

IDENTIDAD, ALTERIDAD Y PRÁCTICAS CULTURALES

COLECTIVO URUGUAYO EN MADRID

*Karina Boggio Paredes **

La temática de las identidades/ alteridades nos presenta el desafío de encontrar caminos para su comprensión que den cuenta de su complejidad, sus múltiples dimensiones y la articulación dinámica de los actos que las constituyen. En este trabajo consideraré algunas narrativas surgidas en el trabajo de campo que vengo realizando con uruguayos que residen en la Comunidad de Madrid¹ a propósito de pensar sobre estas temáticas.

PASADIZOS ENTRE LAS CONSTRUCCIONES IDENTITARIAS Y LAS CONCEPCIONES DE CULTURA

Una de las organizaciones que congrega a uruguayos en Madrid, en la forma de una asociación civil, participa todos los años en una feria que organiza el barrio donde está emplazado el local de reunión de esta asociación. En esta feria se muestran distintos productos de diferentes regiones, así como las organizaciones del barrio difunden sus actividades y propuestas, en un despliegue que *homenaja a la diversidad*. Uno de los organizadores de la caseta de Uruguay comenta lo siguiente:

Llevamos comida típica nuestra. Se la encargamos a un panadero del barrio, que es un hombre de acá, pero hace los bizcochos, pascualina, pasta frola, todo como lo nuestro. La primera vez que fuimos a la feria nos dimos cuenta

que los uruguayos no tenemos una bebida típica, y nos vino un bajón tremendo. Así que inventamos el *Chiripá*². Le ponemos una mezcla y a la gente le encanta. Grappa, azúcar, limón, y si no hay grappa otra cosa. Ahora ya van varios años que lo vendemos. *Chiripá, bebida típica del Uruguay*. A veces vienen uruguayos y nos dicen: *Che, ustedes no son uruguayos, esa bebida no existe allá*. Y nosotros le decimos, *¿No la conoces? Si era el trago que tomaban Ansina³ y Artigas⁴... ¿No me digas que no la conoces! ¿Pero donde vivías? Prueba, es el Chiripá*. Y así nos divertimos un montón. Otras veces vienen uruguayos y nos hacen una guiñada, como que entienden la cosa y te piden *Chiripá* riéndose. (Trabajo de campo, 2004)

La noche antes de la feria, se reúnen en el local para los preparativos y se cuenta la historia por si hay alguien que no estaba el año anterior, pero antes de contársela le preguntan: *A ver tú, que te las sabes todas, ¿conoces el Chiripá?*

Esta asociación expresa tener entre sus prioridades la *difusión de la cultura uruguaya*, así como colaborar en *mantener nuestras tradiciones*. Asimismo, lo son la defensa de los derechos de los trabajadores inmigrantes y la solidaridad con *los que llegan*. Esta posibilidad de mantener o difundir un repertorio cultural propio responde a una concepción de cultura como un legado inmutable que determina la manera de pensar, actuar

y sentir de sus miembros, por lo cual puede ser difundido, mantenido, mostrado en una feria que divide en casetas determinados paquetes culturales, diferenciados según un origen nacional.

Este relato ilustra cómo la feria es un espacio que ofrece Madrid para su visibilización como grupo delimitado por las fronteras de su cultura. Se observa, entonces, una coincidencia en esta concepción esencialista de cultura a la que hacía referencia, entre organizadores y participantes. Así, les es posible participar del espacio común urbano en cuanto extraños que aportan a la diversidad de la ciudad, en tanto uruguayos de origen, que han recibido entre sus repertorios el legado de la *cultura uruguaya* organizada en objetos y prácticas culturales que les distinguen. Esta delimitación e imposición de lugares, tiene por contrapartida la ventaja de aportar una fuerza integradora en cuanto nacionales de un origen común, lo cual ofrece su utilidad al momento de competir en el contexto de las alteridades jerarquizables⁵, a partir de repertorios que los diferencian tanto de los autóctonos como de *otros* diferentes.

