel”, para marcar su contestación. Su advertencia del número inicial marcó la opción editorial: “*Cartel* hace pública declaración de que no es una hoja de ‘izquierda’ ni de ‘vanguardia’”. Entre los trastos inútiles que hemos arrinconado ya, —y los que aun pensamos arrinconar,— van aquellos calificativos que, hasta ahora, no han demostrado más que ser encubridores de la más desenfundada audacia y del más enciclopédico analfabetismo. La ‘vanguardia’ ha sido asaltada, y la ‘izquierda’... aun no ha aprendido a escribir ni lleva camino de hacerlo nunca”²⁰. Esta actitud que despejaba de fáciles solidaridades el terreno de su accionar, se centró en el rechazo a la cultura oficial, marcando una voluntad de autonomía que no era compartida por todos los participantes del movimiento intelectual y que se compadecía escasamente con la *cultura de los Centenarios*: “Las subvenciones del Gobierno —sobre todo de un gobierno como el nuestro, que no entiende jota de arte—, a las revistas literarias, plásticas, científicas, etc., es una injuria al arte de verdad”^{21,22}.

y aún sudamericanas, a un innoble vasallaje” (*Notas y Comentarios – Estados Unidos y Nicaragua*, en “La Cruz del Sur”. Año III. N° 16. Montevideo, Abril de 1927, p. 24).

¹⁸ Cfr.: Manuel UGARTE, *Latinos y anglo-sajones en América*, “La Pluma”. Año III. N° 18. Montevideo, Marzo 1931, pp. 7/12.

¹⁹ A.[lvaro] A. A.[RAUJO], *El Presidente Hoover y la América Latina*, “La Pluma”. Año II. N° 9. Montevideo, Diciembre 1928, pp. 7/12.

²⁰ “Cartel”. Año 1. N° 1. Montevideo, Diciembre 15 de 1929, p. 1 (*Izquierdas y vanguardias*).

²¹ “Cartel”. Año II. N° VI. Montevideo, Mayo de 1930, p. 7 (*Knock-out– Las subvenciones son injuriosas*).

²² En esta prédica “Cartel” atacó las prácticas más comunes del relacionamiento entre *cultura oficial* y *poder político*. En su edición de marzo de 1930 señalaba: “Seguimos viendo en los salones de pintura del centro la exhibición de marcos dorados rodeando un retrato idéntico a la fotografía del personaje y coloreado por señores que la gente cree pintores. Lo más gracioso del caso es que esos cuadros son encargados a peso de oro [...] por directorios de Bancos, o

4. La presencia gallega en las revistas culturales uruguayas

Es posible reconocer en las cinco revistas analizadas la presencia de un núcleo de gallegos (de nacimiento y de sangre), relacionados frecuentemente entre sí y con instancias étnicas, lo que permite afirmar la existencia de un tramado inexplorado con fundamento en el fenómeno inmigratorio y preocupación alerta por los problemas de Galicia y de su pueblo.

Ocho personalidades del mundo de las letras y de la plástica conformaron este núcleo: los hijos de gallego Eduardo Dieste, Manuel de Castro²³ y Julio J. Casal²⁴, y los gallegos Angel Aller²⁵, Jaime L. Morenza²⁶,

ministerios cuyos componentes son absolutamente incapaces de definir qué cosa es la pintura. A nosotros no se nos importa que los 'vivos' vivan de los bobos y éstos del presupuesto de la Nación. ¡Bah, estamos curados de espanto! Lo que no perdonamos es que se forme en el gusto de la gente común un falso sentido de la obra de arte" ("Cartel". Año II. N° IV. Montevideo, Marzo 15 de 1930, p. 1 (*Punching-ball. Retratos coloreados*)).

²³ Nacido en Rosario (Argentina) de padres gallegos (Manuel de Castro y Cobas y Soledad Pardiñas), se radicó en Uruguay donde participó activamente de la vida cultural, alternando su labor creadora con la realización artesanal de hermosas encuadernaciones en cueros labrados y policromados. Autor de numerosas novelas, dos de ellas (*Vida sacra y profana del Padre Samuel evocada por un llamado su sobrino* y *Oficio de vivir*) incorporan una sugestiva visión del fenómeno inmigratorio gallego en el Río de la Plata en el tránsito del siglo XIX al XX.

²⁴ Nacido en Montevideo, de padre gallego, en 1889, fue funcionario del servicio exterior uruguayo. En 1913 pasó a desempeñarse como Cónsul del Uruguay en La Coruña, donde desarrolló una importante labor cultural y de relacionamiento gallego-americano (a través de la Casa América-Galicia, Asociación Regional Hispano-Americana, por él fundada). Inició en 1920 en La Coruña la publicación de un Boletín de esa institución, que se transformó posteriormente en la revista "Alfar", que tuvo una época gallega y otra montevideana (cesó definitivamente en 1954). Poeta y ensayista de abundante producción.

²⁵ Nacido en Betanzos en 1887 se radicó con su familia en Santiago de Compostela hasta 1906, fecha en que emigró a Uruguay. Colaboró en la prensa gallega de inmigración, desempeñando la secretaría de redacción de "Tierra Gallega" (1918), integrando el cuerpo de redactores del semanario "Galicia Nueva" (1918) y escribiendo en la "Revista del Centro Gallego". Presidió la Asociación Protectora de la Cultura Gallega, de Montevideo.

²⁶ Radicado en Uruguay en la década de los '10, cultivó el periodismo, la poesía y el ensayo (en este último género publicó *Inquietudes del momento*). El fundador de "La Cruz del Sur", Alberto Lasplaces, dejó una semblanza de este gallego, que apareció en el N° 18 de la revista bajo el título de *Elogio de Morenza*: "[...] Sus compañeros lo sabemos inteligente, estudioso, vibrante bajo

Melchor Méndez Magariños²⁷, José Pereira Rodríguez²⁸ y Julio Sigüenza.

Vinculados a "Pegaso" estuvieron Dieste, Aller, Pereira Rodríguez, de Castro y Casal; a "Teseo", Dieste, Pereira Rodríguez y de Castro; a "La Cruz del Sur", Méndez Magariños, de Castro, Morenza y Casal; a "La Pluma", Méndez Magariños y de Castro; a "Cartel", Aller, Sigüenza, Casal, Morenza y Méndez Magariños. El *café gallego* de San Román (el mítico "Tupi-Nambá") fue sede del cenáculo de la Agrupación de Artistas y Escritores "Teseo" (editora de la revista homónima^{29,30}) y

un aspecto de seria impasibilidad, creyente sincero en la perfectibilidad de la vida humana, enamorado de las más avanzadas y generosas soluciones que se han imaginado a las cuestiones sociales. Todo aquello que signifique una traba espiritual, una imposición moral, una injusticia colectiva, tiene en Morenza un enemigo irreductible y fuerte" ("La Cruz del Sur". Año III. N° 18. Montevideo, Julio y Agosto de 1927, p. 13).

²⁷ Nacido en Pontevedra en 1885, emigró niño aún a Uruguay, radicándose en Montevideo. Alumno de Carlos María de Herrera, se inscribió en el formalismo "con devoción" (al decir de Argul). Desarrolló una labor intensa en el campo de la aplicación de las artes plásticas al campo editorial y en el diálogo con otras modalidades de creación (en especial literarias). Cultivó la pintura, el grabado y la aguatinta con similar destreza y sensibilidad.

²⁸ Nacido en 1893 emigró en plena juventud a Uruguay, estableciéndose inicialmente en la ciudad de Salto. Ejerció la docencia en la enseñanza media, llegando a desempeñar funciones jerárquicas en los organismos docentes públicos. Fue autor de numerosos ensayos críticos, una selección de los cuales fue reunida en publicación oficial que realizó el Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social en su homenaje (José PEREIRA RODRIGUEZ, *Ensayos*. Dos tomos. Montevideo, 1965).

²⁹ El nombre de la revista era en realidad "Boletín de Teseo".

³⁰ Manuel DE CASTRO bocetó las reuniones del cenáculo orientado por Dieste en página sabrosa: "[...] surgió un nuevo cenáculo bajo la denominación de *Teseo*, agrupando a poetas, dramaturgos, novelistas, pintores y escultores, bajo la égida de Eduardo Dieste, recién llegado de España, con su sólida cultura humanística nutrida entre los arcos del Seminario de Compostela [...]. En 1918, este cenáculo estaba en su apogeo y tenía por sede un apacible rincón del Café Tupí Nambá, en la parte que da frente al Teatro Solís. [...] Versado en filosofía, literatura, historia, sociología, crítica de arte y otras sollicitaciones del espíritu, Eduardo Dieste era, además, un admirable *causseur*, más allá de todo alarde de diletantismo. Sabía de verdad y su dialéctica llegaba por medio de una sutil persuasión y con ejemplos vivos, dando a su magisterio un tono íntimo y cordial, ajeno a todo empaque y falaz egolatría" (Manuel DE CASTRO, *Cafés y cenáculos literarios en un cuarto de siglo (1918-1945)*, en "El País". Edición especial del XL Aniversario. Montevideo, Setiembre de 1959, p. 10, transcripto por Pablo ROCCA [antologista], *Montevideo. Alttillos, cafés, literatura. 1849-1896*. Montevideo, Arca, 1992, pp. 135/6).

avisador consecuente de "La Cruz del Sur", "La Pluma" y "Cartel"^{31,32}. Pero quizás el indicador más elocuente de este hermanamiento étnico haya sido la Asociación Protectora de la Cultura Gallega, fundada en Montevideo en 1929, que editó la revista "Arazúa"; de esta institución eran socios activos Aller, Casal, Morenza, Méndez Magariños y Sigüenza.

Es posible hablar de una *red cultural* hacia fines de la década de los '20 e inicios de la de los '30, es decir, en el tránsito de la dictadura primoriverista y el ocaso de la monarquía a la instauración de la Segunda República Española, constituida por quienes se nuclearon en la revista "Cartel" —de hecho un emprendimiento sustentado en la comunidad étnica de sus principales impulsores—, en tanto el co-director junto a Sigüenza, Alfredo Mario Ferreiro (hijo de gallego) era también socio activo de la Asociación Protectora de la Cultura Gallega.

¿De qué forma Galicia, *lo gallego* y los inmigrantes gallegos resultaron involucrados y expuestos en estas revistas culturales?

En "Pegaso" José Pereira Rodríguez publicó en 1922 un extenso comentario (glosa y opinión) sobre el libro de Ortega y Gasset *España invertebrada*, tomando posición por el pensamiento del filósofo madrileño, en cuanto a su concepción de aristocratismo intelectual y a su percepción de la decadencia española como consecuencia, también, de la disgregación particularista. Señala Pereira Rodríguez glosando a Ortega: "Esta tendencia a desintegrarse podría exteriorizarse en forma afirmativa y desafiante, como en Cataluña o en Vasconia, o podrá reservarse, de un modo nihilista, como en Asturias, Galicia, Aragón o

³¹ El aviso permanente de esta publicación fue el del café de San Román; rezaba así: *El Café de "Cartel", Tupi-Nambá*.

³² En materia de avisadores (que constituían, dadas las características del mercado cultural, los principales respaldos económicos de las revistas), cabe señalar la consecuente presencia en "Pegaso" de Juan Rodríguez López, hijo de gallego, vinculado con la obra de la Unión Hispano-Americana "Valle Miñor" ("Perito contador", que desde 1922 integrara el Consejo de la Escuela Superior de Comercio, de la que era Director el gallego Pablo Fontaina).



Caricatura de Imeldo Corral por Cebreiro, publicada en el N° 51 de la revista montevidéana "Pegaso"

Valencia"³³. Esta tesitura alejada de las formulaciones nacionalistas o aún de las menos comprometidas expresiones autonomistas, caracterizó el relacionamiento de Pereira Rodríguez con el resto de la *red étnica*. Su vinculación con lo gallego resultó así más sentimental y literaria, que ideológica o política.

En la misma revista, Julio J. Casal presentó a los lectores uruguayos la obra del plástico gallego Imeldo Corral, acompañando su breve artículo con un retrato del pintor debido al trazo certero de Cebreiro. El comentario de Casal ubicó el plano de su estimativa en el nivel de las emociones y los sentimientos: "Imeldo Corral va limpiando cada día más el cristal de su arte. Y ya es un cristal sólido, que no teme a los fantásticos honderos de la crítica. [...] En muchas de sus telas hay vibración: en esa lágrima pensativa del pino roto; en esa falda ampulosa

³³ José PEREIRA RODRÍGUEZ, "España invertebrada", en "Pegaso". Año VII. N° 48. Montevideo, Junio 1922, p. 549.

del jugoso castaño [...] Vibración, en las torres del mar; vibración en la piel gris de las rocas y en las naves de plata de las nubes..."³⁴.

En "Teseo", a pesar de la intensa experiencia vital gallega de su director, que analizaremos más adelante, sólo la referencia al poeta gauchesco El Viejo Pancho, alter ego del gallego Alonso y Trelles, insinuó el vínculo étnico. A la muerte del poeta la redacción de "Teseo", compuesta de "sinceros amigos y admiradores" expresó "un vivo dolor", y dedicó en el que vendría a ser último número de la colección, tres páginas a la transcripción de algunos de los poemas más significativos de "Paja Brava"³⁵.

"La Cruz del Sur" es la revista en la cual accede al ambiente cultural uruguayo Jaime L. Morenza, uno de los principales colaboradores del fundador de la publicación, Alberto Lasplaces^{36,37}, y autor de artículos de crítica literaria³⁸ y de breves ensayos (filosóficos³⁹ o ideológicos⁴⁰).

³⁴ Julio J. CASAL, *Pintores españoles – Imeldo Corral*, en "Pegaso". Año VII. N° 51. Montevideo, Setiembre 1922, pp. 157/8.

³⁵ Cfr.: "Boletín de Teseo". Año I. N° 8. Montevideo, 25 de agosto de 1924, pp. 9/12 (José Alonso y Trelles – *Una selección de Paja Brava. De la ramada, del fogón y de más adentro*).

³⁶ En un artículo titulado *Historia de "La Cruz del Sur"*, Lasplaces rememoraba los orígenes de su revista: "[Hacia 1924] sólo un grupo de artistas, casi todos pintores, se reunían noche a noche bajo el lema de "Teseo", en redor de las mesas del "Tupí-Nambá", y de vez en cuando Eduardo Dieste nos regalaba algún "Boletín" prieto, denso, pesado. [...] Fueron mis principales colaboradores al principio Jaime L. Morenza [...]" ("La Cruz del Sur". Año V. N° 24. Montevideo, Junio y Julio 1929, pp. 2/3).

³⁷ De hecho, Morenza que en el N° 13 (correspondiente a agosto de 1926) figuraba como Administrador, pasó a integrar a partir del N° 16 el Consejo de redacción, junto a Lasplaces, los hermanos Alvaro y Guillermo Guillot Muñoz, Melchor Méndez Magariños y Julio J. Casal.

³⁸ Cfr.: Jaime L. MORENZA, "Júbilo y miedo" [comentario al poemario de Pedro Leandro Ipuche así titulado], "La Cruz del Sur". Año II. N° 14. Montevideo, Octubre de 1926, pp. 14/15; *Un nuevo libro de Mariátegui* [comentario sobre *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*], "La Cruz del Sur". Año V. N° 23. Montevideo, 1929, pp. 10/13.

³⁹ Cfr.: Jaime L. MORENZA, *José Ingenieros*, en "La Cruz del Sur". Año II. N° 8. Montevideo, Noviembre de 1925, pp. 2/4.

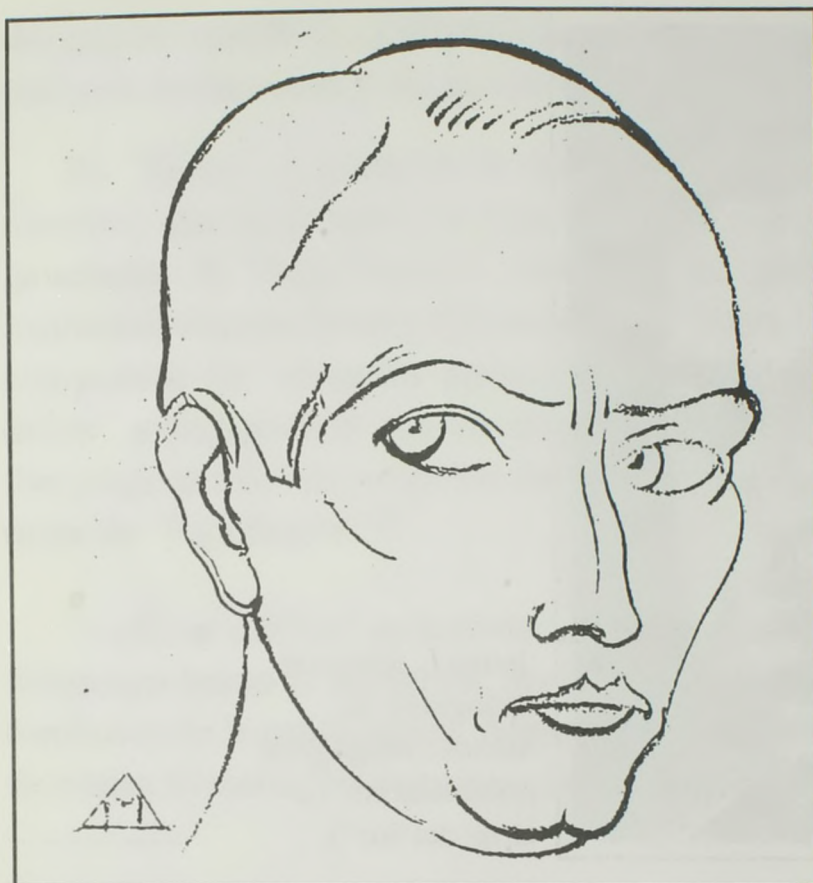
⁴⁰ Cfr.: Jaime L. MORENZA, *El imperialismo yanqui*, en "La Cruz del Sur". Año III. N° 17. Montevideo, Mayo y Junio de 1927, pp. 6/11.



Jaime L. Morenza
(Xilografía de
Méndez Magariños
publicada en "La
Cruz del Sur").

La posición de Morenza se inscribió en el clima generalizado de desconfianza y crítica a los avances y pretensiones expansionistas de la política exterior norteamericana.

"La Cruz del Sur" se transforma, asimismo, en el principal medio de difusión de la obra del plástico gallego Melchor Méndez Magariños. Director artístico, primero, y más tarde, integrante del Consejo de redacción, Méndez Magariños es el responsable de los criterios artísticos de una publicación que rompió con la monotonía editorial de la preeminencia tipográfica, para dar cauce a un diseño gráfico elegante y sobrio, en el que menudearon ilustraciones (grabados, xilografías, fotografías), viñetas, ex libris, de su autoría o de la de otros plásticos europeos (Matisse, Bourdelle, Le Corbusier, Vázquez Díaz) o uruguayos (Lanau, Michelena, Figari, Barradas, Cuneo, Bazurro). También el aguafuertista gallego Julio Prieto Nespereira ilustró las páginas de "La Cruz del Sur", a invitación de Méndez Magariños. Cuando a fines de 1929 Le Corbusier visita Montevideo, advierte con su lenguaje mordaz:



Autorretrato de
Melchor Méndez
Magariños (1931)

"[...] he encontrado dos creadores de verdadero relieve: Pedro Figari y Méndez Magariños. Ambos artistas han conseguido crear algo sólido que nada tiene que ver con las tarjetas iluminadas por los cursis"⁴¹. "La Cruz del Sur" incluye, asimismo, opiniones y estudios críticos sobre el plástico gallego⁴², al que aprecia "nutrido de Gauguin, de Cézanne, de Seurat", poseedor "de una manera netamente personal" que lo lleva "al radicalismo y a la renovación, a una síntesis comprensiva, madurada, lógica que pone de relieve los valores esenciales [...]: composición, disposición de los planos, colocación de las masas"⁴³.

⁴¹ Gervasio y Alvaro GUILLOT MUÑOZ, *Le Corbusier en Montevideo*, en "La Cruz del Sur". Año V. N° 27. Montevideo, Enero y Febrero 1930, p. 14.

⁴² Cfr. por ejemplo: Teófilo SANCHEZ CASTELLANOS, *Estudio sobre la tercera manera de M. Méndez Magariños*, en "La Cruz del Sur". Año V. N° 25. Montevideo, Agosto y Setiembre 1929, pp. 13/14.

⁴³ Melchor Méndez Magariños, en "La Cruz del Sur". Año II. N° 7. Montevideo, Octubre de 1925, p. 20.

También "La Pluma", dirigida por Alberto Zum Felde, se convierte en un espacio de apreciación y difusión de la obra artística de Méndez Magariños: se reproducen sus grabados⁴⁴, se difunden detalles de su pintura histórica monumental⁴⁵, se comenta su presencia en los salones⁴⁶. Pero en "La Pluma" es posible advertir, asimismo, otras inquietudes en referencia a *lo gallego*: en noviembre de 1927 una breve crónica incorpora una mención casi de *petite histoire*, la referencia a la muerte en Santiago de Compostela del cochero José Vicente Mosquera (a) "La Sopa", quien había inspirado para su personaje homónimo de *La Casa de la Troya* al novelista madrileño Alejandro Pérez Lugín⁴⁷.

"Cartel"⁴⁸ es ya una publicación fuertemente vinculada con *lo gallego*. Por lo pronto su redacción se domicilia en la sede del Centro Gallego de Montevideo (San José 870). Su publicidad principal, como se ha señalado, es la del café "Tupi-Nambá" del gallego San Román; pero también el betanceiro José Antonio Morado, propietario del Hotel Buenos Aires, y la empresa importadora Pesquera y Cia. (de la familia política del santiagués Angel Aller) son consecuentes avisadores de sus páginas. Cabe consignar que tanto San Román, como Morado y Aller eran socios activos de la Asociación Protectora de la Cultura Gallega. La publicidad de otras revistas culturales americanas y europeas incluyó la de "Nós" (Boletín mensual de la cultura gallega), dirigido en Orense por Vicente Risco. Entre los colaboradores no residentes en el

⁴⁴ Cfr.: "La Pluma". Vol. 12. Montevideo, Junio 1929, pp. 133/6 (*El artista M. Méndez Magariños. Algunos de sus últimos grabados en madera*).

