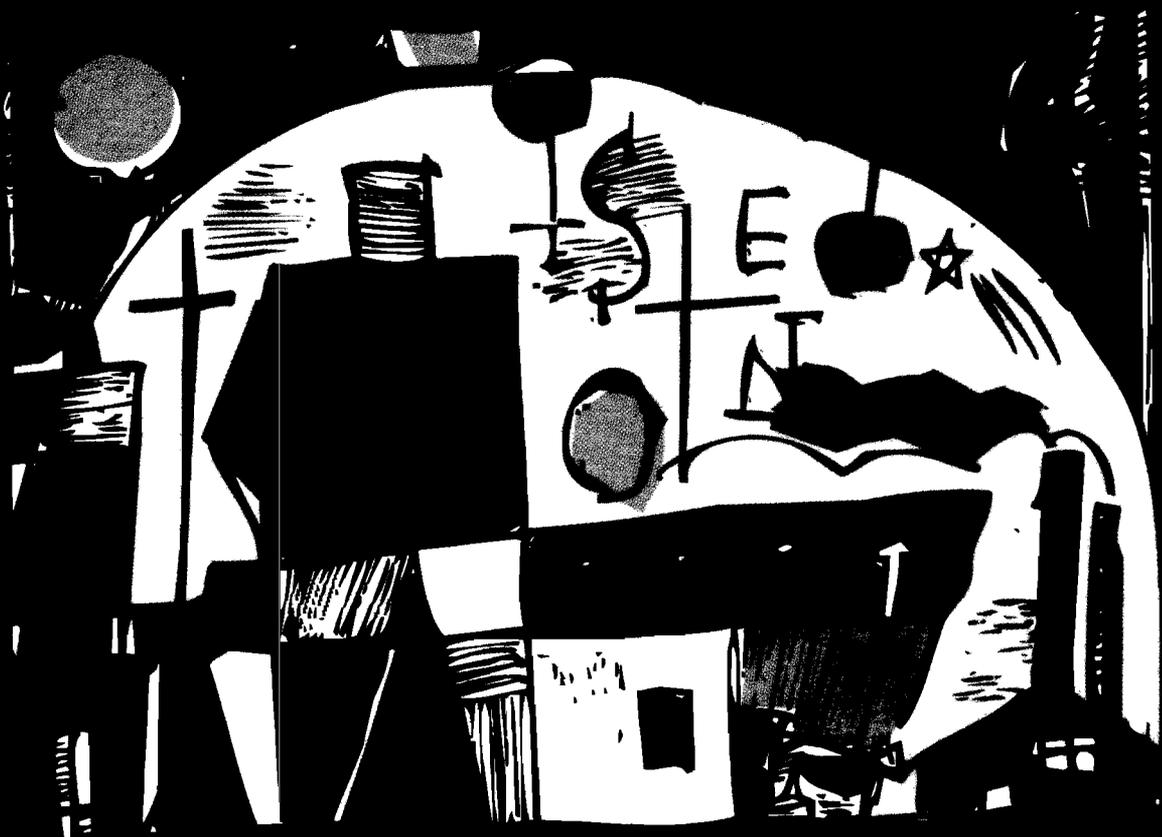


QUESTIONES DE
METODOLOGIA Y FUENTES



COMPILADOR

DANTE TURCATTI

MIGRACIONES MINORITARIAS EN URUGUAY

CUESTIONES DE METODOLOGÍA
Y FUENTES

Compilador
Dante Turcatti



Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República



**Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República**

ISBN: 978-9974-0-0649-2

MIGRACIONES MINORITARIAS EN URUGUAY

© **Compilador Dante Turcatti**

Queda hecho el depósito que ordena la ley
Impreso en Uruguay - 2010
Tradinco S.A.
Minas 1367 - Montevideo.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo o cualquier otro medio mecánico o electrónico, total o parcial del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización del autor.

Diseño de portada y diagramación:  Augusto Giusi

INTRODUCCIÓN.

El Departamento de Historiología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (UDELAR), desarrolla entre sus programas, el estudio de las corrientes migratorias desde las perspectivas de las disciplinas referidas a sus campos de trabajo. El proyecto: *“Recursos heurísticos, metodología e historiografía de las migraciones en el Uruguay y la región”* da lugar a la presente compilación, que, en esta primera etapa, acerca análisis relacionados con migraciones no tradicionales y de carácter específico.

Quienes colaboran en esta obra han presentado avances de su quehacer, vinculados con este proyecto del Departamento, en las “II Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación”, llevadas a cabo en noviembre de 2009.

Laura Bermúdez reflexiona acerca del rico instrumental de las técnicas orales y la utilización de la entrevista como forma de acceder al estudio de temáticas sociales, en el caso que nos ocupa: el de los estudios migratorios. El Departamento de Historiología a través de la asignatura Técnicas de la Investigación Histórica ha encarado la formación de un “Archivo de Oralidad” en que han participado como entrevistadores estudiantes de sus diversos cursos y que cuenta con varios cientos de originales -bajo diversos soportes sonoros- y las desgrabaciones correspondientes. Dichos materiales se constituyen en rica fuente para el estudio de las migraciones. Los veinte años de trabajo en esta línea de investigación constituyen fundamento adecuado del aporte de la mencionada docente.

Sylvia Acerenza y Mercedes Blanco se ocupan de identificar los procesos de inserción en el Uruguay, sociedad receptora, de las migraciones griega y portuguesa respectivamente. Ambas realizan un análisis de las posibilidades de las fuentes orales, a las que recurren, respecto de los objetivos propuestos.

Tomás Sansón examina desde coordenadas historiológicas la actitud de los valdenses como grupo migrante y su concepción de la Historia, a través de las esclarecedoras fuentes consultadas.