Bajo estas premisas encontrarse con que no hay un trago con el cual identificarse y poder pujar en la competencia de quiénes son los diferentes más extraordinarios, les produce *un bajón tremendo*. Aunque tremendo, pero no definitivo. Puesto

que, junto con esta concepción esencialista de la cultura, coexiste la noción de que la cultura está en permanente construcción y movimiento. Esto les permite hacer y hacerse un guiño e inventarse el *Chiripá*. Para ello toman de la tela del gaucho⁶: hombre rural, aguerrido y errante que viste el *Chiripá*; de los personajes de la narrativa histórica, en tiempos de las luchas por la independencia de la Banda Oriental⁷; y hasta se aventuran a la irreverencia de desplazar al tradicional mate⁸, elemento primordial en las narraciones sobre la relación entre Ansina y Artigas. Así, los ponen a ambos bebiendo de su mano una bebida alcoholizada con ingredientes que no es necesario precisar, siendo que a la gente le produce lo que ha de producir el encanto de la diferencia y lo exótico.

Este grupo separa, de entre los muchos mandatos y sentidos que pueda marcar la feria, el que establece que es fundamental tener una bebida alcohólica entre el repertorio cultural para ser reconocido como comunidad o nación. Así, ante la ausencia de este elemento y los rituales que lo que acompañarían, encuentran una grieta donde poder crear y se sienten autorizados a inventar. Son autores de la tradición. Hobsbawm afirma que en la *invención de las tradiciones* se suele apelar a la conexión con un pasado histórico que les es deliberadamente adecuado. Asimismo, que éstas no surgen únicamente por la ausencia o la falta de validez de otras tradiciones, sino que destaca su función de establecer o simbolizar *cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales* (Hobsbawm, 2002, p.16).

Siguiendo esta línea de argumentos, una de las preguntas que surgen es ¿para qué les sirve el *Chiripá*? Parece haber una parte importante de la respuesta a esta pregunta que estaría vinculada a la posibilidad no sólo de

inventarlo, sino de poder contarlo. Contar con picardía que se lo han inventado. El mantener vigente el relato de la invención permite dar a conocer a los autores. Por una parte, a través de los guiños y las bromas se constata el disfrute del poder, en tanto autoridad, capacidad y estrategia, para moldear lo propio. Por otra parte, al incidir en las narraciones históricas con sentido del humor, declaran su independencia frente a la seriedad de las tradiciones uruguayas, que sostienen la identidad nacional, e inversamente refuerzan su cercanía mediante la utilización del material histórico para su propia reinención, renovando así su sentido de pertenencia a esta comunidad. Por último, es posible que esto los reafirme como grupo de referencia de la comunidad uruguaya en Madrid, en la pugna con otras dos asociaciones que congregan uruguayos.

Así, la concepción procesual de la cultura les hace posible reinventarse y jugar, en complicidad con los otros, al juego de la identidad auténtica. Tanto que no es preciso que elaboren ellos mismos los pasteles para la venta: un cartel denota que son *Dulces uruguayos*. ¿Quién ha probado en Madrid los bizcochos uruguayos? ¿Quién ha pasado en Uruguay las recetas de generación en generación? ¿Qué origen tienen los auténticos bizcochos uruguayos? ¿Catalán, francés, gallego, italiano, alemán? ¿Una mezcla de todas estas influencias? ¿Cuántos años tienen estas tradiciones? ¿40 ó 50? Aquello que podría ser la transmisión de un saber hacer culinario atávico, puede ser rehecho bajo nuevas formas por las manos de un hombre de acá, sin que eso le quite valor a lo nuestro⁹.

EL IMÁN DE LA CULTURA

Para conectar estos discursos sobre la cultura y las identidades diré que en la actualidad, parece haber cierto

consenso en pensar las identidades como construcciones *siempre en proceso*, así como en la conveniencia de centrarnos en los actos de identificación que las definen. Asimismo, hay acuerdo en argumentar que las múltiples identificaciones se articulan de forma compleja en el sujeto, en un continuo devenir en el que coexisten la coherencia y el desacople de los componentes. *El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos* (Hall, 2003, p. 17).