⁴⁵ "La Pluma". Vol. 15. Montevideo, Julio 1930, pp. 53/5 (*Melchor Méndez Magariños. Tres detalles de su último trabajo: "El éxodo del pueblo oriental"*).

⁴⁶ Cfr.: "La Pluma". Vol. 1. Montevideo, Agosto de 1927, pp. 101/2 (*Salón de Otoño (1927)*).

⁴⁷ Agregaba la breve crónica: "'La Sopa', era conocido en toda Galicia, de donde no salió jamás, [por] muchas generaciones de estudiantes gallegos y de otros puntos de España y hasta extranjeros, que supieron de [su] gracejo [...]" ("La Pluma". Vol. III. Montevideo, noviembre de 1927, pp. 167/9).

⁴⁸ Subtitulada "Panorama Mensual de Literatura y Arte", a partir del Número V (15 de abril de 1930), modifica el epígrafe por: "Panorama Mensual de Literatura, Arte y Polémica", para dar cuenta del carácter fuertemente controversial que su prédica había adquirido.

país se contaron el orensano Eugenio Montes (autor de notas referidas a problemas estéticos y literarios), el pontevedrés Roberto Blanco Torres y el también orensano (por entonces radicado en Buenos Aires) Eduardo Blanco-Amor. Precisamente la presencia de este último en Montevideo en el verano de 1930 dio lugar a una nota no exenta de humor: bajo el epígrafe *Veraneantes* decía "Cartel": "Eduardo Blanco-Amor, el impagable (ni por mensualidades) ha dejado la Buenos Aires del estruendo para venir a refugiarse en una pensión de Pocitos, tan cerquita de la mar que la arena se cuela por el zaguán (cayó en verso y es verdad). Por el admirado compañero tenemos tal apego que sólo una vez le acompañamos en sus cotidianas caminatas por entre las mujeres desnudas del balneario"⁴⁹. En el mismo número la revista publicaba el hasta entonces inédito poema de Blanco-Amor titulado *Noite*:

Abellas mouras da noite
zugan luz frol da lua.
-Abellas son os meus labios
pras froles da carne túa.

Mazaira de prata a noite
esfolatando luceiros.
-Cosechan maduros bicos
nosos labios, seitureiros.

No aceso lagar da noite
ferve de ensoños o viño.
-Coidame este amor borracho
que nos teus brazos aniño.

Arden no xardín da noite
roseiras brancas de estrelas.
-Arden na tua boca rosas
i-eu quero queimarme n-elas.

Na ría moura da noite
anclaba a barca da lua.
-I-o meu amor navegante
anclouse na carne tua.

⁴⁹ "Cartel". Año I. N° III. Montevideo, Febrero 15 de 1930, p. 6.

En la línea de abrir una ventana a *lo gallego* "Cartel" publica en el Nº 9 una reproducción de la talla de Santiago Bonome⁵⁰ *Lembranza*, acompañada de unas *Palabras*, en las que el artista santiagués da cuenta del cauce étnico de su creación: "Si mis obras tienen algún valor racial, no es porque yo lo haya buscado, o *rebuscado*, para satisfacer a nadie. Es en mi una necesidad honda, inevitable, el hacer cosas de mi tierra. Suelo buscar lugares de residencia donde no encuentre ni un hombre de Galicia. Vivo, habitualmente en París. Cierto es que recuerdo con tristeza el paisaje –mi paisaje– pero me consuela mucho el pasar temporadas en Bretaña, tierra que tanto se parece a Galicia. Así, lejos de la realidad, hago un examen de impresiones, renuevo la emoción de la infancia, y los motivos desfilan interminablemente. Podría suponerse que las grandes ciudades, máxime cuando son extrañas, restan valor a la vida espiritual. No es así. El patriotismo exaltado de Chopin y de Heine nació durante los veinte años vividos en el lejano París. Curros Enríquez y Rosalía de Castro levantaron sus cantos admirables la primera en Castilla y en La Habana el segundo"⁵¹.

La incidencia cultural de "Cartel" no se circunscribe a la publicación de la revista, sino que trasciende al campo editorial, bajo el sello homónimo. En 1930 aparecen como "Cuadernos de Cartel" un poemario de Julio Sigüenza, *Cuaderno del ojo sin sueño* (con ilustraciones de Melchor Méndez Magariños), y *Romance del gaucho perdido. Tres jornadas en pos de Espínola*, de Angel Aller (con agua-tintas del mismo Méndez Magariños⁵²), creación dedicada a exaltar el genio narrativo del autor de *Raza Ciega*. La calidad de la poesía de Aller, saludada unánimemente

⁵⁰ Santiago [Rodríguez] BONOME nació en Santiago de Compostela en 1901. "Se dedicó casi exclusivamente a la talla en madera y, desde su primera época de tallista intuitivo, trató de interpretar con cierto deje humorístico toda la tipología gallega en pequeñas figuras plenas de primitivismo esquemático. Se beneficia del magisterio universal de París pero su trascendentalización es gallega" (*Gran Enciclopedia Gallega*. Tomo IV, p. 11).

⁵¹ "Cartel". Nº 9. Montevideo, 1930, p. 6 (*Palabras de Santiago Bonome*).

⁵² Aunque sin el sello editorial de Cartel, Angel Aller publica en 1931 un texto que apareciera en la revista, bajo el título *La Pintura de Méndez Magariños*, conteniendo quince reproducciones.

por la crítica como una expresión renovada del romancero, tuvo pocos años más tarde ocasión de reiterarse en el libro *Romances de Mar y Tierra*. En este poemario se incluye el romance epónimo, fechado durante un viaje de su autor, en Galicia en 1933, que es un canto de ineludible referencia étnica.

Manos que son y no son
mueven en el aire quieto
luengos mantos carmesíes,
lívidos collares luengos.
-Están vistiendo a la luna,
marinero, marinero.
Mira qué galana viene
pregones anteluciendo;
que ya remecen espumas,
ya señorean oteros
peces de nácar y nieve,
lebreles de plata y fuego
y un neblí plumidorado
perseguidor de luceros.
Pero se te va la ingrata,
marinero, marinero.
Por tu bien le des alcance,
la claves en duro leño
cabo del mástil gallardo
porque dé luz a tu puerto.
El marinerito sube
por la escala del silencio,
todo blanco de relentes,
todo arrecido de miedos.
Ni espacio en la soledad
queda, ni tiempo en el tiempo;

sólo esa voz fugitiva
clamando su largo treno:
-Válgasme, Señor Santiago,
peregrino y caballero,
por la henchida Salomé
que te llevara en su seno
de nueve lunas herida,
de nueve presentimientos;
por los que cobraste, bríos,
por los que dormiste, sueños,
abeja de Dios, libándole
las pomas dulces del pecho.
Válgasme, Señor Santiago,
proel de sinos, romero
que a la ribera del Sar,
oros apagando y ecos,
en lento vagar sin paso,
pues no le ha quien vaga muerto,
con auras de mar antiguo
portaste dolores nuevos.
Por tu caballo me valgas,
alcotán de duro viento,
por el mar ¡ay! por el mar
de vidas alcabalero,
por el orvallo del monte,
por las cabrillas del cielo,
por los trigales maduros

y los alcaceles tiernos,
 por la bien plantada encina
 y el nunca rompido fresno,
 pájaro de altanería
 más que el águila altanero.
 Por el zafiro del mar
 alicatado de argentos,
 por cuantas luce, esmeraldas,
 y cuantos extiende, alientos,
 aquel que va, prado verde,
 galas de aurora vistiendo,
 me ampara, el peregrino,
 en esta escala sin término,
 que si no puedo quedarme
 tampoco partirme puedo.
 Dime dónde pose el ánima,

pues me van tornando ciego
 si parto, luces tan vivas,
 tiniebla tanta, sin quedo.

Caracolean albores
 ya, de la ribera, dueños,
 y en ondas del mar, azules,
 mécese tendidos cielos.
 Lejos de sombra doliente,
 de luna perdida lejos,
 ices en tu barco albricias
 y láncesle, bolinero,
 quebrando brincos de espuma
 por ese cristal desierto;
 que te llama el ancho día,
 marinero, marinero.

5. Dos labores excepcionales: Eduardo Dieste y Julio Sigüenza

Hacia 1870 arribó al Uruguay Eladio Dieste Muriel, nacido en Rianxo, hijo del magistrado Antonio Dieste y Lois, y frustrado aspirante al ingreso en la Escuela Naval, que se instaló en el Departamento de Rocha, donde ya se hallaban radicados sus hermanos Enrique y Eduardo. Allí se casó con una uruguaya, Olegaria Gonçalves Silveira, con la que procreó varios hijos. Entre éstos, Eduardo, nacido en 1882⁵³. Al comenzar la última década del siglo, los Dieste viajan a Galicia, donde se instalan primero en Pontevedra y luego en Rianxo.

⁵³ Resulta sorprendente el error en que incurre Zum Felde, cuando dice "Eduardo Dieste fue llevado muy niño a España, por su padre, —que era un castellano viejo, de severa estampa [...]" (ZUM FELDE, ob. cit., p. 225).

Eladio Dieste se involucra en la política local, incorporándose junto a los Baltar y a Mariano Rodríguez Dios (padre de Castelao), cuya gestión como alcalde acompaña —entre 1906 y 1909— desempeñándose como repartidor municipal del impuesto de consumos. Su hijo Eduardo se integra rápidamente al ambiente gallego, realizando estudios en el Seminario Conciliar de Santiago, donde entra en contacto con las humanidades clásicas y estudia teología. Sin ordenarse, troca el Seminario por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad compostelana, participando a un tiempo de la vida académica y de la bohemia estudiantil. La crisis política local que vive Rianxo en 1909, que implica el desplazamiento de Rodríguez Dios y sus colaboradores (quienes pasan a secundar la estrategia maurista de Ramón Tojo y a enfrentar al cacique rianxeiro en ascenso, Manuel Viturro, hombre del *gassetismo* liberal), vuelca a Dieste al campo de las rencillas caciquiles inscriptas en las estructuras de poder oligárquicas⁵⁴. Allí se reafirma su amistad con Castelao, Ramón Fernández Mato y Ramón Rey Baltar, en el marco de trabajos y reflexiones que suponen el descubrimiento de *lo gallego*. “Juntos coleccionan curiosidades rianxeiras, en una especie de ‘museo etnográfico’, del que forma parte la amplia toma de dibujos sobre los escudos de la villa y la primera recogida de cruces de piedra que hace Castelao. Pero —continúa Durán—, más que nada, lo que ellos hacen es intercambiar saberes, libros, opiniones, sin evitar las críticas”⁵⁵. Con un dejo siempre mordaz, este grupo inicia en julio de 1910 una experiencia periodística que a la postre estará en el origen del retorno de Eduardo Dieste al Uruguay. El 17 de julio aparece en Santiago “El Barbero Municipal”, un semanario conservador del que Castelao desempeña la administración y Eduardo Dieste la dirección

⁵⁴ Sobre estos conflictos y sus conexiones con las estrategias de los partidos que se alternaban en el poder en España (conservador y liberal), cfr.: J. A. DURAN, *Historia de caciques, bandos e ideologías en la Galicia no urbana (Rianxo, 1910–1914)*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1972, pp. 206/209.

⁵⁵ J. A. DURAN, *El primer Castelao. Biografía y antología rotas (1910–1916)*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1972, pp. 36/7.

literaria. Al saludar a sus lectores, *los barberos* pedían “desinteresada y eficaz ayuda” en la tarea higiénica que iniciaban, consistente en procurar mayor pulcritud y aseo en las funciones políticas y administrativas “en el cada día más descuidado y roñoso municipio rianxés”⁵⁶. La labor político-periodística de Dieste se complementa con la cultural: en marzo de 1911 participa en Vigo con Castelao (que dicta su conferencia “Algo acerca de la caricatura”) y con Fernández Mato (que lee poemas y habla sobre los parnasianos), en un acto en el que “desconc[ierta] a los asistentes con su irónica ruptura del círculo de fuego malthusiano”⁵⁷. Ese mismo año publica en Madrid, como Volumen XI de la “Biblioteca de Escritores Gallegos”, *Leyendas de la música* (que comprende las dos novelas *Margaritas de oro* y *La canción tonta*). Una maniobra de Viturro (alcalde y cacique rianxeiro) orientada a forzar a Dieste a cumplir el servicio militar en Marruecos, decide la nueva emigración: en 1912 retorna a Montevideo. Sin embargo, no concluye aquí su vinculación con el mundo gallego ni con los avatares de la política local de la ría de Arosa: en julio de ese año dirige una carta a sus amigos de “El Barbero Municipal” con motivo del triunfo artístico de Castelao en Madrid, que constituye una verdadera declaración de fe protogalleguista. Dice en la misiva, que fuera publicada en el número 111 del periódico rianxés, luego de declarar su alegría por el triunfo de su “amigo desde la infancia, [su] hermano Castelao”: “[...] mi primera impresión fue confusa: un repique de campanas, un estruendo jovial de cohetes y panderos, y risas, y cantares, una fantasía de sol y abigarrados colorismos: O meu corazón fedello, formigo, dalle que dalle a puntear a muñeira. ¡Galicia, Galicia, Galicia mía! En secreto, amigos, he llorado. Ben din os vellos: Non se sabe o que vale unha nai hasta que se perde. ¡Oh, mi Galicia! Y ahora observo que no obstante mi propósito

⁵⁶ Ramón REY BALTAR, *El Barbero Municipal. Primeras caricaturas de Castelao*, en “A Nosa Terra”. N° 474. 1950, citado por DURAN, *El primer Castelao... etc.*, ob. cit., pp. 288/9.

⁵⁷ DURAN, *El primer Castelao... etc.*, ob. cit., p. 46.

se me hace imposible sujetar a medida la expresión de mis afectos [...]"⁵⁸.

Los veintidos años de residencia en Galicia dejaron profunda huella en la obra de Dieste, quien al publicar en 1925 en Montevideo su obra *Teseo. Discusión estética y ejemplos*, la dedicó a quien sería su yerno, el médico Antonio Baltar Domínguez⁵⁹, en términos inequívocamente étnicos: "Al patrón marinerio / firme / doctor de salud / Antonio Baltar / en memoria / de viajes atónitos / por el mar gallego / de alzada costa / rumor / de los pinos / en las nubes / cantar gaitero / robledal / e islas de gaviotas / en árbol de letras / dedica estos discursos / del mirar milagrero / su amigo / Dr. Syntax".

Pero quizás sea su obra *Buscón poeta (Teorías disparatadas y cuentos de burlas)*, editada en Montevideo por Orsini Bertani en 1912, reeditada con nuevos textos por Pueyo en Madrid en 1933⁶⁰ y nuevamente publicada en Buenos Aires en 1942, la que mejor testimonie la dimensión gallega de su vida (sentimientos y reflexiones). Insuficientemente juzgada⁶¹, apreciada como una expresión de la *neo-picaresca*, ha sido a un tiempo, olvidada por la historiografía literaria uruguaya e ignorada por la gallega. Destino injusto, por cierto, habida cuenta de los rasgos

⁵⁸ Transcripto en DURAN, *El primer Castelao... etc.*, ob. cit., pp. 261/2.

⁵⁹ BALTAR DOMINGUEZ casó con la hija de Eduardo Dieste, Mireya, reafirmando viejas alianzas entre estas dos tradicionales familias rianxeiras. Emigrado a Buenos Aires en 1937, ejerció la medicina en Argentina, donde por lapso prolongado actuó como médico de los mineros de Chos Malal (apartada región del Neuquén), en su mayoría indios araucanos o mestizos chilenos (sobre este particular, cfr.: Xosé NUÑEZ BUA, *Revoeira. Homes, feitos, verbas*. Montevideo, Edición do Patronato da Cultura Galega, 1971, pp. 190/1).

⁶⁰ En la reedición bonaerense de 1942 (*Buscón poeta. Recorrido espiritual y novelesco del mundo*. Buenos Aires, Emecé Editores, 1942), dedicada a su hija Mireya Dieste de Baltar, el autor consignaba sobre la edición madrileña de 1933: "se da por sepultada en el cinturón del sitio que sufrió la heroica ciudad en la última guerra civil" (p. 267).

⁶¹ Zum Felde dijo de este libro: "está hecho con los recuerdos y reflexiones de su época de andante bachillería, y en todas sus páginas, —ricas de ingenio y de cultura— se muestra un escritor de calidad excelente" (ZUM FELDE, ob. cit., p. 226).

fundamentales que la caracterizan: el valor testimonial de un tiempo y una circunstancia, y la calidad intrínseca de su factura literaria.

El *Buscón poeta*, ese pícaro que goza del mundo, obteniendo beneficios y favores mediante ardides renovados, es una suerte de *alter ego* del autor. Su infancia, su vida universitaria en Santiago de Compostela, y tres "ristras de sucesos increíbles", así como sendas incursiones fantásticas en América y Africa, configuran el tramado de una obra rica en el manejo de situaciones y depurada en el uso alternativo del castellano y del gallego. Ese carácter de *otro*, que es a un tiempo *si mismo*, da cauce a momentos de excepcional valor para el análisis de las *culturas en contacto*. Dieste y *Buscón poeta* dialogan sobre Uruguay y Galicia (lo que es decir, sobre sociedad receptora y sociedad de origen), reiterando el juego de dicotomías; en este clima dirá *Buscón*: "De tu país, amigo Dieste, conservo el más hondo de los recuerdos. Amo sus colinas verdes en la amplia esfera del cielo; el habla gentil de sus paisanos y su lealtad; en el Uruguay he tenido amigos y enemigos nobles, y en su luz quiero ver y oír su muchedumbre de estrellas después que descansen bajo tierra en Galicia unas pocas noches de muerte reparadora"⁶².

Las andanzas del *Buscón poeta* permiten trazar el mapa imaginario de un itinerario gallego: Santiago, Bealo, Buján, Araño, Brión, Rianxo... En esa geografía de la memoria aparecen y hablan (dialogan y actúan) los amigos entrañables de la adolescencia y la juventud rianxeira de Dieste, en particular *los Barberos*: José Arcos Moldes, Castelao... Pero también, al compás de la zanfona de un ciego (habitante inequívoco del mundo de la picaresca) se va salpicando el texto de coplas populares gallegas:

As galiñas no enterro
do raposo ledas van,

pero choran porque pensan
que pode resucitar.

⁶² Ob. y edic. cit., p. 119.

⁶³ Ob. y edic. cit., p. 248.

O esta otra:

Casareime no Araño
ca filla d-un Arañón,
ela bonita non é,
probe sí, honrada non.⁶⁴

El momento literario más importante para dar cuenta de la ductilidad creadora de Dieste, es aquel en que *Buscón poeta* dialoga con Manuel Antonio, piloto de la corbeta en que viaja a América. Manuel Antonio, rianxeiro de nacimiento, registraba en su cuaderno de bitácora versos "pensados en gallego y soñados de codos en la baranda del navío". Dieste le atribuye a este personaje volandero unos versos en los que suelda vivencias y sentimientos, desde las costas rianxeiras de la ría de Arosa. Pero hay aquí un nuevo guiño al lector, una suerte de complicidad en la indagatoria de ese mundo mágico de la tierra añorada: se trata de un Manuel Antonio real, Manuel Antonio González, poeta rianxeiro, nacido en 1900 y muerto en 1930, autor de un sólo libro *De catro a catro*, con el que el surrealismo se introduce en la lírica gallega para aventar definitivamente los tópicos.

Precisamente para facilitar la comprensión de ese mundo, Dieste incorpora a su libro un "glosario de voces gallegas", que acompaña con la siguiente aclaración: "[voces gallegas] usadas en este libro, excepto [...] aquellas que, por su transparencia o afinidad con algunas brasileñas muy divulgadas, no ofrecen dificultades al lector sudamericano, y [...] las que van aclaradas en el texto"⁶⁵.

En cuanto a Julio Sigüenza, nacido en La Coruña en 1900, su temprano periplo emigrante abarcó La Habana, Buenos Aires y Montevideo. En nuestro país se radicó hacia 1928, pasando a tener una activa participación en los medios culturales en que se expresaba la renova-

⁶⁴ Ob. y edic. cit., p. 258.

⁶⁵ Ob. y edic. cit., pp. 269/270.

ción literaria tanto como en los vinculados con la inmigración gallega. Poeta en gallego y en castellano⁶⁶, a quien Juana de Ibarbourou llamara "imaginero latino", su obra se inscribió en la moderna poesía gallega, junto a la de Manuel Antonio, Amado Carballo y Blanco-Amor; todas ellas influenciadas por la vanguardia europea (Divoire, Vildrac, Cocteau, Hölderlin, Valery) y por la renovación lírica española (Jiménez, Machado, García Lorca).

La comunidad literaria de Sigüenza con los dos más altos exponentes de su generación, Manuel Antonio y Amado Carballo, muertos tempranamente el primero en 1930 y el segundo en 1927, tuvo su expresión elegíaca en un poema de *Cuaderno del ojo sin sueño*, publicado por la Editorial Cartel en Montevideo en 1930, bajo el título *Despedida a Manuel Antonio*. Se trata, en castellano y en la diáspora, de un alegato galleguista:

En tu nave velera
Alzaremos muy alta,
Muy alta,
La bandera
Del país ignorado que tanto conocéis
Los dos.
Será la vez primera
Que tu velero surque los mares sospechados
Sin que se abran los ojos de los tres,
Asombrados.

Llevarás tú las hojas de a bordo.
En el viaje,
Amado será el guía para mi aprendizaje.
Iremos a los sueños,

⁶⁶ Cfr.: *De los agros celtas*. La Habana, 1928; *Cantigas e verbas ao ár*. A Coruña, 1928 [con prólogo de la uruguaya Juana de Ibarbourou, nacida Juana Fernández, hija del gallego de Vilanova de Lourenzana, Vicente Fernández]; *La ruta aventurera*. Montevideo, 1928; *Cuaderno del ojo sin sueño*. Montevideo, 1929.

Y tal vez más allá,
Porque entonces seremos dueños de la verdad...
¿Y qué estrella de aquellas pertenece a Galicia?
¡Ah, ya la conozco!...
Aquella que acaricia
La frente pensativa
De todos esos hombres que van a la deriva
Soñando,
Siempre en sueño,
Con los ojos cerrados
Y los brazos robustos perpetuamente alzados
En ambicioso empeño.
Pero ah,
Todavía no he muerto;
Estoy vivo y aquí,
Soñando en ese puerto
En que me esperas.

Así,
Que mientras yo preparo tranquilo mi equipaje,
Ya lo sabéis:
Vosotros guiaréis el viaje
De todos esos hombres de los ojos cerrados
Que irán,
Como es costumbre,
Con los brazos alzados.
Atended sus preguntas;
Satisfaced su ruego,
Que cada sombra de esas es un hombre gallego!
Ya lo sabéis los dos:
La seña es la "saudade".
Y el santo...
El santo es Dios!

Y en tanto vuestra guía orienta a los hermanos,
Hasta luego,
Queridos,
Ahí os van mis dos manos!...

La filiación étnica estuvo siempre presente en Sigüenza, asumida militante y, si correspondía, polémicamente: en 1931 al publicarse la antología *Poetas jóvenes de América*, obra del peruano Alberto Guillén, Sigüenza figuró como "brasileiro". La respuesta de "Cartel", la revista que dirigía junto a Ferreiro, fue inmediata y sarcástica: "Vaya desde aquí, para el señor Guillén, la seguridad de que el señor Sigüenza, que figura con cinco poemas al lado de los brasileiros, es gallego, apostólico y romano, y está completamente orgulloso de su nacimiento y de su tierra". Y a continuación, la crítica enfiló hacia un diario local, estrechamente vinculado al partido de gobierno: "Nosotros creíamos que estos lapsus eran exclusivos de la página literaria de *El Ideal* que asegura que el señor Sigüenza es colombiano"⁶⁷.

Sin duda el aporte más significativo de Sigüenza al reconocimiento nacional de Galicia consistió en los dos textos que publicó en Montevideo en vísperas de las grandes transformaciones políticas de la década de los '30: *Galicia cara y cruz*, un libro editado por "Cartel" en 1930, y *El problema de la Nación Gallega*, un folleto que vio la luz en 1931. *Galicia cara y cruz*, dedicado por su autor "A todos los gallegos que no sepan leer", contiene nueve apartados sobre Rosalía, varios textos para un estudio de Curros Enríquez, diez comentarios a Eduardo Pondal, nueve glosas sobre el Día de Galicia, un "Glosario general" y "Ocho Kodaks de La Coruña". La parte sustancial, doctrinaria, del libro es la llamada "Glosario general"; en ella Sigüenza no escatima opiniones críticas

⁶⁷ "Cartel". Año III. N° X. Montevideo, Marzo de 1931, p. 8 (*Tiro al blanco [...] Poetas jóvenes de América*).

sobre política, cultura ⁶⁸, sociedad ⁶⁹, arte. A vía de ejemplo adviértase el reclamo de una estrategia política autónoma, justamente en tiempos en que la representación de Galicia era asumida por la Organización Regionalista Gallega Autónoma, liderada por Casares Quiroga, y de tan débil configuración ideológica: "Urge a Galicia la constitución de un partido político, potencialmente popular y agrario, capaz de abarcar en su programa, con amplia y fundada transigencia, la esencialidad básica de la ideología galleguista. No un partido político intelectual. Hace falta un partido político de acción. De acción interna y directa. Debemos aspirar a tener políticos propios, alejados de Madrid, que siempre fue la corrupción de todo político gallego, y no hay razón para que no lo siga siendo. Nos hace falta política municipal y provincial y lograr una mancomunidad de aquellas instituciones, por ley o por tácito acuerdo" ⁷⁰.

⁶⁸ En torno al culto jacobeo expresa: "No hemos de ver en nuestro Sant-Yago, por mucho que lo busquemos, una encarnación del espíritu de la guerra. Nuestro Sant-Yago es aquel que desde las tierras bíblicas arribó a Galicia trayendo la palabra dulce de la buena nueva del Evangelio. Nuestro Sant-Yago es peregrino de paz. Lleva bordón, y sus pies se han lastimado en las piedras y en las zarzas de múltiples caminos que ha recorrido. Clavijo pudo o no haber existido. Pudo o no pudo haber milagro. De todas maneras, preferimos a nuestro santo así: Pobre, roto, harapiento, pero faro de luz que comenzó a iluminar las vidas españolas desde nuestras tierras de Galicia. El santo guerrero que nos han impuesto desde fuera no es nuestro santo. El nuestro es el que bajo nuestro sol y nuestros vientos, dijo que todos los hombres éramos hermanos y que a todos nos sería dada la justicia del cielo" (ob. cit., pp. 149/150).

⁶⁹ En torno a la generalmente soslayada experiencia del retorno a Galicia del emigrante, reflexiona: "Lo único, lo básico del aporte indiano al medio de Galicia, son enfermedades, contraídas lejos de la tierra nativa —tuberculosis, anemia, sífilis, etc., etc.—, que siembra luego por villas y aldeas en proporciones verdaderamente aterradoras. No puede devolver cultura quien no la ha traído, porque a la América se vino a trabajar, avariciosamente, y quien viene a eso vive al margen de todo esparcimiento material y espiritual. Lo que puede devolver el indiano a Galicia es su sordidez y su avaricia. Sordidez y avaricia que ha traído de ahí, y que en la América ha desarrollado intensamente. [...] aún el indiano que torna pudiente, es un nuevo foco de corrupción: él es el que alienta al futuro emigrante encandilándolo con el esplendor de su dinero y con sus modales y maneras exóticas [...]" (ob. cit., pp. 142/3).

⁷⁰ SIGÜENZA, ob. cit., pp. 128/9.

El Problema de la Nación Gallega es ya —proclamada la II República Española y abierto el cauce de la configuración autonomista— un texto de prédica política. “En realidad, Galicia nunca ha dejado de ser una nación dentro del Estado español —afirma Sigüenza al inicio de su obra—. Las naciones no se aniquilan ni se anulan con leyes o acuerdos políticos, porque no es posible destruir con papel sellado una raza, ni con ese mismo papel deshacer la geografía cambiando el curso de los ríos o la situación topográfica de las montañas. Pudo Galicia ser una nación sometida; por fuerza es una nación sometida; pero por encima de todo es una nación. [...] Esa conciencia nacional que, tercios y empecinados, se empeñan en desconocer los amos que nos gobiernan, es la que creó y sostiene viva la llama perdurable del nacionalismo gallego”⁷¹. Luego de historiar el proceso de sometimiento de Galicia al centralismo castellano, y de transcribir el programa de las “Irmandades da Fala”, concluye con un alegato por la reconstitución estatal en la Península: “Nuevos días de libertad brillan en España. El nacionalismo se apresta a la colaboración reorganizadora, y la voz de las minorías es aclamada como la salvadora de la nacionalidad ibérica. [...] Hay que escuchar esa voz [...]”⁷².

6. Coda

Hemos querido brindar un conjunto de reflexiones, sustentándolas en atisbos de indagatorias que requieren de un largo aliento, para poner en evidencia antes que un panorama firme un espacio problemático. Hay muchos cauces por andar todavía, para que la comprensión de las relaciones culturales entre Galicia y las sociedades que recibieron durante más de un siglo el nutriente de su emigración superen los esquemas débiles y los tópicos. En definitiva para que pueblos tan comprometidos en una historia común, se reconozcan fraternalmente.

⁷¹ SIGÜENZA, ob. cit., pp. 1/2.

⁷² Ibidem, p. 15.



El proceso de asimilación lingüística en los inmigrantes gallegos residentes en Montevideo

GRACIELA BARRIOS - RITA RIVERO

1. Introducción

1.1. Lenguaje e identidad étnica

Cuando un grupo de individuos pasa a residir en el seno de una sociedad diferente a la de origen, desarrolla estrategias de mantenimiento o cambio de sus tradiciones culturales, que dependen en gran medida de las expectativas que el grupo tenga en cuanto a la integración.

En este proceso asimilatorio la lengua juega un rol preponderante. El lenguaje es un referente cultural importante porque, además de su función instrumental como medio de comunicación, cumple una función simbólica, de marcación de identidad.

Para un grupo que desee conservar sus perfiles culturales, la posesión de una lengua diferente a la de la sociedad receptora se presenta como un marcador de identidad interesante, que vale la pena mantener: la conservación de una lengua étnica refuerza las fronteras grupales¹, tanto desde una visión endo como exogrupal.

Por el contrario, un grupo que manifieste actitudes favorables a la integración, puede mostrarse menos propenso al mantenimiento de dicho rasgo identificadorio. Los factores actitudinales, sumados a otros

¹ F. BARTH, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, UNAM, 1976.

más objetivos (características del grupo, condiciones migratorias, políticas lingüísticas, etc.), inciden en la mayor o menor celeridad con que se concreta la asimilación de un grupo migratorio.

En este trabajo presentamos algunas observaciones sobre el comportamiento sociolingüístico de inmigrantes gallegos residentes en Montevideo, en relación con la extensión de los dominios de uso del español y del gallego. (Aunque nuestros informantes usan habitualmente el término "castellano", en lugar de "español", en nuestra exposición optamos por este último por ser la denominación técnica habitual en lingüística: así, hay estudios sobre el "español montevideano", el "español bonaerense", "el español de América y España", etc.).

El proceso de conservación/desplazamiento de las lenguas grupales está íntimamente relacionado con condicionantes sociales, económicas, culturales, etc.. Por este motivo, el grado de asimilación lingüística es un índice importante para determinar el grado de asimilación cultural en general.

1.2. Consideraciones para un estudio sociolingüístico de los inmigrantes gallegos en Montevideo

Desde el punto de vista del proceso de cambio de lenguas, y para el contexto montevideano, los gallegos llegados al Uruguay en la última posguerra presentan características peculiares que los diferencian de otros grupos migratorios. En efecto, a su llegada ya tenían en su repertorio lingüístico una lengua (el español) coincidente con la de la sociedad receptora, aunque su lengua materna fuera, en todos los casos, el gallego. En este sentido, en el contexto montevideano la situación de los gallegos se asemeja a la de los inmigrantes judíos sefaradíes. Estos también manejaban, a su llegada, una variedad de español (el judeo español), además de otras lenguas como el turco².

² S. MAZZOLINI, "Las lenguas étnicas como marcadores de identidad. Italianos, armenios e israelitas sefaradíes residentes en Montevideo", leído en: III Congreso Argentino de Antropología. Rosario. 1990.

La mayor parte de los inmigrantes llegados al Uruguay luego de la última posguerra, no poseía ninguna lengua coincidente con aquella de la sociedad receptora. Por el contrario, tenían hasta más de una lengua distinta al español. Es el caso de los italianos, por ejemplo, que hablaban algún tipo de dialecto regional (según su procedencia) y el italiano estándar aprendido en la escuela³; o de los armenios, que manejaban, entre otras lenguas, el armenio y el turco⁴; o de los piamonteses de Colonia Valdense, que hablaban "patois", francés e italiano estándar⁵.

Mientras que italianos, armenios o valdenses marcaron su perfil lingüístico a través de más de una lengua propia, los gallegos pudieron hacerlo exclusivamente a través de la lengua gallega. El español funcionó como identificador grupal sólo en un sentido débil, en tanto variedad dialectal diferente a la rioplatense.

A diferencia de los gallegos llegados al Río de la Plata, entre aquéllos que emigraron a países no hispanohablantes (europeos, por ejemplo), el español se sumó al gallego en su función identificatoria grupal.

Para los inmigrantes no hispanohablantes que llegaron al Uruguay, el proceso de cambio de lengua implicó, esquemáticamente, dos instancias: a) La incorporación y posterior extensión del español al repertorio lingüístico del inmigrante (ya que originalmente no lo tenían), con la consiguiente limitación de los ámbitos de uso de las lenguas étnicas. b) El perfeccionamiento de la competencia comunicativa en español (atendiendo a las interferencias de las variedades migratorias).

³ G. BARRIOS, *Marcadores lingüísticos de etnicidad*, en "International Journal of the Sociology of Language". Berlin-New York, 1996.

⁴ MAZZOLINI, ob. cit.

⁵ G. BARRIOS - S. MAZZOLINI, "Revisión de los conceptos de comunidad étnica y lingüística en relación a los marcadores de etnicidad: los inmigrantes italianos en Montevideo y Colonia Valdense", leído en: IV Congreso Nacional de Lingüística. Bahía Blanca. 1989.

En el caso de los gallegos, se obvia la etapa de incorporación del español; queda sí por determinarse la extensión de sus ámbitos de uso. En cuanto al segundo aspecto, debe tenerse en cuenta que la asimilación ocurre en relación a la variedad de español montevideana, y que los inmigrantes tienen, al utilizarla, interferencias tanto del gallego como del español peninsular.

Por esta razón, la situación lingüística de los gallegos se relaciona con dos tipos de procesos de cambio: a) Un cambio de lengua (gallego por español en los ámbitos familiares). b) Un cambio de dialecto (español peninsular por español rioplatense). Por un lado debe estudiarse qué ha ocurrido con el uso del gallego en relación con el español, y por otro qué ha ocurrido con la variedad de español que los inmigrantes aprendieron en España, en comparación con la variedad de español montevideano.

En este informe nos referiremos a la relación gallego/español (sin tener en cuenta la variación dialectal). Dejamos para otra oportunidad la presentación de aspectos que pautan la relación español peninsular/español montevideano.

1.3. Metodología

Este trabajo es un avance de la investigación que se está llevando a cabo en el marco del proyecto "Caracterización lingüística de algunas comunidades de migrantes en el Uruguay actual", de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La misma ha sido facilitada por la financiación otorgada a través del Proyecto Interdisciplinario de Oralidad y Lenguas Extranjeras (PRIOLE), de la mencionada institución.

La información fue obtenida a partir de las entrevistas realizadas con inmigrantes gallegos residentes en Montevideo, entre julio y diciembre de 1993. La ubicación de informantes se logró a través de conocimientos personales, y no mediante información proporcionada específicamente por las instituciones regionales o culturales gallegas.

Por este motivo, nuestros informantes no están necesariamente relacionados con este tipo de instituciones.

Se realizaron entrevistas grabadas de carácter semiestructurado, de una duración aproximada de 30 minutos. La lengua utilizada fue siempre el español.

Las entrevistas tuvieron una doble finalidad:

1.3.1. A través de preguntas específicas incluidas en un cuestionario-guía se pretendió:

Obtener datos sobre el informante, su proceso migratorio y su posterior inserción en la sociedad montevideana. Las preguntas inquirieron sobre las características personales y sociales del informante y de su núcleo familiar (sexo, edad, lugar de nacimiento, ocupación actual, estudios, núcleo familiar actual), las características de su emigración (año y edad de emigración, familiares o amigos con los que emigró o que le sirvieron de conexión, motivos de la emigración), su vida en Galicia (núcleo familiar, ocupación, estudios, características y costumbres del lugar de origen), su adaptación al Uruguay (actividad laboral, constitución de la familia, adopción de las costumbres del país receptor) y vínculos con Galicia (viajes, relaciones con parientes residentes en Galicia, mantenimiento de costumbres y tradiciones).

Obtener información sobre el uso actual del gallego por parte de los entrevistados. Las preguntas tuvieron que ver con el uso del gallego y del español (lenguas usadas en España y en el Uruguay, ámbitos de uso, interlocutores, etc.) y con las actitudes lingüísticas manifestadas por los informantes.

1.3.2. Mediante la grabación de las entrevistas, se buscó obtener un corpus de lengua oral para el análisis del español hablado por estos inmigrantes

1.4. Característica de los informantes

La muestra está compuesta por 20 informantes procedentes de las cuatro provincias gallegas: 9 son de La Coruña, 7 de Pontevedra, 2 de Orense y 2 de Lugo. Aunque no se lo buscó especialmente, estos números reflejan grosso modo el volumen de inmigración gallega para cada región (CUADRO 1).

La Coruña:	20938
Pontevedra:	11772
Lugo:	3942
Orense:	3158

CUADRO 1. Inmigración gallega en el Uruguay. Fuente: Consulado General de España en el Uruguay (año 1990).

Contamos con 10 informantes hombres y 10 mujeres, cuyas edades oscilan entre los 36 y los 71 años (CUADROS 2 y 3). La mayoría llegó al Uruguay durante la década del '50. Aunque las edades de emigración se sitúan entre los 8 y los 37 años, en general tenían alrededor de 20 cuando emigraron. De los 8 informantes arribados con menos de 15 años, 6 son mujeres.

		Coruña	Pontev.	Lugo	Orense
mujeres	- 15	1	3		
	+ 15	2	2	1	1
hombres	- 15		1	1	
	+ 15	6	1		1

CUADRO 2. Informantes por procedencia regional, sexo y edad de arribo.

Los informantes tienen nivel de instrucción primario (en algunos casos incompleto), excepto una informante que cursó dos años de enseñanza secundaria. Salvo los que llegaron al Uruguay en edad escolar (4 mujeres), los restantes hicieron la escuela en Galicia.

INF.	SEXO	EDAD ACTUAL	EDAD EMIGR.	AÑO EMIGR.	PROCEDENCIA
4	Femenino	52	9	1952	Pontevedra
5	Femenino	49	8	1952	Pontevedra
7	Femenino	46	10	1957	Pontevedra
16	Femenino	48	9	1956	La Coruña
1	Femenino	58	24	1959	La Coruña
14	Femenino	63	25	1955	Pontevedra
15	Femenino	55	20	1958	La Coruña
17	Femenino	69	29	1953	Vigo
18	Femenino	71	37	1959	Orense
19	Femenino	64	27	1956	Lugo
10	Masculino	56	14	1951	Lugo
12	Masculino	36	13	1970	Pontevedra
2	Masculino	53	17	1957	La Coruña
3	Masculino	66	23	1950	Pontevedra
6	Masculino	58	19	1954	Orense
8	Masculino	57	19	1956	La Coruña
9	Masculino	61	19	1952	La Coruña
11	Masculino	56	26	1963	La Coruña
13	Masculino	61	17	1949	La Coruña
20	Masculino	61	19	1952	La Coruña

CUADRO 3. Informantes por sexo, edad actual, edad de emigración y año de emigración.

2. El proceso de mantenimiento/cambio de lenguas

2.1. Situación sociolingüística en Galicia

En su tierra natal todos nuestros informantes, excepto uno, hablaban gallego como lengua materna. El español fue impuesto por el Estado como lengua de la educación, siguiendo los lineamientos de una política lingüística de desconocimiento y represión de las lenguas minoritarias. Al establecerse el uso exclusivo del español como lengua de la educación, se le crearon espacios funcionales fuertemente controlados por los agentes planificadores.

La situación sociolingüística de los gallegos en la etapa pre-emigratoria se puede catalogar como un caso de diglosia⁶. El gallego era la lengua B (de uso familiar, menos prestigiosa), y el español la lengua A (de la enseñanza, vehículo de la escritura y, por lo tanto, la más prestigiosa). Samuelle⁷ indica lo siguiente:

“La situación actual de la lengua gallega es diferente a la vivida por nuestros inmigrantes: hoy día existe un plan de normalización lingüística y la enseñanza es bilingüe. Antes la realidad era otra, había en Galicia dos mundos bien diferenciados: uno de origen rural, mayoritario, de habla gallega, y otro, minoritario, asentado en el medio urbano, de habla castellana. La clase social dominante era la que imponía los valores culturales, lo socialmente bueno. Como consecuencia, la lengua gallega quedó relegada al uso doméstico y fue una lengua de transmisión oral, con una total falta de apoyo a nivel institucional”.

Durante siglos al gallego le fue negado todo tipo de uso público e institucional, y se lo redujo a los ámbitos privados y domésticos. La estigmatización del gallego fue de la mano con la estigmatización de todo aquél que lo usara, así como la posesión del español se erigió como una condicionante para el ascenso social. Las divisiones lingüísticas pautaron las divisiones sociales. Como ocurre en toda situación de discriminación lingüística, la estigmatización de una lengua puede terminar socavando la autoestima de quienes la usan.

Nuestros informantes ilustran la situación lingüística en Galicia de este modo:

“Nos obligaban a hablar en castellano, y nosotros en la casa hablábamos en gallego, y llegábamos a la escuela y teníamos que hablar en castellano y no dábamos una en el palo, andábamos perdidas, pero nos obligaban.” (Inf. 1).

⁶ J. FISHMAN, *Sociología del lenguaje*. Madrid, Cátedra, 1982.

⁷ C. SAMUELLE, *Nuestros gallegos*. Montevideo, Nuestra Tierra, 1990.

"En la escuela hablábamos castellano, aprendíamos en castellano, pero salía de la escuela y ya no lo hablaba más." (Inf. 13).

El español era eventualmente usado en su función participatoria, con hablantes no gallegos:

"(...) era una casa muy grande, la casa nuestra, y era una casa que daba hospedaje a todo el mundo. (...) Y con esa gente se hablaba en castellano, pero si no siempre gallego. Yo no extrañé el hablar en castellano acá porque lo hablé mucho allá, pero hay gente que viene de allá que no lo sabe hablar, porque no lo hablaba con nadie." (Inf. 19).

2.2. Factores que condicionaron el cambio de lengua.

Una vez que los inmigrantes se instalaron en el Uruguay, el retroceso en el uso del gallego se dio rápidamente, al debilitarse su transmisión generacional. En este proceso incidieron diversos factores que interactuaron entre sí, y que tienen que ver tanto con los rasgos propios del grupo, como con las características de su inmigración e inserción en la sociedad receptora.

Debe tenerse en cuenta que varios de los factores que incidieron en la asimilación, han demostrado ser tanto aceleradores como enlenteecedores en los procesos de cambio, dependiendo de otros factores con los que estuvieran interactuando⁸: por ejemplo, el nivel sociocultural, el número de hablantes de la lengua migratoria, la relativa similitud entre los grupos en contacto, las actitudes hacia el grupo minoritario, etc.

2.2.1. Características del grupo

2.2.1.1. Procedencia rural. Hacia la década del '60 la población gallega era mayoritariamente rural. En efecto, todos nuestros informantes tienen ese origen. En Galicia la tierra era generalmente trabajada por

⁸ H. KLOSS, "German-American language maintenance efforts", en: J. FISHMAN [ed.], *Language loyalty in the United States*. La Haya, Mouton, 1966.

los diferentes miembros de la familia, incluso niños, y la producción estaba destinada mayoritariamente al autoconsumo.

La procedencia rural de nuestros informantes condicionó que, al radicarse en el medio urbano, la mayoría de ellos cambiara de ocupación. Asimismo, la inserción urbana los colocó frente a estrategias de supervivencia diferentes a las que mantenían en Galicia. Todo esto condicionó la necesidad de extender prontamente los ámbitos de uso del español.