Estas formas de pensar las identidades vienen en consonancia con las múltiples lecturas sobre los efectos del fenómeno de la globalización. Para García Canclini (1995, p.16) la globalización implica *una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa*. Estos fenómenos responden a una nueva etapa del capitalismo en expansión, reestablecido en las últimas décadas *en torno a los mercados financieros y a los movimientos de fusión-adquisición de las multinacionales, en un contexto de políticas gubernamentales favorables en materia fiscal, social y salarial (...)* así como bajo *fuertes incitaciones al crecimiento de la flexibilidad laboral* (Boltanski y Chiapello, 2002, p.22). Hannerz, argumenta que debemos plantearnos que la globalización *avanza y retrocede, se presenta de muchas formas, es fragmentaria y notablemente desigual; a mundos diferentes, globalizaciones diferentes*

(Hannerz, 1998, p.35). Estos flujos transnacionales otorgan ambigüedad a la figura del Estado-nación. De esta forma, las naciones se presentan como escenarios donde se interconectan diferentes significados, se toman partes mezcladas en múltiples combinaciones de mundos simbólicos diferentes y se hacen sentidos con *otros* cercanos o distantes. Es entonces, difícil considerar que las identidades puedan definirse por la pertenencia exclusiva a una comunidad nacional con base territorial.

Por otra parte, desde el punto de vista de Gerd Baumann (2001) es fundamental para la comprensión de las dinámicas identitarias actuales encontrar claves para descifrar lo que él llama el *enigma multicultural*, en el que observa un triángulo constituido por la nacionalidad, la etnicidad y la religión, en cuyo centro estaría el *imán de la cultura*. De esta manera, observa cómo, por una parte, la nacionalidad, así como la etnicidad y la religión son entendidas en los discursos y en las prácticas como cultura, en su perspectiva más esencialista. Los actos identificatorios detenidos en el tiempo se hacen factibles de ser preservados. Por suponerlos así, finalmente, se cree que existen como cosas reales, impidiendo observar el carácter relacional de identidades y diferencias, y considerándolas como absolutas. Estas concepciones mantienen aun su fuerza explicativa y su vigencia en los distintos órdenes sociales - como hemos visto en el ejemplo de la feria - y coexisten con las que, por otra parte, definirían las identidades en continua creación, por lo que es posible inventar el *Chiripá*, y con ello reinventar la cultura. Esto es, desde un concepto *procesual* de cultura, según el cual la misma *sólo existe mientras dure la actuación y nunca puede quedarse fija o repetirse sin que cambie su significado* (Baumann, 2001, p. 41). Perspectiva desde la cual la etnicidad, la nacionalidad y la religión no son

consideradas atributos propios de grupos en concreto, sino que se constituyen en relación.

Este entrar y salir de ambos discursos, a conveniencia del contexto en el que se encuentran grupos, personas o instituciones, toma gran intensidad con relación a la temática migratoria. Por una parte, el discurso esencialista sobre la cultura admite el control y la discriminación, cuando es posible localizar la diferencia encarnada en *el diferente*, el extraño, extranjero, inmigrante. Por otra parte, el discurso procesual de la cultura contempla el contacto social en juego, a la vez que ofrece vías para hacer propuestas innovadoras, con el fin de difundir y *mantener nuestras tradiciones*, a las organizaciones de las minorías. La cultura aparece, entonces, como *la reconstrucción conservadora de una esencia reificada, en un primer momento y una posterior nueva construcción exploratoria de una instancia procesual. La cultura vacila entre los dos polos, en eso consiste la complejidad y belleza dialéctica del concepto* (Baumann, 2001, p. 120). Podemos ver en el relato cómo los guiños permiten entrar y salir de lo *uruguayo*, hacia lo interno de un *nosotros*, y desde este nosotros hacia los *otros*.