2.2.1.2. Edad de emigración joven. La mayor parte de nuestros informantes emigró joven, de modo que no sólo significaron un aporte importante como fuerza laboral en el país receptor, sino que desarrollaron su familia y sus costumbres (incluso lingüísticas) en América.

2.2.1.3. Nivel socio-educacional bajo. Los inmigrantes gallegos que llegaron a nuestro país tenían un nivel socio-educacional bajo.

Este factor puede jugar un rol tanto favorable como desfavorable en el mantenimiento de las lenguas étnicas. En relación con lo primero, Kloss⁹ señala que el nivel social bajo perpetúa la cohesión grupal, preserva las tradiciones y acentúa la tendencia del grupo minoritario a permanecer aislado de la sociedad mayoritaria. Sin embargo, también puede atentar contra el mantenimiento de las lenguas grupales, porque en tales circunstancias resulta difícil sostener instituciones educativas de carácter étnico. Asimismo, la segunda generación suele rechazar el estatus social de sus padres y de la lengua que ellos hablan.

2.2.1.4. Conocimiento de la lengua de la sociedad receptora. El hecho de que los inmigrantes gallegos ya tuvieran conocimiento de una variedad lingüística que, como el español, coincidía en líneas generales con aquélla de la sociedad receptora, fue un factor determinante para que el gallego fuera rápidamente desplazado. Como señalamos más atrás, el caso de los gallegos no fue como el de otros grupos migratorios

⁹ Ibidem, p. 211.

que tuvieron que aprender el español sin tener ningún conocimiento previo de esa lengua.

2.2.2. Características de la emigración

2.2.2.1. Inmigración numéricamente importante.

Una colectividad numéricamente fuerte puede serlo también en la conservación de su lengua porque, entre otros aspectos, se multiplican las relaciones interétnicas, aumentan las posibilidades de creación y mantenimiento de instituciones propias, y se posibilita la endogamia¹⁰; de hecho, los mismos inmigrantes pasan a funcionar entre sí como referentes étnicos frecuentes.

Resulta difícil establecer el número exacto de inmigrantes gallegos residentes en el Uruguay, debido a los diferentes criterios adoptados para el conteo. El Instituto Nacional de Estadística (año 1985) registra 31.000 españoles residiendo en el Uruguay, datos que incluyen sólo a los españoles nacidos en España que no tomaron la ciudadanía uruguaya. Por su parte, el Consulado General de España en el Uruguay (año 1990) documenta 54426 españoles inscriptos en su Registro de Matrícula (estos datos incluyen a todos los españoles, nacionalizados uruguayos o no, y a los hijos de éstos que se han inscripto en su Registro). De este número, 39.810 son gallegos. Al respecto, Samuelle¹¹ señala:

“Esta supremacía numérica ha calado tan hondo en la sociedad uruguaya que, por un lado, todo lo español se identifica con lo gallego y, por otro, se ha creado un estereotipo social del gallego vinculado con los oficios por él desempeñados”.

La presencia de un número importante de inmigrantes gallegos en Montevideo no bastó para favorecer en forma decisiva el mantenimiento de las lenguas étnicas. Ocurre que, a pesar de lo señalado anteriormente, el alto número de inmigrantes también aumenta las posibilida-

¹⁰ Ibidem.

¹¹ SAMUELLE, ob. cit., p. 3.

des de contacto con la sociedad receptora y complica el seguimiento étnico-institucional de la colectividad. Esto es particularmente cierto en los casos de radicación urbana.

2.2.2.2. Emigración básicamente económica. Quienes emigran para mejorar su condición económica tienden a aferrarse menos a la lengua materna que quienes emigran para escapar de persecuciones políticas o religiosas en su país de origen.

Un tipo de emigración forzada por motivos estrictamente políticos o religiosos suele tener como consecuencia un alto grado de expectativa de retorno, y estimula un sentimiento más fuerte de adhesión grupal que se simboliza en el deseo de mantener la lengua étnica como rasgo de identificación grupal. Por el contrario, la emigración básicamente económica conlleva expectativas de retorno menores, así como una conciencia de pertenencia grupal eventualmente menos exacerbada.

A diferencia de lo que sucedió con algunos grupos de inmigrantes llegados al Uruguay (por ejemplo, los armenios), los motivos políticos no jugaron un rol directo en la emigración gallega. Las causas de su emigración fueron económicas, si bien la difícil situación por la que pasaba Galicia en este aspecto se acentuaba como consecuencia de la guerra.

Nuestros informantes hicieron hincapié sobre todo en el hecho de que en Galicia no había posibilidades de progreso. No contaban con tierras suficientes para producir un excedente que pudiera ser comercializado; los terrenos cultivables que poseían eran demasiado pequeños como para generar recursos que permitieran mantener a familias que, como las suyas, tenían un alto número de integrantes. Explican la situación de la siguiente manera:

“[Me vine]..., no para venirme millonaria... pero era un momento de crisis tan grande en España que no había dónde ir a trabajar. Entonces acá ganando cien pesos por mes, era mucha plata.” (Inf. 17).

"Bueno, yo me vine porque... nosotros emigramos casi... un hermano mío se fue a Buenos Aires, yo me vine acá, a Montevideo. Bueno, porque era muy, muy, ya era muy costoso, dice, el presupuesto para todos los hermanos y todo, porque a uno le gustaba vestirse, a otro le gustaba... esta..., entonces...

Otros dos fueron a Venezuela, tengo unas hermanas que fueron también a Francia. Nos desparramamos todos, todos, todos. Al último quedó, quedaron mis padres con dos hermanos más, o tres." (Inf. 8).

"Mirá, nos vinimos, nos vinimos porque fue de aquel tiempo de aquella guerra de España que también realmente quedó, quedó bastante, bastante hambre, hambre (...) porque quedó destrozada. Entonces, viste, era, es como todo, ordena ir uno y ya. Pero no podía venir cualquiera también, ¿eh?, porque si no tenías para los pasajes tampoco no era, no era fácil. Y yo me vine porque mi esposo se le enloqueció de venir, pero si no... no venía. Si pienso hoy lo que, lo que, si hoy supiera lo que, lo que era, porque antes decían era América, la América, la América, la América, la América que llegas acá que tienes que trabajar como una bestia, bueno, ta, ta." (Inf. 17).

"Me vine porque en mis tiempos que tengo que yo vine, yo vine en el año cuarenta y nueve, hacía muy poquito que se había terminado la guerra y, realmente, uno de los temores era la guerra, otra porque tenía tíos también en el Uruguay y quería probar, no sé si se le puede llamar fortuna. (...) Yo era muy joven, muy joven cuando me vine, dieciséis años tenía, realmente mis padres pensaban que podía venir otra guerra y querían que yo no fuera a la guerra. (...) Ese fue uno de los motivos principales." (Inf. 13).

2.2.2.3. La "reclamación". Muchos gallegos ya tenían parientes llegados al Uruguay con anterioridad, que podían mandarlos buscar. A través de una "carta de reclamación", se les enviaba un contrato de trabajo, o bien un compromiso que les asegurara su subsistencia en América. Este trámite facilitaba la emigración: primero llegaba un inmigrante, y luego

mandaba traer a su familia o a otros vecinos para que lo ayudaran en sus negocios.

Casi todos los informantes afirman que ya tenían algún pariente o amigo en Montevideo, que los "reclamó" para que pudieran venir; ellos, a su vez, mandaron traer a otro familiar o vecino del pueblo:

"Es como una cadenita. Vinieron primero los hermanos de mi mamá. Después, es un hermano que era encargado de Manzanares, reclamó a mi padre, porque iban reclamando para poder, ¿viste?... (...) Lo reclamaba un familiar y ta. Reclamó a mi padre, reclamó a los otros cuñados y todo, a los hermanos también. Y bueno, y así fue como, como fuimos viniendo..." (Inf. 5).

2.2.3. Características de la inserción

2.2.3.1. Tendencia a la endogamia en la primera generación. Todos los hombres entrevistados eran solteros al arribar al Uruguay, mientras que dos de las mujeres vinieron casadas (CUADRO 4). Sólo seis informantes se casaron con uruguayos, aunque siempre dentro de la colectividad gallega (sólo un informante se casó con una española procedentes de otra región, Asturias). La endogamia es un factor que aumenta las posibilidades de uso del gallego entre inmigrantes.

	cónyuges uruguayos	cónyuges gallegos	cónyuges españoles no gallegos
Hombres	3	6	1
Mujeres	3	7	

CUADRO 4. Informantes según características de los cónyuges.

2.2.3.2. Exogamia creciente. A pesar de que en la primera generación no se constata en nuestros informantes una exogamia notoria, la radicación urbana y la ausencia de nucleamientos étnicos fuertes favoreció la exogamia a partir de la segunda generación. La exogamia es, justamente, uno de los factores determinantes para la asimilación lingüística de un grupo migratorio.

2.2.3.3. Radicación urbana. El Consulado General de España en el Uruguay (año 1990), registra 34920 gallegos residentes en Montevideo, y 4890 en el Interior.

Los inmigrantes gallegos no escapan a las tendencias generales de la inmigración. Según el Instituto Nacional de Estadística, el 94% de los extranjeros llegados al país antes de 1960 residen en zonas urbanas; dentro de éstas, corresponde a Montevideo el 81% de los casos.

La radicación urbana aumenta las posibilidades de relacionamiento con la sociedad receptora (siempre y cuando no se creen enclaves étnicos, cosa que no ocurrió con los gallegos) y propicia el uso del español como lengua habitual de las múltiples interacciones exogrupales en que participan.

2.2.3.4. Ausencia de nucleamientos étnicos fuertes. El tipo de radicación urbana que realizaron los gallegos no se dio en barrios étnicos aislados del resto de la comunidad. Por el contrario, los gallegos se mezclaron con la población montevidéana, favoreciendo de esta manera el uso del español.

2.2.3.5. Cambio ocupacional. El origen campesino y la radicación urbana provocaron un cambio ocupacional importante (CUADRO 5), que atentó contra el mantenimiento de las costumbres y, concomitantemente, de la lengua.

Inf.	Ocupación en Galicia	Ocupación al llegar	Ocupación actual	Ocupación de los hijos
4F	campesino carpintero*	campesina/ obrera textil	dueña de un bar	comerciante/ empleado administrativo
5F	campesino*	camionero*	modista	1 mecánico 1 labores
7F	talador/ transportista*	empleado de transporte*	secretaria del esposo abogado	estudiantes
16F	campesino*	empleado de panadería*	dueña de panadería	dueños de panadería
1F	campesino	costurera	dueña de panadería	comerciante/ estudiante

Inf.	Ocupación en Galicia	Ocupación al llegar	Ocupación actual	Ocupación de los hijos
14F	modista	cocinera/ modista	modista	1 empleado de banco 1 técnico en computación
15F	campesino	empleada doméstica/ modista	dueña de carnicería	estudiante
17F	campesino/ vend. de prod. rurales	empleada doméstica/ obrero fabril	jubilada (obrero fabril)	soldador eléctrico
18F	campesino/ vendedor de prods. rurales	empleada doméstica	jubilada (empleada doméstica)	1 comerciante 1 costurera
19F	campesino	empleada de sanatorio/obrero	labores	
10M	campesino*	mozo	dueño de carnicería	1 empleado de comercio 1 estudiante de computación
12M	campesino	obrero/mozo	empleado panadería	escolares
2M	campesino	panadero/ empleadode transporte	dueño de panadería	historiadora
3M	campesino	mozo y empleado de almacén	dueño de bar	comerciante
6M	campesino	obrero textil/ empleado de transporte	dueño de bar	2 comerciantes 1 empleado admin.
8M	campesino	empl. de almacén	dueño de almacén	2 empl. admin.
9M	campesino	mozo	dueño de almacén	1 contador 2 escribana
11M	campesino	mozo/empleado de panadería	dueño de almacén	estudiantes
13M	campesino	mozo	fabricante de vestimenta	comerciantes
20M	campesino	empleado de panadería	dueño de panadería	socióloga

CUADRO 5. Informantes según su ocupación y la de sus hijos.

* En los informantes arribados siendo niños, se señala la ocupación del padre.

Samuelle¹² indica que “La emigración gallega ha sido tradicionalmente de mano de obra; una vez en los países de acogida, se establecían dentro del área de servicios: hostelería, bares, panaderías, tiendas y restaurantes que, conjuntamente con el servicio doméstico para la mujer, son las tareas más frecuentes”.

Con el tiempo, los gallegos se transformarían en propietarios de comercios dentro del mismo ramo en que fueron empleados.

2.2.3.6. Ascenso socio-educacional de los hijos. A diferencia de los inmigrantes (que sólo cuentan con educación primaria, muchas veces incompleta), sus hijos han recibido una educación formal más extensa. Muchos de ellos son profesionales, o han tomado ocupaciones diferentes a las de sus padres (CUADRO 5).

Fontanella de Weinberg¹³ indica que “Esta abrupta diferencia entre el nivel educacional de generaciones inmediatas tuvo frecuentemente como consecuencia indirecta el rechazo de la lengua de origen, identificada por los descendientes con las variedades subestándares habladas por los inmigrantes y con el escaso nivel cultural que los caracterizaba”.

Para lograr el ascenso socio-educacional, el uso correcto de la variedad montevideana se presenta para los hijos de gallegos como un instrumento indispensable.

2.2.3.7. Bajas expectativas de retorno. La mayoría de nuestros informantes manifestó que, luego de un período de residencia más o menos prolongado, fue perdiendo toda expectativa seria de retornar a España. La patria estaba muy lejos, los pasajes eran muy caros, y la familia ya estaba constituida aquí.

¹² SAMUELLE, ob. cit., p. 24.

¹³ M. B. FONTANELLA DE WEINBERG, “Variables que actuaron en el mantenimiento y cambio de lengua”, en: M. B. FONTANELLA DE WEINBERG – M. BLANCO DE MARGO – Y. HIPPERDINGER – E. RIGATUSO – S. SUARDIAZ DE ANTOLLINI – A. VIRKEL DE SANDLER, *Lengua e inmigración. Mantenimiento y cambio de lenguas inmigratorias*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1991, p. 18.

La expectativa de retorno fue menor en los gallegos que emigraron a América, que en aquéllos que emigraron a Europa. Además de la obvia diferencia en cuanto a lejanía, en América los gallegos se empezaron a considerar cada vez más como parte de la sociedad receptora, mientras en otros países de Europa se seguían sintiendo como extranjeros, no abandonando nunca el deseo de volver a su tierra de origen. Dice un informante:

"Nosotros veíamos, o los padres de nosotros, que Barcelona está muy cerca de Galicia, y se volvían. Y el Atlántico no se cruza así de un día pa otro. Y el que venía tenía que aguantarse, no había más remedio, ir pa delante, un poco con vergüenza o sin vergüenza." (Inf. 2).

Algunos informantes, muchos años después de haberse instalado en estas tierras, consideraron más o menos seriamente la posibilidad de retornar a España, con el fin de buscar un futuro mejor para sus hijos. Pero finalmente abandonaron la idea, porque la vida "ya estaba hecha aquí". Al descartarse el retorno al país de origen, se acelera el proceso de pérdida del gallego.

2.2.3.8. Ausencia de reciclaje. Los flujos migratorios hacia el Uruguay disminuyeron radicalmente en la década del '60, coincidiendo con una mejoría en la situación económica en Europa, y un paulatino desmejoramiento en ese sentido en el Uruguay.

Datos del Instituto Nacional de Estadística, en ocasión del censo de 1985, indican una disminución importante de la población extranjera residente en el Uruguay: mientras que en 1975 había 131.800 extranjeros, en 1985 había 102.300.

Si comparamos las entradas de extranjeros al país en los últimos años, también se puede apreciar que luego de la década del '60 el número baja considerablemente (CUADRO 6). El repunte del período 1985/80 se debe al arribo de uruguayos retornados al país luego del restablecimiento institucional, ocurrido precisamente en 1985. Se trata en este caso de los hijos de uruguayos, nacidos en el extranjero (el censo

registra, entre las entradas de extranjeros en este período, un máximo para las edades de 0 a 14 años).

total	1985/80	1980/75	1975/70	1970/65	1965/60	1960/-
102,3	11,4	5,2	2,4	2,4	4,6	69,5

CUADRO 6. Población residente en el Uruguay nacida en el extranjero, por quinquenio de llegada al país (en miles). Fuente: Instituto Nacional de Estadística. (Año 1985).

La bibliografía sobre mantenimiento y cambio de lengua suele consignar que las comunidades migratorias que experimentan un arribo continuado de inmigrantes, tienen mayores posibilidades de conservar sus lenguas porque se facilita la concreción de matrimonios endogámicos y existe un número considerablemente mayor de hablantes de primera generación.

2.2.3.9. Ausencia de vínculos fuertes con España. El mantenimiento de vínculos fuertes con el país de origen favorece la conservación de la lengua. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se da un tipo de emigración cercana y cíclica como con los portorriqueños en Estados Unidos.

En el caso de los gallegos en el Uruguay, por el contrario, el mantenimiento de vínculos con la tierra natal se ha limitado a llamadas telefónicas o correspondencia con parientes lejanos. Se trata de un tipo de relacionamiento débil y esporádico. Además, téngase en cuenta que la lengua usada en la correspondencia escrita es el español, y no el gallego.

2.2.3.10. Adaptación relativamente fácil a la sociedad receptora. Nuestros informantes consideran que las condiciones de vida y las costumbres uruguayas eran diferentes a las gallegas, debido sobre todo a las diferencias entre la vida rural en España y la vida urbana en Montevideo, así como a las diferentes situaciones socio-económicas que se vivían en ambos países. Sin embargo, algunos informantes afirmaron que el hecho de haber logrado seguridad económica, compensó en parte las carencias afectivas mencionadas.

Interrogados sobre las diferencias entre las costumbres uruguayas y gallegas, manifestaron lo siguiente:

"En aquel entonces, la forma de vivir era bastante diferente, porque allá se arrancaba, se marchaban de mañana a trabajar y venían a la noche. Y llevábamos, a lo mejor, un pedacito de pan de maíz y un pedacito de, se dice aquí pancete o eso..." (Inf. 20).

"Bueno, un poco distintas, sí. Aparte era un cambio muy grande, uno acostumbrado a una aldea, digamos, y venir y encontrarse con una ciudad ya el cambio era... Pero después se extraña, se extrañaba mucho la vida cotidiana que teníamos allá a la vida de acá. Uno se encuentra con todas personas extrañas y allá es toda una vida... Un lugar chico y todos nos conocíamos y... se extraña bastante, sí. Después uno se va adaptando, pero... (...) Se extraña, lo que más se extraña es la... el ambiente, digamos, todo con los vecinos, con los parientes, todo, la forma de vida, es un cambio total. Eso que le dicen que a uno le entra la morriña, eso es lo que le ha pasado a todos los que vinieron." (Inf. 10).

De todos modos, la mayoría de los informantes dijo que no le costó demasiado adaptarse al Uruguay. Tenemos que tener presente que las dos culturas no presentan diferencias extremas, y que nuestros informantes pertenecen a una generación migratoria que fue antecedita por otras que dejaron su huella cultural en el Uruguay. Efectivamente, cuando nuestros informantes llegaron al Uruguay se encontraron con una sociedad en la cual la cultura gallega no era algo extraño; muchas de las tradiciones culturales peninsulares habían pasado a ser rasgos distintivos de la sociedad receptora, lo que mitigó las consecuencias traumáticas de un choque cultural.

La semejanza cultural ha sido señalada por Kloss¹⁴ como un factor favorable para el mantenimiento de la lengua étnica; en estas circunstancias se crean actitudes positivas de parte de la sociedad receptora

¹⁴ KLOSS, ob. cit., p. 211.

hacia el grupo minoritario, de modo que éste mantiene un concepto positivo de sí mismo.

Sin embargo, el hecho de que exista similitud con la sociedad mayoritaria puede también erosionar la conciencia grupal, de modo que puede resultar relativamente complicado, sobre todo para las segundas generaciones, discriminar cuáles son los atributos característicos de su grupo, y cuáles son aquéllos propios de la sociedad mayoritaria.

No ocurrió lo mismo con los gallegos que emigraron a otros países europeos, como Alemania por ejemplo, donde encontraron barreras culturales e idiomáticas difíciles de superar, hecho que les impidió una rápida integración a la sociedad receptora.

2.2.3.11. Actitud de la sociedad receptora. Una actitud hostil de la sociedad receptora hacia el grupo migratorio puede obrar tanto a favor como en contra de su asimilación. Si éste se siente discriminado y perseguido, sus integrantes pueden desarrollar estrategias de fidelidad y fortalecimiento grupales, o bien intentar individualmente escapar del grupo minoritario optando por la asimilación rápida al grupo dominante¹⁵.

Asimismo, una actitud respetuosa de la sociedad mayoritaria hacia las comunidades minoritarias, puede fortalecer los perfiles culturales de estas últimas, o bien generar simpatías de éstas hacia la sociedad receptora, de modo tal que finalmente terminen favoreciendo su pronta integración.

Los uruguayos han estigmatizado a los gallegos no sólo en su modo de hablar, sino también en otros tantos aspectos culturales. Se trata de un tipo de actitud que, aunque no llegó a generar conflictos sociales, y en general se neutralizaba en el trato diario y personal, no dejó de ser negativa. Se contribuyó así a la creación de un estereotipo de "gallego"

¹⁵ H. GILES, "Ethnicity markers in speech", en: K. SCHERER - H. GILES [eds.], *Social markers in speech*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

que aún se mantiene dentro de las creencias populares de la sociedad uruguaya. Este sesgo actitudinal fue suficiente para convencer a los hijos de estos inmigrantes, y a los inmigrantes mismos, de la necesidad de adaptarse cultural y lingüísticamente.

Las declaraciones que siguen, de una informante llegada con 10 años de edad, demuestran el esfuerzo hecho para deshacerse de su acento gallego, dada la discriminación de que era objeto:

“Después empecé a ir a la escuela, tanto es así que yo, nunca nadie supo que yo era gallega, porque yo pasé toda la escuela casi sin hablar. O sea, yo escribía, sí, todo marchaba, pero yo no hice una amiga en la escuela, ahí eso te demuestra lo que sufrí. No sé los demás, yo lo sufrí, yo en la escuela no tuve una amiga, a mí me costó adaptarme.

Yo siempre fui muy susceptible. Yo notaba que hablando, generalmente, las personas se burlan un poco del extranjero. A mí me molestaba mucho eso. Entonces, cuando a mí me oían hablar yo hablaba perfecto. Yo a los doce años, nadie sabía que yo era gallega. A los doce años cuando me mudé para el otro barrio, estaba en quinto año, fijate que yo entré a segundo, pasé a cuarto, en quinto año ya no tenía acento, eso se llama fuerza de voluntad". (Inf. 7).

2.2.3.12. Actitudes lingüísticas. Las actitudes hacia un grupo derivan en actitudes hacia la lengua que éste usa. Así como muchos gallegos están convencidos de que el gallego es una lengua "de segunda clase", creen que el español es más "fino" y más útil porque es entendido por más personas en el mundo. Sólo tres informantes dijeron que no tenían una preferencia especial por alguna de las dos lenguas, mientras que uno manifestó abiertamente que si tuviera más tiempo trataría de mejorar su gallego, incluso aprendiendo a escribirlo.

2.2.3.13. Similitud de las lenguas en contacto. El gallego y el español son lo suficientemente similares como para que aumente la posibilidad de interferencias y se reduzca la conciencia de una clara discriminación entre ambas lenguas.

2.2.4. Las acciones institucionales

En la consideración de la problemática relacionada con la inserción de minorías étnicas en contextos nacionales, se pueden distinguir las instituciones del endogrupo de aquéllas de la sociedad nacional.

Las primeras pueden funcionar a instancias de las naciones que han aportado los contingentes migratorios, o bien a instancias de los grupos migratorios en sí. Las segundas responden a la planificación que la sociedad receptora realiza respecto a sus propios miembros y a los extranjeros.

2.2.4.1. El rol de las instituciones gallegas. Las instituciones de las minorías étnicas son de distinto tipo¹⁶: de ayuda mutua (asistencia social, laboral y sanitaria), religiosas, educativas, comerciales e industriales, patrióticas, políticas y regionales.

Unas están relacionadas directamente con los intereses de los inmigrantes y sus descendientes (las de ayuda mutua, los patronatos, las asociaciones regionales). Otras, si bien marcan una presencia en el Uruguay de la nación que aportó a los inmigrantes, tienen funciones que no están directamente relacionadas con éstos sino con el establecimiento de vínculos de Estado a Estado (asociaciones políticas, económicas, industriales, culturales, etc.). Las instituciones de tipo educativo y, eventualmente, las religiosas, pueden cumplir funciones en ambos sentidos.

Actualmente hay en el Uruguay un buen número de instituciones gallegas: de asistencia médica (Casa de Galicia); sociales, culturales y recreativas (el Centro Gallego, el Patronato da Cultura Galega); regionales (el Centro Orensano, la Unión Hijos de Morgadanes, el Centro Social y Cultural Bergantiños, el Centro Puerto del Son, el Centro Pontevedrés).

¹⁶ G. BARRIOS – S. MAZZOLINI – V. ORLANDO, "El rol de las instituciones en el perfil lingüístico de las minorías étnicas", leído en: II Congresso Brasileiro de Lingüística Aplicada. Campinas. 1989.

Las asociaciones regionales, que promueven incluso la práctica deportiva, son más frecuentemente concurridas por hombres que por mujeres. A estos centros no sólo asisten oriundos de la región en cuestión, sino también gallegos procedentes de otras regiones.

De los 20 entrevistados, 9 manifestaron concurrir asiduamente a alguna institución étnica; 3 lo hacen en forma muy esporádica (cuando hay un festejo importante); 8 no concurren nunca (6 de éstos son mujeres). De los 9 informantes que frecuentan asiduamente este tipo de asociaciones, 3 (todos ellos hombres) tienen cargos directivos. Las asociaciones gallegas más frecuentadas por nuestros informantes son el Centro Gallego, la Casa de Galicia y el Club Bergantiños.

Los gallegos no tienen instituciones educativas propias. En el Uruguay, las instituciones de carácter étnico parecen fundamentar su existencia en la enseñanza de una lengua que no coincide con la española (francés, alemán, italiano, inglés, etc.). El Estado español no ha promovido acciones para que se enseñen las lenguas regionales en algún tipo de centro educativo de carácter español. Sin embargo, algunas asociaciones étnicas, como el Patronato da Cultura Galega, han promovido el uso del gallego en los actos y reuniones de la institución, y han organizado el dictado de cursos de esta lengua.

2.2.4.2. La planificación lingüística del Estado uruguayo. Más allá de los factores internos y de los intentos institucionales de cada grupo migratorio por conservar su identidad, en el proceso de asimilación lingüística de los inmigrantes jugó un rol decisivo la política lingüística sostenida por el Estado uruguayo.

La planificación lingüística resultante respondió a un proyecto de país cultural y lingüísticamente homogéneo:

"Los peculiares acontecimientos históricos que llevaron a la independencia de la República Oriental del Uruguay, marcaron la necesidad de una homogeneización y unión dentro de fronteras y la elaboración de un perfil propio en relación con los países vecinos (Argentina al oeste y Brasil al norte y noreste), con los que hasta entonces había

compartido su historia política, económica y social en forma más o menos indefinida a nivel jurídico”¹⁷.

Esta política se instrumentó a través de diversas medidas de tipo social, político y educativo. La existencia de una política migratoria amplia, no discriminatoria, que propiciara la asimilación inmediata de todos los extranjeros que ingresaran al país, tuvo como principal herramienta la obligatoriedad de la enseñanza primaria, que implicó que todo hijo de extranjero se alfabetizara necesariamente en español. Justamente, la “Ley de Educación Común”, elaborada en 1877 por José Pedro Varela, determinaba el uso del español en todas las escuelas públicas del país.

El Estado uruguayo desestimó que los grupos minoritarios mantuvieran sus características lingüísticas. Como las instituciones educativas uruguayas a nivel público no instrumentaron una planificación lingüística que comprendiera, además del español, otras lenguas minoritarias, la conservación de las mismas quedó librada a la iniciativa de las propias colectividades extranjeras. A pesar de las acciones concretas que muchas de éstas adoptaron para mantener las lenguas migratorias, el alcance de las medidas no pudo contrarrestar los efectos de la contundente política lingüística estatal. Incluso grupos migratorios que, como los armenios, tenían condicionantes favorables para un mantenimiento lingüístico (emigración política, fuerte soporte institucional, expectativas de retorno altas) terminaron asimilándose lingüísticamente en un período relativamente breve.

¹⁷ G. BARRIOS – B. GABBIANI – L. E. BEHARES – A. ELIZAINCIN – S. MAZZOLINI, *Planificación y políticas lingüísticas en Uruguay*. Iztapalapa (México), 1993, p. 177.

2.3. Situación sociolingüística en la actualidad

2.3.1. Uso del gallego y del español

Los factores mencionados en el apartado anterior contribuyeron a la rápida expansión funcional del español, en detrimento del gallego.

Todos nuestros informantes (excepto uno) afirmaron usar casi exclusivamente español, habiendo abandonado prácticamente el uso habitual del gallego (CUADRO 7).

Usa habitualmente el gallego	1
No usa habitualmente el gallego	11
No usa el gallego	7
No capta la diferencia entre las distintas variedades	1

CUADRO 7. Uso del gallego en informantes de la muestra.

El último caso indicado en el CUADRO 7, corresponde a una informante que presenta un grado de mezcla muy alto entre gallego y español. La mezcla de lenguas determina la imposibilidad de discriminación lingüística que la informante manifiesta. Esta situación ocurre frecuentemente cuando las variedades en contacto son similares entre sí (por ejemplo, español/italiano, español /portugués).

Los casos de quienes no usan habitualmente el gallego se pueden agrupar como se indica en el CUADRO 8.

Sólo habla gallego si le hablan esta lengua	2
Sólo habla gallego cuando va Galicia o se comunica con alguien que vive allí	3
Sólo usa algunas palabras o frases en gallego, esporádicamente	6

CUADRO 8. Uso del gallego en los informantes que manifiestan no usar habitualmente esta lengua.

Los informantes que arribaron siendo muy jóvenes conocen apenas algunas palabras gallegas, y no toman jamás la iniciativa para usar esta lengua:

"(Si se encuentra con otros gallegos, ¿también habla castellano?)

"Por lo regular también castellano, únicamente que él saque la otra conversación, ahí puede ser. Pero frecuentemente me equivoco, no, no... me sale más para el lado castellano." (Inf. 2).

Los informantes que no tienen ya a sus padres, sólo hablan de vez en cuando gallego con otros coterráneos, en las reuniones de la colectividad. También algunos informantes hablan esta lengua cuando se comunican telefónicamente con parientes que continúan viviendo en Galicia, o cuando ellos mismos viajan a sus pueblos natales:

"Ahora sí, si voy a Galicia hablo todo de allá. Si regreso a Galicia hablo gallego. (...) Me llaman por teléfono y ya si es de acá o es de allá y le contesto como allá, le contesto en gallego también." (Inf. 6).

"(¿Y ahora usted sigue hablando gallego?)

"Si tengo que hablarlo lo hablo.

(¿Y con su señora?)

"No, nunca. Porque no lo considero bien. Porque cuando uno está en un país tiene que aprender a hablar lo que se habla en el país. Yo conozco aquí gente que si hablan, hablan todo lo gallego entre ellos, pero después quieren hablar el castellano con otra gente y meten la cuchara, se le escapa, porque se escapa. Y eso no está bien. Yo entiendo estamos en una cosa, estamos en aquella cosa. Hubo que cambiar y chau. Ahora, cada vez que se va allá, hay que saber que una noche hay que practicar. Pero nosotros llegamos, y al otro día ya hablamos en gallego todo." (Inf. 20).

La lengua habitual en la interacción con los hijos es el español. La introducción del español en el ámbito hogareño muchas veces es una decisión expresa de los mismos inmigrantes, que consideran preferible

hablarles a sus hijos en español antes que imponerles una lengua que pueda tener poca utilidad para su futuro social y laboral.

Las actitudes negativas hacia el gallego y "lo gallego" fueron creando conciencia en los hablantes, de modo tal que éstos terminaron prescindiendo del gallego aún en los ámbitos menos controlados (como el hogar), con el fin de transmitirles a sus hijos una variedad menos estigmatizada y más útil.

El gallego parece restringirse a una función metafórica¹⁸. Varios informantes manifestaron emplear palabras gallegas "en broma", tanto en el hogar como entre amigos.

El desplazamiento en el uso del gallego se completa prácticamente en la segunda generación, lo que es una clara muestra de la rápida asimilación lingüística de estos inmigrantes. Fasold¹⁹ indica al respecto que:

"If there is a genuine shift taking place, it would certainly show up in the larger proportions of older speakers using the declining language than younger speakers".

El proceso asimilatorio de los gallegos parece cumplirse incluso más rápidamente que en otros grupos de inmigrantes, para el mismo contexto uruguayo. Por ejemplo, la asimilación de los italianos²⁰ y armenios²¹ se completa totalmente recién en la tercera generación.

2.3.2. La expansión estilística. Finalmente, caben algunas observaciones de tipo estilístico. A medida que el español pasaba a cumplir funciones hasta entonces reservadas al gallego, comenzaba a expandirse estilísticamente.

¹⁸ J. GUMPERZ, *Discourse strategies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

¹⁹ R. FASOLD, *The sociolinguistics of society*. New York, Basil Blackwell, 1984, p. 215.

²⁰ BARRIOS, *Marcadores... etc.*, ob. cit.

²¹ MAZZOLINI, ob. cit.

Como en toda situación de diglosia, en una primera instancia (es decir, en Galicia) los registros del español y del gallego estaban limitados a las funciones específicas que cada lengua cumplía. El gallego era la lengua propicia para transmitir mensajes más informales y coloquiales, mientras que el español se reservaba para la escritura y las situaciones formales. Téngase en cuenta que los hablantes bilingües manejan funcionalmente las distintas variedades del mismo modo como los hablantes monolingües manipulan los registros de la única lengua que poseen.

Al desdibujarse la situación de diglosia, y pasar a utilizarse una sola lengua (el español) para distintos tipos de situaciones comunicativas, ésta necesariamente se expande desde el punto de vista estilístico.

Las sorpresas de la asimilación: una mae-de-santo gallega

RENZO PI HUGARTE

Estas páginas acaso sean apreciadas como un comentario al video que vamos a exhibir¹; en rigor, de manera inversa, este video ilustra algunos puntos teóricos sobre problemas referidos al proceso de migración que a continuación expondremos sucintamente.

La presentación del video "Dosinda de Oiá" en el marco de este coloquio sobre cultura gallega, tiene el propósito de reflexionar respecto de los mecanismos y significados de la asimilación del inmigrante a las pautas de la sociedad de recepción. Este ejemplo proporciona una inmejorable ocasión para analizar —más allá de lo anecdótico del caso individual— la manera en que tienen lugar las modificaciones que llevan a la asimilación en un contexto sociocultural necesariamente diferente de aquél en que ha formado su personalidad quien en un momento de su vida tomó la decisión de rearmarla en otro medio, cuyos sistemas de conocimiento y valores le son en un principio ajenos. A través de este ejemplo, es posible percibir la ocurrencia de un proceso que implica, a un tiempo, la pérdida y la adquisición de pautas culturales. Obviamente, ello apareja la reacomodación de los rasgos de la personalidad del inmigrante, cosa que, desde luego, tiene lugar con el dramatismo propio de tal situación.

¹ Durante el Coloquio sobre Cultura Gallega se exhibió el video "Dosinda de Oiá", cuya ficha técnica se transcribe al final de este trabajo. El presente texto operó, en consecuencia, como un "diálogo" entre exposición oral e imagen.

Pero antes de continuar, quiero advertir que el empleo en la investigación antropológica de medios audiovisuales que captan y reproducen las imágenes en movimiento, presenta dos aplicaciones. Por un lado, constituye un procedimiento en extremo valioso para la obtención del dato empírico, ya que registra el sonido original de las acciones consideradas en el momento en que se producen; es particularmente enriquecedor cuando se aplica a las entrevistas, pues rescata el lenguaje gestual que acompaña la expresión verbalizada completando su significado o corrigiéndolo a veces; y se muestra como insuperable en el caso de manifestaciones de conductas cuya descripción mediante la palabra resulta ardua o insuficiente, como es el caso de ceremoniales, juegos, luchas, danzas, etc. Por otro lado, conforma un recurso altamente expresivo cuando se trata de exponer los resultados de una investigación, complementario de las consideraciones conceptuales que necesariamente requiere la escritura. Como toda presentación de las conclusiones de una investigación supone una forma de narración; en el caso de la exhibición de lo hecho en una pesquisa ayudada por el video, no resulta adecuado mostrar las imágenes tal como fueron registradas, aunque así deba hacerse para su análisis. Se debe entonces apelar a los principios del lenguaje cinematográfico, con su gramática propia y su particular sentido del tiempo, lo que presupone la técnica del montaje. Se intercalan así las acciones colectadas en distintos momentos, las que sin embargo se ordenan de modo que se logre la ficción de un discurso único y continuado². En lo que vamos a ver, se aplican, lógicamente,

² Más allá de estos breves pareceres personales sobre la utilización de medios audiovisuales tanto en la investigación antropológica como en la exposición de los asuntos investigados, podrán encontrarse interesantes proposiciones en los trabajos de Arturo Fernández ("El cine y la investigación en ciencias sociales") y Carmen Guarini ("Cine antropológico: algunas reflexiones antropológicas"), publicados ambos en el libro de Adolfo COLOMBRES [Ed.], *Cine, Antropología y Colonialismo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol / CLACSO, 1985. Valiosos aportes al tema ha hecho Don Runstrom en "Imaging Anthropology", artículo incluido en el libro de Jack ROLLWAGEN [Ed.], *Anthropological Filmmaking*. New York, Harwood Academic Publishers, 1988. Gianfranco BETTETINI proporciona una buena introducción a las reglas del lenguaje cinematográfico en *Cine: lengua y escritura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

estos principios del relato con imágenes, pero tratándose de un video hecho con intención antropológica, no se apunta en él a lo estético sino a lo testimonial y al esclarecimiento de cuestiones conceptuales.

Hemos emprendido esta breve digresión referida a la técnica de exposición que aquí empleamos, porque queremos instar a que por detrás de los pareceres y de las acciones que muestran aspectos de la cotidianeidad del personaje cuya semblanza exponemos, se aprecie el complejo juego que implica la permanencia de elementos de su cultura original, así como la presencia de los que ha adquirido en esta sociedad. Esto equivale a decir que hemos querido mostrar mediante imágenes que reflejan aspectos singulares de la rica complejidad de la vida, lo que acaso resulte inexpresivo cuando se lo expone mediante las conceptualizaciones abstractas utilizadas para aprehender la realidad sociocultural; en este caso, lo que se denomina **aculturación**, término con el que a un tiempo se alude a un camino y a una meta.

Al hacer referencia a cuestiones de este tipo, hemos entrado decididamente en el campo de comprensión propio de la Antropología. En los estudios sobre migración, lo más frecuente ha sido privilegiar el enfoque histórico del fenómeno; y cuando se ha atendido a los cambios culturales producidos por el asentamiento en una sociedad determinada de individuos provenientes de otra, se ha puesto por lo común el énfasis en los elementos culturales que éstos aportaron a la sociedad en la que se han implantado. No ha sido tan frecuente explorar la manera y la profundidad con que actúan los mecanismos contrarios, que llevan a la adaptación del migrante al ámbito cultural de la sociedad de elección. Y este tema —me permito recalcarlo— no sólo interesa desde un punto de vista fríamente académico, porque en rigor, permite avanzar en la comprensión de las características de la propia sociedad y de la propia cultura como formas de identidad, lo que viene a implicar un nivel de entendimiento en el que se da una fuerte vibración emotiva.

Desde una perspectiva global, las formas que reviste la relación de los inmigrantes con la cultura del medio receptor, van desde la exclusión a la asimilación plena. La extrema situación señalada en primer término, solamente es posible si el grupo inmigrante permanece aislado en la sociedad a la que llega, lo que supone la constitución de colonias cerradas, apartadas en el espacio, rigurosamente endógamas, vehementes mantenedoras de tradiciones y lengua; para ello, es imprescindible que sean autosuficientes del punto de vista económico. Por todo esto, es muy excepcional encontrar en los países receptores de inmigración ejemplos de este tipo, que por otra parte, no se dan en nuestro país. En consecuencia, como las condiciones señaladas para que así ocurra difícilmente se presentan, lo más corriente es que el grupo inmigrante muestre grados diversos de integración, es decir, de establecimiento de vínculos de naturaleza económica y social con el medio receptor, que no redundan necesariamente en intercambios culturales³. En otras

³ El proceso de adaptación de un inmigrante a la sociedad de recibo, es susceptible de ser apreciado en los casos concretos, como situado en algún punto del *continuum* separación-integración-asimilación-identificación.

El concepto de **integración** tiene para nosotros contenidos económicos y sociales y lógicamente, puede ser mayor o menor; el de **asimilación** supone connotaciones culturales y por supuesto, también puede asumir diferentes grados, culminando en la **identificación** cuando la absorción de los elementos de la cultural del lugar, lo vuelve al inmigrante un miembro más de ella. Es fácil percibir las relaciones psicológicas de estos pasos, así como el hecho de que el inmigrante no abandona nunca por completo los fundamentos de su cultura original; en tal sentido, como lo han expresado León y Rebeca GRINBERG (*Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madrid, Alianza Editorial, 1984), "la capacidad del individuo de seguir sintiéndose el mismo en la sucesión de cambios, forma la base de la experiencia emocional de la identidad; implica mantener la estabilidad a través de circunstancias diversas y de todas las transformaciones y cambios del vivir" (p. 155).

A propósito del concepto de asimilación, Gino GERMANI —con sus discípulos de entonces Jorge GRACIARENA y Miguel MURMIS— en un trabajo que ya tiene más de tres décadas (*La asimilación de los inmigrantes en la Argentina y el fenómeno del regreso de la inmigración reciente*, en "Revista Interamericana de Ciencias Sociales". Segunda época. Vol. 1. N° 1. Washington, Unión Panamericana, 1961), lo refirió al hecho de que el inmigrante llega a "parecerse e identificarse con la población nativa"; anotando que es "el volumen de ésta la base de la asimilación" (pp. 11 y 12). Así el inmigrante adquiere "un grado cada vez mayor de aculturación y sin perder su

palabras, aún cuando las necesidades de la subsistencia obliguen al conjunto inmigrante a sostener relaciones continuadas con el medio que lo ha acogido, es posible que encare acciones orientadas a evitar la profundización de esas relaciones de modo que su cultura no se vea mayormente penetrada por la de éste. En ocasiones, esta situación puede derivar del propósito deliberado de preservar la cultura original

identificación emocional con la patria de origen [desarrolla] una identificación con la patria nueva" (p. 19). Para estos autores la constitución de asociaciones de inmigrantes, indica que en el medio receptor "sus organizaciones no funcionan en el sentido de favorecer la adaptación de los recién llegados y asegurar su canalización en la nueva sociedad" (p. 24).

No obstante la precisión de estos conceptos y su utilidad práctica, en un artículo publicado pocos años después por Aldo SOLARI ("Relaciones interculturales. El caso de la inmigración", integrado al volumen de Anthony LEEDS [Ed.], *Estructura, estratificación y movilidad social*. Washington, Unión Panamericana, 1967) en el que analiza el caso de la inmigración suiza al Uruguay, se señalaba que "los estudios de las relaciones interculturales y de la asimilación de los inmigrantes han carecido de una estructura teórica satisfactoria"; agregando que "la falta de un marco teórico suficientemente desarrollado y de acuerdo con las conquistas más recientes de la Sociología es un obstáculo importante para las investigaciones sobre el problema; muy a menudo ese marco ha sido proporcionado por el individualismo psicológico, es decir por la teoría que, usando la terminología vigente a principios de este siglo, hubiera sido calificada de nominalista" (p. 249).

Es indudable que tratándose la **asimilación** de un fenómeno que tiene que ver con la cultura, no se habría de encontrar su fundamento teórico dentro de los planteos de la Sociología sino de los de la Antropología; es extraño que el autor comentado no lo percibiera máxime cuando incluye en la bibliografía de su artículo un estudio del antropólogo A. Irving Hallowell ("Sociopsychological Aspects of Acculturation", aparecido en la obra del eminente antropólogo Ralph LINTON [Ed.], *The Science of Man in the World Crisis*. New York, Columbia University Press, 1945) en la que justamente analiza el caso de la asimilación a la luz de la teoría de la aculturación. Una aproximación a ese enfoque se encuentra en el libro ya clásico de S.N. EISENSTADT *The Absorption of Immigrants: a Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*. London, Toutledge & Kegan, 1954); este enfoque ha sido explícitamente utilizado en el encuadre teórico adoptado por Fernando Bastos de Avila, S.J., en *La inmigración en América Latina* ("Revista Panamericana de Ciencias Sociales". Vol. 3. Número especial. Washington, Unión Panamericana, 1964).