EN LOS ESTRECHOS DE LA CONVIVENCIA: DIFERENCIAS RELACIONALES Y ABSOLUTAS; IDENTIDADES TOMADAS, IMPUESTAS, ASUMIDAS

Roberto¹⁰, hacía 6 meses que estaba residiendo en Madrid cuando tuve oportunidad de entrevistarle. Se vino solo, dejando a su esposa e hijos en Montevideo, mientras lograba *una cierta estabilidad*. Su expectativa era traerlos y establecer su vida en España. Había venido en calidad de turista. Por entonces, no tenía *los papeles*, ni había tenido la posibilidad de entrar en el proceso de regularización que estaba

teniendo lugar¹¹. Durante la primera entrevista hizo alusión a las sensaciones y la tensión que le producía esta situación de irregularidad administrativa. Así, cuenta algunas estrategias que utilizaba para invisibilizarse, o *no marcar presencia*, bajo la responsabilidad, y la carga, de que orientar concientemente su conducta, y mantenerse en estado de alerta, era su mayor garantía para no delatarse en los espacios públicos, para no perder lo conquistado: el estar allí.

Trato de cuidarme. Trato de no marcar presencia. No ando en la noche, no voy a bares. Trato de no ir a donde ellos pueden ir a agarrarnos, a los lugares claves: la calle, la noche, los lugares latinos... Ya ves que me hice un corte de pelo para parecerme más a los de acá. Y la voy a pelear hasta que aguante, irme no me voy a ir. Me voy de acá si me echan. Es una sensación fea la que uno siente. Porque estás en un lugar donde hay millones de personas, pero es como que tú no existieras. No tienes derecho a nada. Ves pasar todo por arriba tuyo. No tienes acceso a nada. Ves los coches pasar, ves las casas. Estás a un 20% de tu potencial, de lo que podrías dar, porque no tienes permiso para trabajar. Adquieres el hábito de que no te reconozcan. Caminas mirando para abajo. Te sientes inferior. No te puedes enfrentar a nadie. Tienes que aguantar que te traten mal en los trabajos. Y como sabes que mientras no hables no te distinguen, vas calladito por donde vayas. (R, hombre, 47 años, 6 meses en Madrid. Trabajo de campo, 2005)

En su ensayo *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo* García Canclini (2002, p.23) se pregunta *¿quién quiere ser latinoamericano hoy?* La misma pregunta podríamos referirla a otras regiones *¿quién quiere ser africano?* O a otras categorías *¿quién quiere ser pobre, inferior, precario, mendigo de derechos, en otras palabras, estigmatizado?* Los medios de difusión, las industrias culturales, las

agencias que tienen como objetivo medir y cuantificar la pobreza/ la riqueza, el desarrollo/ el subdesarrollo, nos dan datos e imágenes – como si fuesen verdades neutras – sobre dónde está ubicada la felicidad, el derroche, el buen pasar, y donde sólo la desgracia, la ignorancia, el dolor. Y estos son también materiales de los que disponemos para la construcción de las identidades.

Es cada día más evidente que el derecho a la libre circulación de las personas es difícilmente demandable. Por un lado, se constata el control del Estado sobre las identidades encarnadas que recorren su territorio, el cual mantiene la vigilancia puesta sobre las señas étnicas, los acentos, las vestimentas, el paso seguro o tembloroso. Asuntos que Roberto, como los demás en su misma situación, conocen muy bien e intentan atenuar. El aparato del Estado deambula entre la represión y cierto interés por *dejar hacer* en cuanto a algunas zonas de la economía sumergida. Así, Roberto nos dice que quedarse depende bastante de él, de *aguantar*, utilizando sus malabares para disimular esas señas sin perder su identidad, o sin perderse a sí mismo entre una identidad que le es negada y otra que le es impuesta. De esta manera, Roberto relata cómo verdaderamente la felicidad está en Madrid, cómo las noticias del consumo que le llegaban a Montevideo eran ciertas. Pero las ve pasar, no accede a ellas, no puede disfrutarlas, ni reclamarlas. Además, se concentra en hacer lo que puede para no ser visto y de hecho lo logra muy bien, desde un lugar tan apretado y apartado, que queda lejano a cualquier idea de inclusión social. Lugar que por cierto no condice con su aporte a la comunidad cuando realiza su trabajo y brinda los servicios de su oficio. Trabaja, *calladito*.