Ha ocurrido sin embargo, que se pusiera más atención a los aportes culturales de los inmigrantes en los casos de sociedades aluvionales como la uruguaya —y como yo mismo lo he hecho: Daniel VIDART y Renzo PI HUGARTE, *El legado de los inmigrantes (II)*. Montevideo, Nuestra Tierra, 1969— antes que apreciar los mecanismos mediante los cuales van adquiriendo los atributos de la cultura de la sociedad receptora.

de las influencias del nuevo medio, por asignarle a la misma un peculiar valor identificadorio⁴. Pero la asimilación del inmigrante requiere no sólo de su integración en los planos económico y social, sino además la aceptación en medida variable, de elementos culturales del medio en el que se ha establecido, y que por último culmina con su identificación como miembro de éste.

Por cierto, algunas colectividades de inmigrantes —principalmente aquellas en las cuales el factor de unidad interna, de autoidentificación y de distinción frente a la sociedad receptora está dado por un nexo de tipo religioso— han procurado permanecer a cubierto del influjo del nuevo ambiente. En nuestro país, el devenir del tiempo muestra que la voluntad de autoexclusión no puede mantenerse incólume más allá de la tercera generación de descendientes nacidos acá, siendo lo más frecuente que desaparezca antes⁵. Varios factores obran en este sentido: necesidad de integrarse más a los circuitos económicos y a la sociedad del país, que culmina cuando tiene lugar el involucramiento en su vida política; ruptura creciente de la endogamia; incidencia de una institución enérgicamente asimilante como es la enseñanza pública, especialmente en su nivel primario. Esto no impide sin embargo, que la apelación al origen continúe actuando como un referente distintivo, generador inclusive de orgullo individual y colectivo.

De igual manera, inmigrantes de otras procedencias, han manifestado desde un principio, actitudes tendientes a la asimilación. Esta postura acaso responda a la comprensión de las dificultades que su-

⁴ Así ocurre en el caso de los rusos *staroveri* llegados de territorios de China fronterizos con Rusia, como son las regiones del Altai y el Amur a oriente y occidente de Mongolia. Recientemente se han establecido en Uruguay y vienen siendo estudiados por el equipo de investigación que actúa bajo mi dirección, en el marco de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

⁵ Un ejemplo conspicuo de este proceso es el vivido por los piamonteses valdenses, arribados al Uruguay a partir de 1857. También se aprecia un fenómeno similar entre los descendientes de judíos de procedencias diversas, lo cual, por supuesto, no es exclusivo de Uruguay. A propósito, véase VIDART y PI HUGARTE, ob. cit.

pondría el retorno a su medio natal, cuando no a su pura imposibilidad⁶. No obstante, más allá del condicionamiento impuesto por circunstancias inmodificables por la voluntad de los individuos aislados, puede advertirse que la aceptación compartida de ciertos valores culturales (**ethos**) obra en el sentido de facilitar la asimilación. Así, en los valores conformadores del **ethos** de los diversos grupos de inmigrantes, es posible detectar proclividades mayores o menores a la asimilación cultural. En este sentido, los gallegos en el Uruguay —y en los países del Plata en general— han mostrado siempre claras tendencias a la asimilación. El gallego, por lo tanto, es aquí un uruguayo más, apenas distinguido por la característica de ser precisamente gallego; pronto adquiere los modismos idiomáticos propios del país y pronto se compromete con los apasionamientos tanto políticos como deportivos que signan el acontecer nacional.

A partir de estas comprobaciones, vale la pena preguntarse a qué cultura —o subcultura de las que componen el entramado de la cultura nacional— se asimilan los inmigrantes. Notoriamente lo hacen a la correspondiente a los estratos sociales dentro de los cuales establecen relaciones más próximas y constantes; es decir, predominantemente a la propia de los sectores que de una manera un tanto vaga aunque suficientemente expresiva, se denominan populares.

Casi estaría demás señalar que la cultura nacional no es estática, como no lo es ninguna cultura. Cabe con todo destacar ciertos cambios importantes y rápidos producidos en época relativamente reciente, debido a influencias del Brasil. Estas mudanzas que han modificado claramente el carácter de la cultura uruguaya tal como quedó definido luego de la época de la gran inmigración, tienen que ver sobre todo con la difusión de cultos en los que la creencia en la posesión por espíritus

⁶ Este fue precisamente el caso de los libaneses, notorio no sólo en este país sino también en todos los demás de América en que se establecieron. Al respecto, véase mi artículo "Los libaneses y sus descendientes en el Uruguay", integrado a la publicación del Club Libanés del Uruguay 1915-1995: *80 años de la Asociación Libanesa Femenina*. Montevideo, 1995.

de índole diversa constituye el elemento central. No cabe que nos extendamos en este punto, pero digamos únicamente que desde la década de los años 60, y acentuándose muy especialmente desde la de los 80, algunas expresiones religiosas surgidas en el país vecino —como la Umbanda, la Quimbanda y el Batuque— han ido reclutando masivamente adeptos en el Uruguay⁷. Esta circunstancia lleva a que no deba verse el caso que presentamos como algo anómalo o extravagante. No lo hemos seleccionado por el exotismo con que puede apreciarlo alguien ajeno a estos cultos dada su indudable teatralidad; el ejemplo apunta a destacar la profundidad que la asimilación cultural puede manifestar en el caso de una inmigrante gallega.

Cualquier espectador de este video, seguramente se hará la pregunta que nosotros mismos le hicimos a esta informante —Dosinda Mosquera Gago de Fernández, “Dosinda de Oiá”—: ¿Cómo una gallega llega a hacerse **mae-de-santo**?; lo que puede formularse de otra manera: ¿cómo una inmigrante cuya cultura original aparentemente está tan distante de las manifestaciones religiosas del tipo Umbanda, Quimbanda y Batuque, llega a compenetrarse de su complicado sistema ritual? ¿No requiere esto un enorme salto para salvar una distancia cultural por demás pronunciada? Esto último, es por lo menos en parte, verdad. Pero empecemos por decir que Dosinda no es la única gallega que se ha volcado al cultivo de los cultos de posesión llegados del Brasil: durante nuestro trabajo en el terreno aquí, en Montevideo, hemos conocido a otras dos gallegas que han llegado a ser “prontas” en Umbanda —es decir que han culminado la escala iniciática— por lo que también podrían estar al frente de su propia “casa de religión”, aunque no hayan querido o no hayan podido hacerlo. Sin duda, esta situación es mucho más frecuente en Brasil, donde la presencia y la influencia de

⁷ Al respecto pueden consultarse mis trabajos *Las religiones afro-brasileñas en el Uruguay* (“Cadernos de Antropología”. N° 10. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993) y *Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay* (“Horizontes Antropológicos”. N° 3. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995).



*Dosinda en
oración al iniciar
una sesión de
Umbanda*



*Ceremonial de Umbanda: Dosinda incorporando a un
Ogún, espíritu guerrero patrono de su "terrera"*



*Sesión de Quimbanda: Dosinda en
el recinto consagrado a los Eshús*



*Reminiscencias de una España
turística en el altar de los Eshús
y los Pombayires*



*Burla a la condición de
gallega de la mae-de-santo
en el frente de su "casa de
religión". Abril de 1989.*

los cultos de posesión en la sociedad es lógicamente mayor que aquí, por lo que inmigrantes de orígenes tan diversos como italianos o japoneses se han integrado a los mismos⁸.

Continuemos señalando que la brecha cultural no es tan grande como a primera vista pudiera parecer. De hecho, este caso y estas circunstancias, nos ponen en presencia de un encuentro de rasgos culturales, lo que viene a significar que pueden detectarse elementos del sistema de valores (*ethos*) y del sistema de creencias (*eidos*) propios del medio rural gallego, que no están tan lejanos a los que distinguen la subcultura de los cultos de posesión antes nombrados. Sin abundar excesivamente, recordaremos que estos cultos —y principalmente la Umbanda— tienen una naturaleza sincrética cuya base principal —a despecho de los pregonados orígenes africanos y amerindios— está conformada por el espiritismo y el catolicismo popular. Procedentes de este último aparecen en la Umbanda temas que seguramente responden a tradiciones ibéricas consolidadas en los finales de la Edad Media⁹:

⁸ Ari Pedro ORO en su estudio sobre *Inmigrants européens et religions afro-brésiliennes dans le Sud du Brésil* ("Archives des Sciences Sociales des Religions". N° 68/1, Paris, 1989) ha documentado la presencia en Río Grande del Sur de *maes-de-santo* nacidas en Italia. Ricardo M. GONÇALVES en su artículo "O budismo japonês no Brasil", ha destacado que en las organizaciones religiosas budistas de origen japonés asentadas en Brasil desde 1958 (Nambéi Hoganji Brasil Betsuin y Soto Zenshu, fundamentalmente) "predomina entre sus devotos un sincretismo religioso en el que se funden elementos del budismo, de las 'nuevas religiones', del catolicismo popular brasileño e inclusive de las creencias afro-brasileñas". De igual manera Geraldo José DE PAIVA en su artículo "Instituição religiosa Perfeita Liberdade", culto venido al Brasil del Japón, señala que "la composición sincrética de muchos católicos terminó trayendo para dentro de la Perfecta Libertad matices espiritistas y umbandistas" (ambos trabajos aparecieron en el volumen organizado por Leila LANDIM, *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religiao [ISER], 1990). Obviamente estas dos citas aluden a algo que parece inevitable en Brasil: la influencia de la Umbanda, que como se ve, hasta ha llegado a permear cultos procedentes de Japón; al mismo tiempo, es por demás conocido que entre los concurrentes a los "terreiros" de Umbanda, se encuentran algunos japoneses y muchos de sus descendientes, en especial en San Pablo que es donde hay un mayor número de ellos. Lo mismo acontece con brasileños de ascendencia polaca y alemana, todo lo cual pone de manifiesto la gran fuerza aculturativa del medio.

⁹ En este sentido son sumamente aclaratorias las apreciaciones que Luis MALDONADO hace en su libro *Génesis del Catolicismo popular*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979.

ideas sobre las causas y la naturaleza de las enfermedades, así como sobre su curación mediante procedimientos mágicos o semimágicos; devoción a santos y vírgenes en tanto agentes prodigiosos; convencimiento de que los traspies de la vida se deben a maleficios; esperanza en la adivinación como medio de ordenar la vida; certidumbre de que los cruces de caminos constituyen sitios cuya peligrosidad es preciso conjurar; eficacia protectora asignada a ciertas oraciones, al encendido de velas, al humo de sustancias aromáticas; etc., tal como lo consignó ya en el siglo pasado Jesús Rodríguez López, al investigar las creencias folklorizadas¹⁰. En este sistema de creencias inveteradas, propias de los ambientes campesinos de Galicia, cobra especial relevancia la confianza en el saber de las curandeiras ("sabias"); el convencimiento de que las "bruxas" son las responsables de un variado abanico de daños; la certeza de que las "meigas" pueden resolver acuciantes problemas creados por los desengaños y los anhelos nacidos de las cambiantes alternativas de amores y desamores¹¹.

Las manifestaciones del catolicismo popular gallego, sin duda están profundamente vinculadas a la existencia y acción de una institución de decisiva presencia en el medio rural: la parroquia. Ésta, más que difusora y unificadora de los dogmas oficiales de la Iglesia, ha sido un instrumento de afirmación y preservación de creencias no del todo ortodoxas por sus componentes mágicos, de gran arraigo en la población¹².

¹⁰ Jesús RODRÍGUEZ LOPEZ, *Supersticiones de Galicia y preocupaciones vulgares*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1943. La primera edición de esta obra es de 1895.

¹¹ Dentro de la vasta literatura referente a las creencias en brujas en España, merece destacarse el amplio estudio de Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*. Madrid, Revista de Occidente, 1961. Entre los estudios consagrados a la brujería en Galicia sobresale el de Carmelo LISON TOLOSANA, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid, Ed. Akal, 1979, verdadero modelo de investigación antropológica.

¹² Véase al respecto Carmelo LISON TOLOSANA "Límites simbólicos (Apuntes sobre la parroquia rural gallega)", estudio aparecido en su libro *Antropología Social en España*. Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1971.

A este cuadro —aquí incompletamente presentado— de convicciones consagradas por su larga y amplia aceptación, debe sin duda agregarse la importancia creciente que ha ido tomando en Galicia el espiritismo, impuesto por practicantes llegados en su mayoría de Brasil y en menor número de la Argentina, como lo han puesto de manifiesto las investigaciones de Lisón Tolosana¹³. Esta circunstancia nos pone en presencia del variado juego de intercambios culturales protagonizados por emigrantes retornados. Aunque el autor mencionado no lo expresa, es altamente probable que por el camino del espiritismo, gallegos que efectuaron esa conversión en los países a los que emigraron, hayan sido los agentes difusores de formas simplificadas de la Umbanda, ya que como es sabido, en sus contenidos ideológicos tienen tanto peso los planteos espiritistas de Allan Kardec.

Y como telón de fondo, sobre el que se destacan todas estas manifestaciones de la credulidad popular gallega, es preciso no olvidar que la cultura campesina moldea mentalidades en las que lo maravilloso asume una presencia cotidiana e indiscutible. Cabe a este respecto imaginar la impronta dejada desde la infancia por las consejas casi susurradas en invernales veladas nocturnas, cuando las émulas de Micaela la Galana —la mítica aya creada por Don Ramón María del Valle Inclán— daban vida a historias de “almas en pena, duendes y ladrones”; en alas de esos relatos, pasaban las hechiceras volando en sus escobas hacia los sobrecogedores sabats y los “lobiños” husmeaban a las desprevenidas doncellas para sorberles la sangre, como le recuerda a Barnet¹⁴ el gallego emigrado a La Habana que ya viejo, evoca su niñez aldeana.

He realizado esta somera exposición sobre el sistema de creencias característico del campesinado de Galicia, a fin de remarcar el hecho de

¹³ El autor mencionado, en su ya citado libro *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 223.

¹⁴ Miguel BARNET, *Gallego*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985.

que no es tan inconcebible que una gallega llegue a obtener renombre en el Uruguay como **mae-de-santo**. Dosinda consolidó su personalidad en el marco de la cultura propia de una aldea rural y recibió su primera formación religiosa en su parroquia, lo que le dejó una profunda huella. Sin duda, eso la hizo susceptible al peso de los notorios contenidos mágicos y curanderiles de la subcultura del medio al que ha emigrado; en tal sentido, cuando se puso en contacto con los fundamentos teóricos y las prácticas ceremoniales de la Umbanda seguramente los aceptó por encontrar en ellos contenidos con los que se hallaba familiarizada. Solamente así pudo llegar a un grado de asimilación tan extremado.

Varias similitudes y proximidades culturales vienen a poner de manifiesto que el proceso de asimilación no transita por vías caprichosas, por más que para el observador desinformado sus secuelas y consecuencias sean por demás sorprendentes. Sin embargo, aquél que posea un conocimiento más afinado de algunas de las preocupaciones de la Antropología y la Sociología de la religión, percibirá en nuestro video la claridad con que la protagonista expone algunas situaciones cuya comprensión no es obvia: verbi gracia, la referida a la doble afiliación religiosa, —que siempre se muestra de entendimiento muy difícil para los antropólogos y sociólogos europeos— y que consiste en que alguien puede ser umbandista sin dejar de ser católico; esto, por supuesto, no es lo mismo que ser a un tiempo católico y calvinista, por ejemplo, y es este el motivo por el cual quienes son ajenos a la estructura de los cultos de posesión brasileños, no pueden aceptarlo. Ese imaginario espectador apreciará, asimismo, lo que para nosotros es la esencia de la religiosidad popular en cualquier tiempo y lugar, lo que también es objeto de elucubraciones tan variadas como equívocas: la búsqueda del milagro, orientado a la solución de problemas concretos del vivir.

Hay otro tema por demás interesante que asoma en las declaraciones de nuestra informante: la difusión de los cultos de posesión surgidos en Brasil —y en particular la Umbanda— a partir del Uruguay, ya que desde aquí se han expandido a otros países; en primer lugar, hacia

la Argentina, pero también a otros más lejanos de América y Europa ¹⁵. En las palabras de Ari Pedro Oro, se está ante verdaderas "religiones transnacionales" ¹⁶. Sin embargo, no se conocía que hubieran alcanzado el Canadá, y es justamente Dosinda la que ofrece esta información a partir de su propia experiencia.

Antes de terminar, quiero referirme a una cuestión que reviste considerable importancia dentro de la dialéctica del proceso de asimilación: las muestras de etnocentrismo agresivo que se pueden apreciar aún en un medio receptor de bastante amplitud como es el uruguayo. En el caso que nos ocupa, revistió la forma de ataque burlesco, fundado precisamente en la condición de gallega de esta **mae-de-santo**, y se tradujo en una inscripción ¹⁷ hecha con alquitrán en el frente de su "casa de religión" en 1989. Sabemos que el autor del estropicio fue un **pai-de-santo** despechado, y tal vez envidioso del éxito de su colega galaica. Sería en extremo prolijo extendernos ahora en explicaciones referidas a un enfrentamiento personal que, de hecho, se inscribe en el permanente clima conflictivo predominante en los ambientes umbandistas ¹⁸. No obstante, y a fin de que se pueda comprender este caso,

¹⁵ El arraigo en la Argentina de los cultos de posesión considerados, ha sido estudiado por Alejandro FRIGERIO en su tesis doctoral *With the Banner of Oxala: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. Los Angeles, Universidad de California, 1989; y también en su artículo *Umbanda e Africanismo em Buenos Aires: duas etapas de um mesmo caminho religioso*, "Comunicações do ISER". N° 35. Rio de Janeiro, 1990. Sobre la presencia creciente de la Umbanda en otros contextos latinoamericanos, vale la pena destacar el trabajo de Angelina POLLAK-ELTZ (*Umbanda en Venezuela*. Caracas, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana / Consorcio de Ediciones Capriles, 1993) quien ha revelado que el introductor de ese culto en Caracas ha sido un **pai-de-santo** uruguayo.

¹⁶ Ari Pedro ORO, *A desterritorialização das Religiões Afro-Brasileiras*, en "Horizontes Antropológicos". N° 3. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995.

¹⁷ Ha sido común en el Río de la Plata mofarse de la frecuencia con que los gallegos, hablando castellano, cambian el sonido oclusivo de la g por el fricativo de la j; en el caso concreto de la inscripción que se alude en el texto, el cambio de "gracias" por "jracias" [sic].

¹⁸ He tratado este punto en la ponencia "Conflicto interno y estructura de las religiones de posesión", que presenté a las "II Jornadas sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica", Buenos Aires, 24-25 de agosto de 1992. La permanente situación

diremos solamente que la adquisición de los conocimientos mágico-religiosos propios de los cultos referidos, requiere la presencia de un **pai** o **mae** instructor, quien por supuesto cobra por impartir esa enseñanza. Dosinda, durante el tiempo en que se preparó como **mae-de-santo**, fue objeto de una verdadera explotación ya que considerándola rica, se multiplicaron excesiva e innecesariamente las clases sobre cómo se practica la adivinación interpretando la forma en que cae un cierto número de caracoles del género **cauris**, a los que se denomina como en Brasil, **búzios**. Molesta por el abuso, Dosinda "cambió de mano", es decir, abandonó al instructor cicatero. Éste creyó vengarse de la manera antes indicada, convencido de que era muy gracioso y, por supuesto, mejor capacitado que una **mae-de-santo** nacida en Galicia.

Por último, digamos que el caso que ahora presentamos sirve para exponer uno de los hallazgos fundamentales de la Antropología con relación a la psicología individual: el hombre, a lo largo de su vida, modifica su cultura de acuerdo a las determinaciones del medio, al tiempo que devuelve a ese mismo medio lo que ha adquirido con su experiencia. Asimismo, permite también poner de manifiesto que en los casos de aculturación derivados de procesos migratorios, el análisis cultural debe apreciar cada vez las características de los modelos culturales en contacto para luego poder distinguir y comprender las reelaboraciones que tienen lugar. Tratándose de sociedades en las cuales su población presenta un origen mayoritariamente inmigratorio, los rasgos y complejos culturales que se aprecian como núcleos de identidad, son necesariamente reelaboraciones¹⁹.

conflictiva es un factor de primordial importancia en la expansión de los cultos referidos, pues las separaciones que por eso tienen lugar, provocan la apertura de nuevas "casas de religión".

¹⁹ Estas afirmaciones resultarán más comprensibles si se las aprecia enmarcadas por las consideraciones teóricas que perciben la cultura como un sistema de comunicación (Edward T. HALL, *El lenguaje silencioso*. Madrid, Alianza Editorial, 1989); de igual manera, toman también en cuenta aquellos planteos que acentúan la circunstancia de las transformaciones que se operan en un ámbito cultural determinado (Michael CARRITHERS, *¿Por qué los humanos tenemos culturas? Una aproximación a la antropología y la diversidad social*. Madrid, Alianza Editorial, 1992).

Ficha técnica del video:

Título: "Dosinda de Oiá"

Formato: NTSC-Color

Año de producción: 1996

Duración: 20 min.

Dirección y producción: Renzo Pi Hugarte

Asistente y compaginación: Mariel Cisneros López

Cámara: Vicente Padín

Edición: Departamento de Medios Técnicos
de la Universidad de la República

Sinopsis:

Dosinda Mosquera Gago de Fernández es una gallega nacida en La Coruña que se hizo **mae-de-santo** de los cultos afro-brasileños en Montevideo. Su nombre de religión es **Dosinda de Oiá**. Mientras relata cómo a partir de una educación católica en su infancia campesina en Galicia, pasó a tener una "casa de religión" en Uruguay, se la ve en el transcurso de una sesión de Umbanda, dirigiendo con firmeza y seguridad a los **hijos** y **clientes** que allí asisten. El sincretismo y la doble afiliación, temas a los que permanentemente alude su discurso, están presentes en las estatuillas del templo, en los gestos y en las palabras de los oficiantes de este culto.