Ya desde una primera instancia el

desplazamiento migratorio implica responder a una atribución muy fuerte en el contexto donde se vive, y donde, de alguna manera se está experimentando un desajuste, un desencaje: el de ser emigrante inminente. Existen al menos dos trabajos muy interesantes sobre cómo son percibidos los emigrantes en el entorno uruguayo y sus motivaciones (Diconca y De Souza, 2003) y sobre los motivos para la emigración (Debellis, 2005), desde los que podemos tomar nota de las dificultades de asumir estas atribuciones y ponerse en movimiento. Y en segunda instancia, aunque no menor, le es dada la imposición de una tal *identidad de inmigrante* construida como categoría previa a su llegada al nuevo contexto¹². Definible como extraño, un cuerpo sin historia, un cuerpo para el trabajo, a ordenarse en un conjunto de jerarquías (Sayad, 1998), aparece el *inmigrante*, cuyo gerundio invoca su situación transitoria. Lugar que está por definición cargado de paradojas. De esta manera, mientras se espera que en su vida cotidiana se integre como miembro de la sociedad permanente, *tanto socialmente como de derecho, es portador de la desconfianza que emerge de su supuesta provisionalidad* (Cavalcanti y Boggio, 2004). Así, expresa Zygmunt Bauman (1991, p. 143) que en las ciudades *hay amigos y enemigos. Y hay extraños*. Según este autor, es la incompatibilidad de su presencia con otras presencias lo que lo constituye en barrera y encarnación de múltiples incongruencias.

De esta manera, si bien, como venía diciendo, es posible entrar y salir de las identificaciones, moverse entre esa doble noción de cultura a la que hacía mención, podemos ver como estas movi­lidades soportan fuertes condicionantes. Así, es de interés indagar cómo se gestionan estos movimientos que pueden ser por

momentos una danza armoniosa, pero que en muchos otros retoman la crudeza y la forma del muro impenetrable. Parece, entonces, primordial *examinar en qué condiciones se gestionan las diferencias, las desigualdades, la inclusión-exclusión y los dispositivos de explotación en procesos interculturales* (García Canclini, 2005, p. 43), para no dar la espalda a lo que hay de sufrimiento humano en estas danzas identitarias. En la construcción identitaria que hemos definido como cambiante, hay ciertos límites que tienen que ver con marcas socialmente constituidas, en un juego donde se negocian asimétricamente atribuciones y autoatribuciones. Roberto nos dice que sabe que el lugar que le queda es el del *otro* y juega ese papel como entiende que hay que jugarlo, en su propósito de quedarse, que responde a otros propósitos de su proyecto migratorio y familiar.

Vemos como esta categoría de extraño o inmigrante no nos sirve para pensar estas dinámicas, puesto que con ello producimos desde nuestro propio discurso su incongruencia. Son, entonces, las relaciones que ponen a unos en un lugar y a otros en otros lugares, lo que nos interesa. Roberto nos da una pista cuando lo que intenta ocultar es su cuerpo como presencia. Es posible que el cuerpo foráneo simbolizado como herramienta de trabajo moleste en sus otros sentidos, en esa relación. Cuerpo que muestra vestigios de la historia personal, transporta aspectos incontrolables, descubre otros orígenes, cuerpo donde se instalan las fronteras. Podemos pensar que los orígenes se constituyen en una narración que refiere a la pertenencia a una o varias comunidades. Así, la tensión aparece cuando el origen es tomado como un absoluto que nos permite definir a la persona y predecir sus actos. La

defensa de lo autóctono promueve una jerarquización de las alteridades, un orden que rigidiza el movimiento (Comaroff y Comaroff, 2005). Movimiento que, sin embargo, aparece liberado para el gusto de los actos de identificación plurales y diversos que postula el orden actual de las cosas. Rigidiza y habilita el control. Favorece la administración y distribución del poder por parte de ciertos grupos. Llegados a este punto, y en torno a las identidades, acordamos con Foucault que sería oportuno conocer *hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué relevos y hasta qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, control, vigilancia, prohibiciones, coacciones. En todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular y, sin embargo, se ejerce en determinada dirección...* (Foucault, 1988, p. 15).

LA SENDA DE LOS SENTIDOS: IDENTIDADES Y RELACIONES SENSORIALES

Un domingo Roberto me llamó por teléfono diciéndome que me quería mostrar algo, si podíamos encontrarnos a la tarde en la estación del metro Príncipe Pío de Madrid. Para entonces ya habíamos compartido algunas actividades llevadas adelante en una de las asociaciones que congregan a uruguayos en Madrid. Creyendo entender que aquello que esperaba ser mostrado sólo se podría *ver* una vez estando allí, no me detuve en hacer muchas preguntas, y acudí al lugar indicado por él.

¿Me acompañas a ver el mar? (*Vamos andando hasta una presa sobre el Río Manzanares*) Quiero ver el mar. Me acuerdo la primera vez que vine a acá. Respiré. ¿Sientes el olor? Ya te vas sintiendo más en casa. ¿Sientes el olor a mar? Sentémonos acá, escucha... (*Se escucha el ruido de la presa*) Es lo más parecido al mar que hay en Madrid. (R., 47 años, 6 meses en Madrid. Trabajo de campo, 2005)

Nos sentamos en un banco público, de espaldas a la presa, que hacía resonar el diminuto hilo de agua turbia del Manzanares. Y pasamos la tarde. Difícilmente quienes transitaban por allí podrían imaginar que aquello que estábamos haciendo era *ver el mar*. Aun sabiendo, que siendo *lo más parecido*, aquello no era lo mismo.

Mientras estábamos sentados allí, hablé de otras cosas, que no eran *ellos, Madrid, Europa, los gallegos*¹³, como solía suceder, sino que eran más bien yo aquí, yo allá, yo hacia adelante en el tiempo, yo hacia atrás, yo para siempre partido. Mientras se entusiasmaba en sus relatos le vi aparecer de entre los invisibles, salir de entre las coordenadas del inmigrante apretujado, y también del uruguayo de la bandera y la camiseta de la celeste¹⁴. Lo vi aparecer y ser Roberto, una persona que existe, que marca el espacio con su cuerpo, cuerpo que registra, que huele, escucha, que da sentido a la experiencia, que hace sentidos con otros.

Me había llamado para mostrarme algo, que él creía yo podía comprender, seguramente por mi origen también montevidiano, pero sobre todo porque lo hablado tomaba otro sentido mientras disfrutaba, si es posible *respirar*. Nosotros, hasta entonces, los otros de la ciudad, estábamos disfrutando como en casa, de nosotros mismos. Cerca de nosotros mismos, todos los demás eran otros. Pero lo curioso es que disfrutábamos a partir del paisaje de Madrid, del Río Manzanares, apropiándonos de sus olores y sonidos, y transformándolos en nuestro *mar*. Algo que conectó con la memoria, en lo que había de evocación pero también con el presente, en lo que hay en Roberto de sí mismo en ver el mar. Tal vez en identificaciones que no conectan con lo nacional uruguayo, o tal vez sí, en lo que una comunidad pueda tener de

experiencia sensorial compartida y simbolizada como parte de sus componentes, en lo que tiene de común y de significados *ver el mar* para los montevidianos, en la construcción de ese paisaje. Así, he podido constatar en el trabajo de campo que la cercanía al mar y lo que en ello se simboliza de este paisaje es un punto relevante en lo que hace a la experiencia del desplazamiento migratorio de los montevidianos, sobre lo que continuaré indagando. Estábamos reactualizando, evocando, reproduciendo, construyendo nueva identidad, ¿identidad *madriguaya*¹⁵?, renovando lo urbano madrileño.