En este video, realizado con una visión antropológica del fenómeno de la aculturación, adquiere protagonismo el proceso de asimilación de Dosinda a la sociedad uruguaya.



Tierra sin mapa, cielo de Galicia: las transfiguraciones de la memoria en una novela ejemplar

SYLVIA LAGO

El presente trabajo refiere a *Tierra sin mapa*, novela del escritor uruguayo Angel Rama (1926–1983), quien fuera una de las figuras representativas de las letras nacionales y latinoamericanas, fundamentalmente en el ámbito del ensayo y la crítica socioliteraria. Angel ejerció un magisterio ejemplar, sea en los centros de enseñanza universitaria, sea desde las páginas del prestigioso semanario “Marcha” de Montevideo; también difundió su saber en distintas instituciones culturales de nuestro continente y de Europa.

Con raíces gallegas, supo acercarnos con espíritu lúcido y peculiar sensibilidad a variadas obras de nuestra literatura y de la cultura de habla hispánica, y plasmar especialmente en la novela que motiva este comentario esa refinada captación del universo que parte de un amplio abrazo panteísta, desde el paisaje mismo de esas tierras de ensueño que conoció en su infancia —como nuestra poetisa Juana de Ibarbourou— a través de la evocación de antepasados inmediatos: de su madre Carolina Facal en el caso de Angel; de su padre Vicente Fernández en el caso de Juana (“Patria de mi padre, luminosa y grande / qué profundamente te quiero también”, canta la escritora uruguaya en versos que vinculan raigalmente a sus dos territorios amados).

Muy cerca de ambos creadores está seguramente la presencia tutelar y vitalizadora de la maravillosa Rosalía de Castro, con su verso “sencillo, profundo y transparente”, como lo definiera su admiradora

Juana de Ibarbouro. Y toda la literatura gallega, expresiva de altos valores y vibrantes sentimientos.

Me referiré ahora brevemente a la obra ficcional de Angel Rama; ésa que con tanto recato fuera gestando por las décadas del 50 y del 60: cuentos, novelas, piezas teatrales, sin que se creara, con respecto a tal producción, ese halo de reconocimiento inmediato que resplandecía en torno a su crítica literaria o a su ensayística, casi siempre ligada, esta última, a las arduas contingencias de nuestro continente americano, que fuera para el autor tema de auténtica preocupación. Con definida conciencia esclarecedora, incorpora a su discurso literario esa reflexión ineludible sobre el arte y sobre su relación —como señala Umberto Eco en *Obra abierta*— con el “contexto histórico [...] al que promueve y refleja en su evolución”. Es preciso aludir, asimismo, a ese curioso vínculo que se genera entre el lector y el libro de ficción, a ese intransferible acercamiento que entrama finísimos hilos imaginarios, que nos permiten apartarnos —fugarnos circunstancialmente— del obstinado “mundo real”, del cual el discurso artístico se distancia para poder interrogarlo de forma constante. Acercamiento (o encuentro), que hace emerger, desde insospechadas perspectivas, contactos imprevistos de inteligencia y sensibilidad, que nos remiten, a través de los “egos imaginarios” que son, según Milan Kundera, los personajes, a ese “ego pensante” que está detrás —o dentro de aquellos— y es el autor. Descubrimos así, de pronto, que esas afinidades nos aproximan a personas que han vivido años, a veces siglos atrás y que ellas se convierten, en virtud de un “contacto de almas” que obraría en el estrato de la maravilla, en nuestros compañeros, nuestros íntimos, nuestros ineludibles, nuestros “próximos”. Ese particular fenómeno de la afectividad se produce también con territorios reales recuperados a través de la evocación y del recuerdo; con las “tierras de la memoria”, para decirlo con expresión de nuestro narrador Felisberto Hernández. Y mediante esa transfiguración es posible llegar a querer otros terruños del mundo, integrándolos vívidamente a nuestras vidas, a nuestra realidad y, ¿por qué no?, a nuestras propias invenciones.

Ese peculiar "acontecimiento de aproximación" (como lo llama Jean Cohen en su obra *La estructura del lenguaje poético*) nos lleva a nosotros, receptores, a la búsqueda de los "pequeños secretos" con que nos sorprende el emisor, y que refieren, en última instancia, al gran secreto del Universo.

Cuando, allá por los sesenta, leí por primera vez ese delicioso artificio del recuerdo que es la novela de Rama *Tierra sin mapa*, supe que desde sus páginas se podía abordar, precisamente, "la vida secreta de los sentimientos". Escudriñando en la cotidianeidad de existencias remotas, que desconocía, era posible descubrir lo que el escritor Hermann Broch llama "el mundo de la vida", señalando que su revelación incumbe, de manera prioritaria, a la novela. ¿Diré que, como alguna vez afirmara Onetti, la obra literaria provoca, en un primer contacto con su destinatario, una "conmoción" intensa que puede llegar a modificarnos profundamente? Hablaría más bien, en cuanto al nivel de emoción que promueve en el lector *Tierra sin mapa*, de un cambio paulatino, aunque sustancial, ligado a la belleza que irradian sus páginas tanto como al dolor y a la melancolía que subyacen en ellas. Angel se propone —y lo consigue— recorrer con nosotros un itinerario feérico; nos hará ver —a través de sus ojos que son, a su vez, otros ojos—, esa "terra incognita" de lo cotidiano, relacionada, en este caso, con el inmigrante gallego que añora, en medio de un brumoso "interregno" —que de pronto se esclarece mágicamente— regiones irrecuperables, que suelen estar, como él mismo, anegadas de nostalgia.

Cuando releí *Tierra sin mapa* para evocarla en un homenaje que brindáramos a su autor en 1993, también leía un invalorable libro sobre inmigrantes, entonces de reciente aparición: *Hacer la América*, de Carlos Zubillaga, y entre las ilustraciones que acompañan el texto, me impresionó una fotografía desvaída que se estampa en las primeras páginas: ella muestra a un grupo de inmigrantes embarcando en el puerto de La Coruña, en 1920, y lleva como significativo emblema esta frase: "El dolor de la partida". Aquellas figuras que aguardaban el inminente embarque presentizaban un agobio "en gris mayor", apenas atenuado

por ese matiz de esperanza que, quienes las mirábamos, deseábamos que albergaran sus corazones. Esa esperanza que después enraiza en nuestro terruño y da como resultado, luego de un largo período de penosa adaptación a un medio nuevo, desconfiado y hasta hostil, una fecunda realidad de integración y fraternidad entre el recién venido y el criollo de estos lugares. Volví a *Tierra sin mapa* y aquellas mujeres vestidas de negro que integran la familia, ya sin padre, de la protagonista Carolina —madre, a su vez, del narrador— se hicieron nítidas —y asimismo patéticas— para mí. Volví también al último capítulo donde Angel, en su “Adiós”, recuerda “ese mes largo de atroz navegación, allá por mil novecientos diez”, que trajo a su madre gallega a territorio americano, dejándola, para siempre, “con el mar de por medio” y el corazón pleno de saudades. Y esas presencias —Angel hablará, también, de una “cadena sin fin”— suscitaron en mí recuerdos incanjeables: rememoré mis propios antepasados españoles, gallego alguno de ellos, seres a quienes había conocido y amado a través de historias narradas por voces familiares queridas y cercanas. Pude amalgamarlos, en mi propia recreación, a aquellas “creaturas” que respondían, en la novela, al llamado del autor, especialmente a esa madre, a quien Angel dedica, en el inicio de la obra, un conmovedor mensaje: “Quisiera poder escribir, en el sobre de este envío: ‘A mi madre, Cielo de Galicia’, y que llegara a su destino”.

Acto volitivo de intenso amor, que se concreta en palabras; envío, sendero invisible pero cierto extendido a través de distancias ajenas a geografías que al comienzo son irreconocibles pero que luego iremos recorriendo palmo a palmo, incorporándolas a nuestro ser más íntimo. Todo esto es, en primer lugar, *Tierra sin mapa*. “La memoria, este esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir” decía Unamuno; creo que su aseveración puede aplicarse cabalmente a la dinámica fragmentaria de esta novela. *Tierra sin mapa* recurre constantemente a ese pensamiento devoto, perseverante, que entrelaza, recupera, reconstruye los recuerdos logrando un fascinante palimpsesto donde las experiencias se imbrican en matices sensoriales impletados de afectivi-

dad. Afectividad que abarca a un territorio, Galicia, a una aldea, a un mundo cotidiano poblado de personajes que se familiarizan con nosotros, se hacen nuestros. Y la memoria opera, en este caso, como fundamento pero también como vertebración esencial del constructo narrativo, así como se constituye en hilo conductor de un acontecer regido por la subjetividad que ordena —desde el estrato del sentimiento— los hechos en el fluir temporal (el devenir ficcional no responde, en esta novela, a la linealidad cronológica).

La obra se publicó en 1961, diez años después de la aparición de la muy juvenil *¡Oh sombra puritana!*, ya editados algunos cuentos de los que integran la producción narrativa de Angel. La primera lectura de esa obra, que había obtenido en 1959 en Buenos Aires, el Premio Valle Inclán, fue, para mí, decía, una revelación. Conocía entonces una de sus piezas teatrales, *Lucrecia*, de 1959, que estrenó en Montevideo la Comedia Nacional, obra en que, más que las virtudes específicamente dramáticas que sin duda posee, me habían seducido los fulgores de un lenguaje terso y vivaz. No en vano escribiría el autor, acerca de sus tres piezas de teatro, *La inundación*, *Lucrecia* y *Queridos amigos*: “Si algún día las recojo en volumen, querré titularlas ejercicios de estilo”.

Tierra sin mapa, en la que se reconoce también un depurado “ejercicio de estilo” que llevó a que se la considerara prosa poética de alta jerarquía, es, sin embargo, mucho más que eso: aquí el lenguaje está al servicio de una intensa exploración de espacios humanos, de escenarios cargados de existencia. Rebelde a la ubicación en las coordenadas espaciotemporales que la tradición consigna, se trata de un artilugio literario que dibuja relieves en el aire afirmándose en esos fecundos, inagotables “laberintos de la interioridad” que tanto le agradaba recorrer a Antonio Machado. Con la lectura de *Tierra sin mapa* íbamos a emprender un viaje metafórico; un viaje que se iniciaba en el recuerdo y nos trasladaba del lugar recoleto de nuestra casa en América a otras casas, a otros paisajes, a otros personajes amparados por el cielo maravilloso de Galicia. Articulación interior que conjuga tiempo y espacio a partir de una exterioridad perfectamente delineada: las quince uni-

dades narrativas que componen el *corpus* ficcional han sido estructuradas como cuadros ligados. La finalidad principal de esta configuración de indudables contenidos poéticos responde a una intención muy meditada: partiendo de escenas breves, descriptas con elegante trazo, precisión visual, dinamismo de imágenes —son hermosísimas las frecuentes comparaciones de carácter cinético— se intenta activar la imaginación del lector para que éste “anime” con su propia fantasía esos contornos ajenos al “trazado de un cartógrafo”, como señala Angel en su orientadora “Entrada” —que así se llama, y no por azar, la introducción al libro—. “No se hallará registro de esta tierra en ningún mapa —anuncia el autor— por grande y minucioso que sea. Se podrá encontrar en ella todo, las islas Bienaventuradas o las Tierras de Tamerlán, pero no ésta, mucho más pequeña, que se abre hacia el mar y también se rehusa dentro de valles recoletos. Y sin embargo existe”.

Exterioridad, apertura, marcha hacia lo desconocido, anonadamiento de la niña-protagonista cuando descubre con asombro esa inmensidad móvil que es el mar, y esa vivencia le permite reordenar internamente el universo conocido.

“¿Pero ese animal existe?” se pregunta. “Se llama mar y no hay duda de que es campo que alguien rotura desde abajo con movimiento constante. Hay días en que viene desde lejos para meterse entre dos montañas, con tal fuerza que se entra en el río por donde no cabe, y brama de pronto como un potro encelado”¹. Estética de la mirada infantil, descubrimiento de un mundo a través de los ojos ingenuos y a la vez profundos de una niña que contempla y que convoca, sin quererlo, al “ojo cómplice” del lector, ese “socio” que comparte “la ley narrativa del recuerdo”. Pero también “valle recoleto”, recogimiento del ser en quien anida el temor ante un orden preestablecido —o tal vez providencial— cuyo sentido no comprende y nadie le explica. “De pie sin apoyarse ni inclinar la cabeza ya que nadie la mira, los ojos turbios,

¹ De la unidad titulada “Sobre la costa”.

fijos en el campo mojado, Lina llora porque todo se va a acabar en el mundo y nadie lo sabe [...] Lloro con sollozos entrecortados y violentos, como si ella tuviera poco tiempo para llorar mientras la lluvia tiene uno infinito para caer mansamente”².

De la existencia de esa tierra inconsútil sobre la cual se arman, sin embargo, los mundos imaginados o soñados, dará fe el narrador, desde un “saber” testimoniante que le permite afirmar: “Pero yo sé que existe y dónde. Yo sé el lugar donde esos pueblos se esconden en el campo, apenas revelados por las lámparas encendidas que van de una a otra casa de piedra gris cuando la noche avanza; sé de sus encinas plantadas en círculo y del sembradío minucioso que recorre su tierra; sé de sus alamedas y también del mar que se abre entre montañas”³.

Y a este saber que es atributo enigmático del conocimiento y la memoria, a este recordar que es mucho más que un trasladarse melancólicamente hacia atrás, hacia el pasado, sino que es lucha permanente, esfuerzo constante por recuperar, por traer al presente, por proyectar al futuro, se agrega lo que llamaríamos el “sentir transmitido”, ese que nos permite componer una totalidad viviente donde se visualiza, se palpa, se huele, se oye el mundo. Esfera de sensorialidad incantatoria a la que penetramos sin dificultad, porque la voz del narrador nos orientará para que nos aventuremos: al comienzo con paso cauteloso; luego, ya seguros, cuando empecemos a confraternizar con “esos hombres y esas mujeres en el trabajo, en el amor, en el sufrimiento o en la fiesta”, y oigamos “correr bajo el cielo, como un viento renovado, la música”⁴.

Porque *Tierra sin mapa* no informa, sino que ilumina y profundiza. El recuerdo irá desmadejando sus sombras para hilar luego sus transparencias, esas que aprenderemos a ordenar en nuestra mente para

² De la unidad titulada “La lluvia”.

³ De “Entrada”.

⁴ De “Entrada”.

coincidir en el ensalmo de otras conciencias memorantes. Así podremos acompañar al grupo femenino que, sentado junto a la chimenea de la casa de piedra, en la lejana aldea gallega, desgrana vainas de guisantes mientras “los días pasan por sus manos como menudos, innumerables granos que hay que tocar, alisar apenas entre el índice y el pulgar para luego dejarlos caer. Sin que nada cambie en los ojos que los contemplan bajo la luz”⁵.

Pero aprenderemos, también, en “este pasar de las cosas que aún no es pasar del tiempo”, a interrogar sobre lo efímero y lo eterno, sobre las soledades pequeñas que hacen a la gran soledad del ser.

La memoria tiene también “puentes sutiles” que nos trasladan a la leyenda, a la superstición, al mito. En este sentido resulta modélica la recreación de la noche de San Juan, con su clima de fiesta que evoca costumbres, juegos, maleficios: “Alrededor de la hoguera todos comienzan a arder ganados por la secreta comezón que les prende el fuego ritual, entremezclándose, entreconversando y gritando, entre rriéndose con ayuda de vino y música. Las muchachas sofocan el fuego con su carga de hierbas: una humareda espesa sale a borbotones, cubre el espacio abierto, se traga a las figuras humanas y hasta parece tapar el cielo. Mientras alguien canta a lo lejos con voz somnolienta o acaso vinosa: No la debemos dormir / la noche santa. / No la debemos dormir”⁶.

Toda una atmósfera de sortilegio invade de pronto, con sus perfiles de miedo y de crueldad, el espacio de la ficción. Sabemos de la fuerza que ejercen ciertos mitos, ciertos rituales muy arraigados en la cultura popular gallega. Esta presencia del “prodigio” o de lo maravilloso se registra incluso en las manifestaciones cotidianas de la religiosidad, inserta en una firme estructura de creencias —muchas de ellas nacidas en el campesinado— que promueven la aparición del componente

⁵ De la unidad titulada “Los granos”.

⁶ De la unidad titulada “Las fogatas de San Juan”.

fantástico: animales sobrenaturales, por ejemplo, que activan poderes negativos sobre las personas. También el imaginario campesino de nuestra América (y de nuestro país) elabora, en torno a presencias sobrenaturales que surgen de la fantasía comunitaria exacerbada en las silenciosas y despobladas regiones rurales, sus propias historias orales, transmitidas de generación en generación; en nuestro medio los “cuentos de aparecidos” y los “cuentos de fogón”, que dan vida a engendros temibles como el lobizón, producto de la metamorfosis del hombre bajo determinadas condiciones (séptimo hijo varón, mutaciones corporales producidas en las noches de luna llena, etc.) o el escuerzo, que padece extrañas transformaciones tendientes a promover venganzas y castigos en los humanos. No sería extraño que el “lobizón” de estas tierras estuviera relacionado con el “lobiño” (o lobinho) de la cultura popular galaico-portuguesa: trasgo maligno que se alimentaba con sangre de doncellas. Pero la figura que con más sobrecogedora fuerza ejemplifica estas creencias no ortodoxas, es, sin duda, la de la bruja, ligada tradicionalmente a los más oscuros exorcismos, mutaciones, conjuros que tienen su origen en la práctica de la “magia negra”, en el culto del diablo y sus variantes populares: Satanás, el demonio, el mandinga, el maldito, entre otras denominaciones. Los rituales en honor del demonio se relacionan con la práctica de la posesión, que se lleva a cabo frecuentemente mediante la apropiación del cuerpo femenino: surge así la presencia de la bruja poseída por el espíritu del mal, que se “instala” en su cuerpo y desde él ejerce sus poderes. Incorporada también a otras modalidades artísticas (pintura, por ejemplo), la bruja promueve en la literatura una fascinación peculiar: desde orígenes muy antiguos pasa al corpus de lo fantástico latinoamericano rodeada de un bestiario —gatos, lechuzas, buhos, sapos, serpientes— que prolongaría sus rasgos perversos. Todo esto determina que la bruja siga siendo perseguida —como lo fuera ya desde, por lo menos, la Edad Media europea—, condenándosela al escarnio, la tortura y la muerte. También en *Tierra sin mapa* se recupera esta silueta siniestra, arraigada en los sustratos populares de las aldeas gallegas, tejiéndose en torno a ella una trama

de sentidos contrastantes, que recupera, con aspectos lúdicos, la concepción del bien y del mal encarnados. En medio de la fiesta de San Juan, un diálogo cargado de ambigüedades precede a la aparición súbita de "la bruja": "—No llores Socorro, que hoy es la fiesta del santo.

— ¡La fiesta del demonio! — responde bruscamente la otra, pero al ver la carita asombrada de la niña, se rehace y le dirige una mueca de afecto".

"El bien" representado en la tutela del santo protector, genera una contrafaz de injusta violencia en la noche cargada de sensualidad y amoríos. Surge entonces el acto de vesanía que, como nos enseña M. Foucault en su libro *Vigilar y castigar*, toma como "espacio de acción" el cuerpo mismo de la víctima. El cerco se cierra en torno al supliciado; la perseguida se siente acorralada en medio de una "danza afrentosa" que ella misma se ve obligada a integrar: "Cuando avanzan tropiezan con un ruidoso y violento grupo de mozos que persiguen a una mujer arrojándole puñados de tierra y atados de paja encendida. Ella se defiende tapándose la cara con las manos y vomitando injurias; recoge las pajas encendidas y vuelve a arrojárse las. Pero ellos gritan, la rodean acosándola con sus burlas, vociferando: 'Vete bruja, ve a buscar al diablo para que te sirva', 'acá no hay hombres para ti'". De inmediato el narrador desenmascara ante la inocencia de las contempladoras pasivas (las niñas) al personaje vejado; entonces, intratextualmente, se promueve, desde el autor, un sentimiento de compasión dirigido al lector: cuando la identidad de "la bruja" se devela y las testigos de la escena reconocen a esa desdichada mujer que, "inclinando la cabeza y cubriéndola con sus manos largas y cuarteadas, llora sin responder a las injurias, y cuando se rompe la rueda echa a correr hacia el pueblo".

La estrategia es de una fineza singular: en el receptor se produce también, como en las niñas, la etapa del "reconocimiento" y no es necesario explicitar la postura del autor ante ese "acto" de barbarie aparentemente jocoso, pero que posee un trasfondo de maldad; ésa que

ha circulado por siglos en la historia de la mujer postergada y degradada y que toma forma circunstancial en el personaje mitológico.

No es por azar, asimismo, que la mujer descubierta por las jovencitas sea precisamente "la Antonia, con su gran cara de caballo gimo-teante, su largo cuello tostado y sus ojos bizcos, que corre por la cuesta gritando su desventura y llorando con un hipo grotesco". Estamos en presencia del ser desamparado y vejado, precisamente, por su incapacidad de defenderse, y de esas "criaturas a la intemperie", fatalmente destinadas al dolor, que tan magistralmente inmortalizaran, entre otros autores latinoamericanos, Juan Rulfo o Miguel Angel Asturias y, entre los nuestros, Francisco Espínola. La "bruja" es, pues, Antonia, el "monstruo de fealdad" que tiene el pueblo, y que, en definitiva —acaso para apaciguar la conciencia culpable— desata en el grupo una reacción peculiar: "Los mozos ríen, las dos niñas también, porque '¿cómo tenerle piedad si es tan fea?'"⁷.

Todo el pasaje se convierte en un cuadro cinético donde gravita la fuerza de la superstición, transformando a los sencillos personajes de pueblo en un núcleo de "conjurados" que dinamiza un clima sonambulesco de persecución y martirio.

A estos estratos donde participamos como sujetos imaginantes y sensibles accedemos también cuando seguimos, por ejemplo, a la familia enlutada, compuesta por la madre viuda (Consuelo, abuela del narrador) y sus hijas, en su extraña peregrinación al santuario de San Andrés, integrándonos a una procesión sobrecogedora que preside un espectro: allí está la presencia inquietante del padre muerto, ocupando un lugar, un "espacio sagrado", diría Carlos Fuentes, que quienes contemplan la marcha respetan y veneran: "Muy de mañana salen para San Andrés, vestidas de paseo. Junto a la madre, Lina y Herminia tomadas de la mano. Del otro lado, Sofía y Clara, pero entre la madre y Sofía hay un vacío. Las dos visten trajes negros y caminan erguidas,

⁷ De la unidad titulada "Las fogatas de San Juan".

espaldas tiasas, narices alzadas respirando el aire fresco de la mañana como desde muy arriba. Al ver a la familia Rodriga se detiene a un lado, muy seria, para que pasen ocupando el camino, y saluda ceremoniosamente: —Buen día, Señor Facal; buen día, Consuelo.