David Howes (2003, p. 43) afirma que la experiencia sensorial no se opone a la razón, *más bien está repleta de lógica y sentido, en lo personal y lo comunal. Consecuentemente, la evocación sensorial no es sólo una forma de vivificar la descripción etnográfica o de infundirle sensualidad a lo académico. Implica una base esencial para explorar cómo las personas y los grupos hacen el mundo significativo a través de sus percepciones*. Una senda que los propios informantes aportan por sí mismos, y que creo oportuno tomar en cuenta, en la pretensión de darle a la noción de *descripción densa* de Geertz, un sentido profundo, al decir de Atkinson (2005, en línea). Asimismo, comparto con Dolores Juliano (1994, p. 91) que *el espacio no sólo brinda el marco de las actividades, sino que constituye la experiencia primordial a través de la cual se organiza la conciencia de la propia identidad*. Experiencia e identidades que toman su sentido en relación.

* **Karina Boggio Paredes** Investigadora Asociada, Fac. de Psic., Universidad de la República (Uruguay), Doctoranda de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España).

NOTAS

- 1 - Investigación que vengo realizando, desde un enfoque antropológico, en la Comunidad de Madrid con relación al colectivo uruguayo, orientada hacia la elaboración de la Tesis Doctoral.
- 2 - Toman el nombre de una prenda llamada Chiripá, cuyo uso se extendió entre los hombres más modestos, gauchos, changadores y peones de la campaña.
- 3 - Joaquín Lenzina, conocido como Ansina, hijo de esclavos africanos, amigo y compañero leal de Artigas. Le acompañó en batallas y campamentos. Cronista de su época desde la música, versos y poemas.
- 4 - José Gervasio Artigas considerado en la narrativa histórica del Uruguay como el prócer nacional, libertador, padre de la patria, Jefe de los Orientales y Protector de los pueblos libres (1764-1850).
- 5 - Machado (2003) sostiene la existencia de una dinámica de *jerarquías de alteridades* en el contexto portugués donde realiza su trabajo, que bien puede ser considerada en este contexto.
- 6 - El gaucho es un personaje del medio ganadero que habita las praderas de la Banda Oriental y la región, a partir del siglo XVII, conocido por su valentía, su gusto por la vida solitaria y nómada.
- 7 - La actual República Oriental de Uruguay.
- 8 - Infusión caliente preparada con yerba mate. Se observa en Uruguay, Argentina, Paraguay y en sur de Brasil.
- 9 - Es, además, interesante cómo la identidad nacional es un tema de continuos debates para los uruguayos, que postulan una identidad nacional en crisis y revisan la viabilidad del país. *En un trabajo anterior, tomando como punto de partida la percepción de esa crisis identitaria de los uruguayos contemporáneos, establecíamos que en nuestro país todo replanteo de la cuestión nacional no podía menos que recoger viejas herencias. Queríamos aludir con ello a una larga tradición de debate colectivo sobre el tópico de la nación, cuya influencia siempre se había hecho notar cuando en el pasado los uruguayos discutieron sus razones para andar juntos. Destacábamos entonces algunas notas distintivas de esa tradición: la de concebir la nación como una identidad que anidaba otras identidades; la pretensión de construirla y resignificarla sin transgredir los límites de una controversia sistémica; el privilegiar con bastante sistematicidad y continuidad algunos canales de significación identitaria – la relación con el pasado, la política, el “espejo” del afuera, el desafío integrador y la “cuestión” de la viabilidad, entre otras –; etc.* (Caetano, 1993, p.78)
- 10 - Llamaré con este nombre al informante para resguardar su identidad.
- 11 - Me refiero al proceso de regularización de la documentación de extranjeros que residían

en territorio español que fue efectuada entre los meses de febrero y mayo de 2005, la cual requería un empadronamiento anterior a la fecha de entrada en España de Roberto.

12 - Sobre la construcción de la categoría social de inmigrante, y en especial sobre la significación sociológica de la “inmigración no comunitaria” ver Santamaría (2002).

13 - Debido a que la inmigración española procedía en su mayor parte de Galicia, en Uruguay, se denomina “gallegos” a todas las personas procedentes de España.

14 - La selección uruguaya de fútbol es conocida como “la celeste” por el color de su camiseta.

15 - Término que utilizan algunos informantes para referirse a sus hijos que han crecido en Madrid y mantienen relaciones afectivas muy fuertes con Uruguay.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATKINSON, Paul
(2005, Sept) Qualitative Research – Unity and diversity. *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum: Qualitative social Research* (en línea), 6 (3), Art. 26. www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-05/05-3-26-e.htm (Consulta abril 2006).
- BAUMAN, Zygmunt
(1991) “Modernity and ambivalence”. En: FEATHERSTONE, M. (ed.) *Global Culture: nationalism, globalization and modernity: a theory, culture and society special issue*. London, Sage, pp. 143-169.
- BAUMANN, Gerd
(2001) *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona, Paidós.
- BOLTANSKI, Luc, y CHIAPPELLO, Eve
(2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal.
- CAETANO, Gerardo
(1993) “Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario”. En: ACHUGAR, H. (et al.) *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?* Montevideo, Trilce, pp. 75-95.
- CAVALCANTI, Leonardo y BOGGIO, Karina
(2004) “Una presencia ausente en espacios transnacionales. Un análisis sobre la cuestión del retorno, a partir del cotidiano de uruguayos y brasileños en España”. *Actas del IV Congreso sobre la migración en España*. http://www.udg.edu/congres_immigracio/meses/TAULA06/ponencias/M6P-Cavalcanti.pdf (Consulta mayo 2006).
- COMAROFF, Jean y COMAROFF John
(2005) “Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse, and the Postcolonial State”. En: BLOM HANSEN, T. y STEPPUTAT, F. (eds.) *Sovereign bodies: citizens, migrants, and states in the postcolonial world*. Princeton, PUP, pp. 120-146.
- DEBELLIS, Mariela
(2005) *‘Uruguayos for export’. Análisis de las razones y proyectos de vida de inminentes emigrantes uruguayos al exterior*. Tesis de Maestría. Montevideo, Universidad de la República.
- DICONCA, Beatriz y DE SOUZA, Lydia
(2003, en línea) “El camino del ‘afuera’: La opción de emigrar”. En: ROMERO, S. (Comp. y ed.) *Antropología Social y Cultural en Uruguay. Anuario 2002/2003*. <http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2002/Anuario02-03.pdf> (Consulta 2005).
- FOUCAULT, Michel
(1988) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
(2005) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, Gedisa.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
(2002) *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires, Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
(1995) *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo.
- HALL, Stuart
(2003) “Introducción: ¿quién necesita identidad?”. En: HALL, S. y DU GAY, P. (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp.13-39.
- HANNERZ, Ulf
(1998) *Conexiones Transnacionales: cultura, gente, lugares*. Madrid, Cátedra.
- HOBBSBAWM, Eric
(2002) “Introducción: la invención de la tradición”. En: HOBBSBAWM, E. y RANGER, T. (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, pp. 7-21.
- HOWES, David
(2003) *Sensual relations: engaging the senses in culture and social theory*. Michigan, UMP.
- JULIANO, Dolores
(1994) “Un lugar en el mundo: identidad, espacio e inmigración”. *Documentación Social. Revista de estudios sociales de sociología aplicada*, núm. 97, oct-dic, Madrid, pp. 91-100.
- MACHADO, Igor
(2003) *Cárcere público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Tese de Doutorado. Campinas, UNICAMP.
- SANTAMARÍA, Enrique
(2002) *La incógnita del extraño. Una aproximación a la significación sociológica de la ‘inmigración no comunitaria’*. Barcelona, Anthropos.
- SAYAD, Abdelmalek
(1998) *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. Sao Paulo, EDUSP.