La madre contesta, agradecida, con una breve inclinación de cabeza que no desequilibra su tiesura: —Buen día, Rodriga.

Lina ha erguido sus orejas, pero no ha oído ninguna voz de hombre; sólo la de la madre y luego la aguda de Sofía a quien acompaña borrosamente Clara. ¿Vendrá él con ellas?"⁸.

Y sí que está presente el Señor Facal, el abuelo gallego fundador de la familia, y no es difícil para el lector pactar con lo fantástico y verlo allí, pálido y circunspecto, posando sobre la niña "sus ojos ausentes".

Diversas memorias se unifican, pues, para proteger "el mundo de la vida" y no abandonarlo, como decía Heidegger, "al olvido del ser". En el paratexto que cierra la novela, titulado "Adiós", digno por cierto de profundizantes lecturas, explica Angel la estrategia de las superposiciones, que se hace indispensable para captar el mensaje final: "Cada infancia —dice— son dos infancias y quizá todas las infancias. Alegrías, miedos, éxtasis de esos años en que el mundo se desgarrá ante nosotros como una inacabable tela de seda; alegrías, miedos, éxtasis de la infancia de nuestros padres que ellos evocan para nosotros y van entretejiendo con la nuestra como una enredadera que viene de muy lejos. En la mía mi madre fue poniendo la suya con la melancolía de lo que no sólo el tiempo ha dispersado, sino también de lo que ya no tiene tierra cercana que la nutra; la volcó en sus hijos para que algo se salvara en el recuerdo de ellos".

⁸ De la unidad titulada "La familia va a San Andrés".

En la voz del narrador reconocemos la de su madre, aquella que él oía en sus cuentos y en sus cantos, y que le hizo amar “esa infancia y esa tierra extraña que bien sabía que no era real, pero que sonaba de ley como más real que la realidad”. Vale la pena recordar, a propósito, estas declaraciones de Juana de Ibarbourou, referidas a Galicia: “Me acunaron cantares de esa lírica tierra [...] Me sé de memoria la geografía, la historia [...]”, los decires “de mi otra tierra. Grabado está en mi corazón el molino de mi abuelo, con sus arcadas frente a la plaza llenas de sacos de fina harina blanca y gustosa harina morena. Me sé también de memoria la extensión y el aroma de sus manzanos, el olor de su pan abundante y redondo, toda la sensible hermosura de su espíritu poético, toda la fiesta de sus rientes paisajes”⁹. Prodigio de memoria creadora que afirma el mundo en otras coordenadas, que lo recrea para cuestionarlo y desenmascararlo; para descubrir y recuperar, como señala Víctor Bravo en su obra titulada *Los poderes de la ficción*, “sus signos, su espesor, sus espejismos y sus verdades”, la novela cumple plenamente su función de emocionar y cautivar.

Si hay espejismos en la recuperación de esa tierra incógnita que, como dice Angel, tienta con mágicos presagios, —y que el autor pudo conocer, en sus dimensiones reales, cuando su madre ya había muerto: “El barco entraba lentamente en la ría de Vigo. No había amarrado aún cuando el camarero puso en mis manos un telegrama azul, que comenzaba: Mamá falleció hoy”, cuenta Angel en su “Adiós”— hay también, y fundamentalmente, un auténtico propósito de revelar la verdad. Una verdad que surge de esas páginas escritas, como dice el autor, “con melancólica felicidad”.

Una verdad que nace como una planta nueva, similar quizá a la que imaginaba Felisberto Hernández cuando hablaba de la creación; que crece de esa materia “oscura y fértil” que es capaz de transfigurarse, tal

⁹ Del mensaje remitido por Juana de Ibarbourou, titulado “A mis amigos de Galicia”, con motivo de la inauguración de la Biblioteca que lleva su nombre de soltera y el de su padre, en la tierra natal de éste: Vilanova de Lourenzana, en la provincia de Lugo.

lo afirma Angel, en "deslumbrante cielo", para que la vida continúe como la de sus padres en la propia y en la de sus hijos: "la cadena sin fin" de que habla el autor. "Eso que me queda y algo más —agrega— que de unos a otros pasa para ser mejor: una terca esperanza". Desde esa verdad que aspira a ser perenne, desde ese territorio recuperado por la escritura en sus facetas más esplendentes, creo que cabe asegurarle a Angel en un "envío" que también va dirigido al cielo, pero a un cielo más amplio que abarca en unidad y confabulación de afectos el cielo de Galicia, el de Uruguay, el de nuestra América, que las "tantas palabras escritas" —como él dice en su "Adiós"— no las vencerá el olvido, aunque el cuerpo, la mano de quien las escribió hayan alcanzado, como los restos de su madre gallega, el descanso puro de la tierra. Esa tierra "a la que estoy atado como un hombre". Son estas —y queremos repetirlas— las palabras con que Angel quiso cerrar su entrañable novela.

El inmigrante gallego en la narrativa de Manuel de Castro

SERGIO CAPURRO ALVAREZ

Algunas referencias biográficas

Manuel de Castro fue un escritor de azarosa existencia. Nació en Rosario (Argentina) en 1896 en el seno de una familia de inmigrantes gallegos¹, viviendo sus primeros años en la provincia de Córdoba, para trasladarse posteriormente a Concepción (Chile), donde estudió humanidades en el Seminario. Casi adolescente se radicó en Montevideo, desempeñando diversos oficios (gozó de prestigio su labor de encuadernador artístico), hasta compartir su labor de funcionario público con la de periodista cultural².

De la experiencia de Manuel de Castro en la administración surgió la novela *Historia de un pequeño funcionario* (premiada en 1929 por el Ministerio de Instrucción Pública) y divulgada —en primera instancia— en forma de folletín por “La Tribuna Popular” de Montevideo³. Eduardo Dieste diría de la misma: “Es una obra excelente [...] la riqueza de observación de que está nutrida nos hace ver que no es obra fácil, de dominio del oficio, sino de las más difíciles, cuyos elementos tomados a la vida ordinaria van a oponerse mucho tiempo a recibir las formas de la imaginación [...] Por la observación exterior es la obra de un paciente naturalista, por la interior es la [...] de un poeta cristiano

¹ Fueron sus padres Manuel de Castro y Cobas y Soledad Pardiñas.

² Durante años tuvo a su cargo la crítica literaria y artística en el diario montevideano “El Pueblo”. Entre 1955 y 1965 publicó una serie de artículos costumbristas en el cotidiano “La Mañana”.

³ La edición en libro correspondió a O.M. Bertani, en 1928.

que hasta hace cubrir de humorismo el relato para que no suenen demasiado trágicamente sus verdades”.

Manuel de Castro incursionó, asimismo, en la poesía; luego de un juvenil intento en Argentina (el poemario *Las estancias espirituales*, 1919), escribió en Uruguay los titulados *Lámpara* y *Meridión* (ambos premiados en concursos oficiales). Su lírica —que tuvo repercusión en Chile y Venezuela— abordó a un tiempo los temas del erotismo y la melancolía.

La obra narrativa de Manuel de Castro registró otras dos novelas: *El Padre Samuel*⁴ (1937) y *Oficio de vivir*⁵ (1959) —cuya consideración desde la perspectiva del fenómeno inmigratorio es el objeto del presente trabajo— y dos volúmenes de cuentos: *El enigma del ofidio* (1955) y *Humo en la isla* (1962).

La muerte de Manuel de Castro tuvo lugar en Montevideo el 8 de junio de 1970.

El marco narrativo

Las novelas *El Padre Samuel* y *Oficio de vivir* son, en una primera apreciación, estructuras discursivas que se asemejan a la novela picaresca. Este rasgo fue advertido tempranamente por Alberto Zum Felde en su *Proceso Intelectual del Uruguay*⁶, aunque dos décadas más tarde —al prologar la segunda edición de la novela, en 1951— el mismo crítico precaviera un encasillamiento limitante de la estimativa global de la obra: “[...] hay algo que no cabe dentro de lo simplemente picaresco; hay también lo emocional, lo lírico; rasgos de viva ternura;

⁴ El título con que esta novela se publicó por primera vez en Santiago de Chile, por la Editorial Ercilla, fue *Vida sacra y profana del Padre Samuel evocada por un llamado su sobrino*. La obra tuvo una segunda edición en Montevideo, en 1951, por cuenta de Editorial Pauta.

⁵ Editada en Montevideo por Ediciones de la Banda Oriental.

⁶ Cfr.: Alberto ZUM FELDE, *Proceso Intelectual del Uruguay*. Montevideo, Comisión Nacional del Centenario, 1930.

escenas de melancólica evocación; y no podía ser de otro modo, puesto que, al fin es un poeta".

Esos rasgos de "viva ternura" detectados en *El Padre Samuel*, se transforman en recia pintura de ambientes y de caracteres, con una minuciosa reconstrucción histórica, en *Oficio de vivir*, que supera con exceso la mera determinación de un cuadro circunstancial en donde destacar las aventuras del "pícaro". Hay en ambas novelas de Manuel de Castro el vivo deseo de pintar lo que José Pedro Díaz reconoce como "un destino que se derrumba"⁷; este destino y su búsqueda degradada, están en íntimo diálogo con las circunstancias históricas y sociales que al protagonista le tocan vivir.

De allí que deban tenerse en cuenta los aspectos estructurales de su novelística; la forma en que los signos narrativos van disponiéndose a lo largo del discurso.

Signo y discurso

Los signos⁸ narrativos de las obras de Manuel de Castro identifican claramente el **tiempo de la historia** (en tanto temporalidad propia del universo evocado) con el **tiempo de la escritura o de la narración**. En el caso de *Oficio de vivir*, el relato comienza con el recuerdo del pasaje del cometa Halley y el fallido alzamiento nacionalista acaudillado por Basilio Muñoz, hacia fines de 1910. Luego la narración progresa y —correspondiéndose con el tiempo en que el protagonista (Gabriel) busca hacerse de un lugar en la sociedad degradada— evoca la segunda presidencia de Batlle y Ordóñez, las huelgas de los tranviarios reivindicando la jornada laboral de ocho horas, la presidencia de Feliciano

⁷ José Pedro DÍAZ, *Novela y sociedad*. México, Universidad Veracruzana, 1991, p. 85.

⁸ Entendemos por **signo** la ya clásica definición de significado y significante, unidos arbitrariamente. El significante, compuesto por toda manifestación gráfica, sonora o de cualquier dato sensible, y el significado, como lo atribuido al concepto o imagen mental que se posee. A su vez, definimos al **discurso** como la totalidad de las unidades sánicas situadas en el eje sintagmático del lenguaje.

Viera y el inicio de la Primera Guerra Mundial. Para entonces, el joven Gabriel ya se ha incorporado a la función pública.

La elección de la fórmula narrador-protagonista sirve como hilo conductor en ambas obras. El narrador-protagonista —alter ego del autor— se va describiendo en el decurso de las mismas: va sugiriendo la construcción de un temperamento, cuyo significante más característico es la evolución ideológica. En *El Padre Samuel*, todavía bajo el influjo de su condición de hijo de un ex sacerdote, el protagonista desea adquirir los hábitos religiosos; más tarde adhiere simpáticamente al Partido Blanco, para evolucionar luego hacia el credo anarquista (convirtiéndose en asiduo concurrente a las veladas del Centro Internacional de Estudios Sociales), y culminar como militante del Partido Colorado, en un club barrial regentado por un oscuro caudillo. Las tres instancias "seculares" —sumariamente esbozadas— permiten advertir un denominador común: la lucha por escapar del desamparo y la miseria.

También en el plano de los significantes se puede advertir el componente de solidaridad que pauta el accionar del protagonista. La peculiaridad de su situación social no le impide reconocer quiénes son los que comparten su misma suerte y están en disposición activa de superarla conjuntamente. En este punto es dable apreciar las influencias de la novelística del siglo XIX, que en opinión de Goldmann supone "la búsqueda degradada de valores auténticos en un mundo inauténtico"⁹; adquiriendo de ese modo la obra de Manuel de Castro la doble condición de ser una biografía y una crónica social. Esta dualidad se advierte tanto en Gabriel como en otros personajes que lo acompañan en sus correrías; si bien el discurso narrativo se aparta del modelo de indagación psicológica propia de las novelas del XIX, tampoco se reduce a la mera pintura del protagonista y de una serie de figuras que sirvan de apoyo a su peripecia. Aquí reside, precisamente, uno de los

⁹ Lucien GOLDMANN, *Para una sociología de la novela*. Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1967, p. 20.

signos que permiten apartar la propuesta narrativa de Manuel de Castro del género picaresco español.

Una peculiaridad de la estructura narrativa en ambas novelas es el constante cambio de escenario, lo que permite reconocer un **sema**¹⁰: la soledad del hombre contemporáneo frente a una situación adversa. Este **sema** resulta en esa saga que configuran *El Padre Samuel* y *Oficio de vivir* el desencadenante de la acción, el que permite configurar al protagonista y armar el espacio del suceder (el tiempo de la historia), el responsable de definir los sucesivos personajes secundarios y de plantear lo que (en palabras de Lúkacs) es "la necesidad de expresar un contenido social"¹¹.

El Padre Samuel abarca la última etapa de la niñez de Gabriel, a partir de los nueve años; comienza en Córdoba con la muerte de su madre y finaliza en Montevideo con la definitiva horfandad. A la muerte de sus progenitores se une la de Blanca, la niña que despierta en el protagonista los primeros sentimientos amorosos. La muerte es el signo que modela a Gabriel en esta etapa de su vida, arrojándolo tempranamente a la soledad¹². Por eso *El Padre Samuel* configura la niñez perdida, y el autor traduce el temprano drama de su protagonista (¿de sí mismo?) en los acápites con que abre cada apartado de la novela, titulados "Evocación"¹³.

Este primer texto de la saga ofrece dos etapas claramente definidas del tiempo narrado/evocado: la que va desde la muerte de la madre de Gabriel hasta el encuentro con su padre-sacerdote, y la que da cuenta del acuerdo a que llegan éste y su hijo para transformar hacia los demás su vínculo parentelar en la relación tío-sobrino. De esta

¹⁰ Se entiende por **sema** la unidad mínima de significación.

¹¹ Georg LUKACS, *Teoría de la novela*. Barcelona, Ed. Grijalbo, 1985, p.299.

¹² "—Papá ¿por qué me abandonaste?. Yo era un niño aún y estaba solo", es la frase con la cual finaliza *El Padre Samuel*.

¹³ Se trata de verdaderos **semas**, que introducen al lector en el territorio de lo perdido, de una situación clausurada.

forma el engaño se constituye en un **lexema**¹⁴ claramente reconocible en la obra. Precisamente es éste el que empuja de forma paulatina a Gabriel hacia la soledad y el desamparo, en virtud de que su propia existencia proviene de ese "engaño", dado que es fruto de una relación "prohibida" entre su padre (ya ordenado sacerdote y que "cuelga" los hábitos para contraer enlace) y su madre (que recibía al Padre Samuel en plan de confesión). Es ese mismo engaño el que dificulta el regreso a Galicia, porque como lo expresa con elocuencia su abuela Pilar en carta a su padre: "Es harto difícil de acallar las lenguas de las comadres y de los vecinos, ya que tu apartamiento de la iglesia, en las circunstancias conocidas, fue, durante mucho tiempo, la comidilla de todas las tertulias de Coruña. También yo sufrí por tu culpa y aún ahora [...] escucho, al pasar, algunos decires que en nada halagan mis oídos"¹⁵.

El inmigrante y su mundo

La presencia del inmigrante en la novelística de Manuel de Castro configura lo que podría denominarse el **mundo narrativo**¹⁶ de su discurso, y se verifica en el concepto de "morriña". Este sentimiento invade las vivencias de Gabriel a lo largo de su estadía montevideana, en la casa de Pedro de Arosa, antiguo camarada de correrías del Padre Samuel, que oficiara su matrimonio antes de abandonar los hábitos. Pedro de Arosa se vuelve un significante importante del mundo gallego en situación de inmigración. Su descripción lo vincula a la imagen

¹⁴ En el sentido de rasgo distintivo, formado por varios **semas** que adquieren unidad como producto del uso y que pese a esa composición no llega a convertirse en signo.

¹⁵ *El Padre Samuel*. 2a. ed. Montevideo, Ed. Pauta, 1951, p. 138.

¹⁶ El mundo narrativo, en cualquier producción estética, es una elaboración cultural. De acuerdo con Umberto Eco este mundo es una posibilidad entre varias, que sostiene un diálogo con el mundo real. Ese mundo narrativo está conformado por la experiencia sensible del autor "y no podría ser totalmente autónomo respecto del mundo real" (Umberto ECO, *Lector in fabula*. Barcelona, Ed. Lumen, 1981, p. 185). Esta circunstancia es la que posibilita un reconocimiento de experiencias del lector a través del discurso.

jacobeas: "Su barba, semejante a la del santo, basta para distinguirlo del resto de los mortales" (p. 162)¹⁷.

Al llegar al domicilio de este personaje el mundo gallego se afirma en el relato. La estrategia discursiva a la que el autor apela es la del empleo de coplas populares; recurso verificable a lo largo de la novela, colabora activamente a la construcción del mundo narrativo. Cabe advertir al respecto que las coplas gallegas, evocadas en la propia lengua, articulan una doble identidad cultural. Por un lado, habilitan la evocación de la tierra de origen, sus costumbres y hábitos. Es el caso de la que entona el Padre Samuel frente a la puerta de su amigo Pedro de Arosa:

Si vas a terriña meiga
no te olvides de pedir
o bon vino do Ribeiro
pra poderte divertir.
(p. 162)

Por otro, refieren al comportamiento humano, que si bien va más allá de lo estrictamente gallego, tiende a explicar y consolidar las peculiaridades del componente étnico

O río cando va cheo
leva carballo e follas,
tamén deberá levar
as linguas mermuradoras.
(p. 166)

Dentro de esta segunda línea, se encuentran las alusiones (satíricas) a la condición sacerdotal, y en particular a las dificultades de mantener el voto de castidad

Na casa do señor cura
non hay máis que una cama;

¹⁷ Las referencias a páginas siempre lo son de la segunda edición (Montevideo, Ed. Pauta, 1951).

si na cama dorme o cura
¿dónde raxo dorme a ama?
(p. 166)

El mismo sentido de contraponer la conducta religiosa a los requerimientos de la sociedad se expresa en otra cuarteta plena de sobreentendidos

O señor cura non baila
porque ten a corona;
baile, baile, señor cura
que Dios todo perdona.
(p. 164)

En torno a Arosa y su mujer Rosario se encuentra una serie de personajes gallegos que va dando claves vitales en el accionar montevideano del joven Gabriel. Uno de ellos, Basilio, es el encargado —en *Oficio de vivir*— de empujar definitivamente al huérfano al mundo degradado. Betanceiro, es un criador de puercos que cada vez que viaja a Galicia gasta sus ahorros en parrandas. La doméstica Genoveva, por su parte, no escapa a la presión del ambiente y se persigna cada vez que pasa frente al dormitorio del Padre Samuel, porque ha oído decir que éste es “o propio demo que se fixo cura”.

La estancia de Gabriel y su padre/tío aparece así pintada con vivo colorido familiar, referido permanentemente a la tierra de origen: transcurre entre la degustación de arenques bien ahumados, “caldeiradas” y “vinillo en cuencas”, y con un fondo de música de gaitas. La copla acerca la referencia popular precisa a ese mundo de nostalgia

Lonxe da miña terra
lonxe do meu lar
qué morriña teño
qué angustias me dan.
(p. 175)

Lo gallego preside incluso los diálogos circunstanciales, como el que permite al Padre Samuel responder a Genoveva, cuando habla de

su novio todavía residente en Galicia: "as mulleres entre os homes é ganado mal guardado" (p. 182).

Oficio de vivir da cuenta de la segunda parte del proceso de soledad a que es sometido el protagonista. Ya adolescente, debe "convertirse en un hombre de provecho" (al decir de su primo Basilio), y ello supone una entrada abrupta y extemporánea en el mundo adulto, que significará a un tiempo falta de protección paterna, fracasos laborales, trabazón de amistades, despertar sexual. La novela posee varios signos ocultos que parecen opacarse en el desarrollo narrativo, y desde esa opacidad es que permiten deslindar la obra de Manuel de Castro del paradigma picaresco. Uno de esos signos es la constante mezcla de lo socio-político con las crecientes ansias del protagonista de convertirse en poeta (experiencia que atraviesa la militancia anarquista, la amistad con poetas y periodistas que frecuentan la bohemia montevideana, la relación con practicantes de las ciencias ocultas, el enfrentamiento a la muerte de un ser querido). Otro signo —quizás el más importante— estriba en considerar a la vida como un duro aprendizaje (al que no resultan ajenas experiencias tristes, cómicas, desalentadoras, perversas...), que debe ser hecho en soledad. Aunque más veladas que en *El Padre Samuel* también aquí emergen las referencias al mundo inmigrante, a su intransferible caracterización como desgarrador ejercicio de soledad.

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN
IMPRESA **mastergraf**
CABILDO 2011 - FONOFAX: 41 79 92

DEPÓSITO LEGAL 307.158 - COMISION DEL PAPEL
EDICIÓN AMPARADA AL DECRETO 218/96

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
540 EAST 57TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637
TEL. 733-4331

SUMARIO

Galicia y los gallegos en la cultura uruguaya
del primer tercio del siglo XX

CARLOS ZUBILLAGA

•

El proceso de asimilación lingüística en los
inmigrantes gallegos residentes en Montevideo

GRACIELA BARRIOS - RITA RIVERO

•

Las sorpresas de la asimilación:
una mae-de-santo gallega

RENZO PI HUGARTE

•

Tierra sin mapa, cielo de Galicia:
las transfiguraciones de la memoria
en una novela ejemplar

SYLVIA LAGO

•

El inmigrante gallego en la narrativa
de Manuel de Castro

SERGIO CAPURRO ALVAREZ