El arribo a la costa atlántica de América del Sur procedente de los países mediterráneos de gran número de clérigos seculares católicos integra la corriente de las migraciones masivas, a pesar de las peculiaridades del fenómeno. Quien suscribe viene estudiando la temática desde hace cierto tiempo. La presente colaboración hace referencia a la posición de las autoridades del centro romano y las nunciaturas, respecto de la desordenada emigración de sacerdotes seculares, la incidencia social del fenómeno, tanto en los países de partida, como de llegada, la percepción del masivo proceso de las migraciones de los sectores populares y las propuestas pastorales efectuadas.

Se trata de productos que surgen de una reflexión colectiva y que involucran a todos los miembros del Departamento, incluso Colaboradores Honorarios y estudiantes de los seminarios de sus asignaturas, alguno de los cuales, por distintas circunstancias no participan de esta compilación.

Dante Turcatti
*Director del Departamento de Historiología.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad de la República (UIDELAR).*

APORTE LA CO

Introducción

La inmigración es una gran fuerza migratoria fundamental de la historia mundial desde

La técnica de las matrices móviles de personas, y cómo producen cambios en

Nuestra protagonista es la mujer gallega inmigrante que cuenta del pasado y del presente por quien escribo. Su personal es representativo de aquellas vivencias en América y las vicisitudes

historiológicas la
concepción de la
culturas.

sur procedente
origos seculares
vas, a pesar de
me estudiando
laboración hace
o romano y las
de sacerdotes
n los países de
proceso de las
stas pastorales

exión colectiva
mento, incluso
inarios de sus
circunstancias no

Dante Turcatti
to de Historiología.
as de la Educación.
blica (UDELAR).

APORTE DE LAS TÉCNICAS ORALES EN LA COMPRESIÓN DEL FENÓMENO MIGRATORIO

LAURA BERMÚDEZ

Introducción

La inmigración, impuesta o elegida, es una de las experiencias esenciales de estos tiempos. Ya sea por el análisis de una gráfica o una recorrida geográfica sobre los movimientos migratorios actuales, todo nos indica que sus causas fundamentales se encuentran ubicadas en la estructura de un sistema mundial desigual, cuya interconexión va en aumento.

La técnica de la Historia Oral nos permite visualizar cómo las matrices móviles de las fuerzas sociales impactan y modelan a las personas, y cómo las personas, a su vez, responden, actúan y producen cambios en el campo social.

Nuestra propuesta es mostrar un estudio de caso: el de una mujer gallega inmigrante económica al Uruguay de los años cincuenta del pasado siglo veinte. Entrevistada en varias oportunidades por quien escribe y partiendo del supuesto de que la experiencia personal es representativa de la grupal, su relato nos transportará a aquellas vivencias colectivas de la partida de España, la llegada a América y las vicisitudes de vivir en estas tierras.

Los testimonios recogidos a través de esas entrevistas, hablan de cómo los inmigrantes construyen, reinventan, sintetizan y también realizan un collage de identidades de fuentes varias, expresando todo esto con una gran ambivalencia.

Dado que tanto los estudios migratorios como las técnicas de oralidad se encuentran dentro del programa de Técnicas de la Investigación Histórica, de la que participamos, el resultado de estas investigaciones -compartido con los estudiantes-, aporta, no sólo un conocimiento del pasado uruguayo, sino unas prácticas en dichas herramientas.

Así mismo, las mencionadas entrevistas y su desgrabación forman parte del acervo del archivo de oralidad del Departamento de Historiología, resultado de los trabajos de enseñanza e investigación en el curso de Técnicas de la Investigación Histórica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, bajo la dirección del Profesor Dante Turcatti.

Es nuestro deseo, a través de estas páginas, devolver a los protagonistas de este trabajo -la testimoniante, los estudiantes, los docentes-, un producto elaborado, con la esperanza de que sea un aporte al trabajo historiográfico, así como un útil en la comprensión del complejo fenómeno que es la migración.

Las técnicas de oralidad

Partiendo de la premisa de que "hacer historia es hacer memoria"¹, consideramos que las técnicas orales apelan a la memoria individual así como a la colectiva, por lo que son herramientas fundamentales para la construcción de nuestra identidad. Asimismo, el testimonio personal no sólo colabora en la construcción y re-construcción de nuestra identidad, sino que nos informa sobre circunstancias en particular, dándole sentido a situaciones -algunas veces muy cambiantes-, permitiendo que las personas expliquen

1 LE GOFF, J., *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Ed. Paidós, 1991.

sus experiencias y sí mismos y de sus

La utilización del pasado reciente obtenidos. En torio éste involucra particularmente a personas de diferentes por motivos políticos gran parte de la co

Esa nueva dimensión se puede resaltar d

- a) revela nuevas sonas;
- b) modifica el f
- c) abre nuevas v
- d) reta a la reviv
- e) reconoce la e
- f) muestra a la h
- g) genera un nu

sus experiencias y reconstruyan continuamente la comprensión de sí mismos y de sus circunstancias.

La utilización de las mencionadas técnicas en la recuperación del pasado reciente suministra una nueva dimensión a los resultados obtenidos. En el caso de la comprensión del fenómeno migratorio éste involucra cada vez más a la población del planeta y ha particularmente conmovido al Uruguay, tanto en la recepción de personas de diferentes partes del mundo, como en la expulsión que por motivos políticos o económicos afectó y continúa haciéndolo, a gran parte de la comunidad.

Esa nueva dimensión de la historia que nos aporta esta técnica se puede resaltar de la siguiente manera:

- a) revela nuevas evidencias extraídas desde el interior de las personas;
- b) modifica el foco desde donde se mira la historia;
- c) abre nuevas vías de investigación;
- d) reta a la revisión de juicios ya establecidos por la historiografía;
- e) reconoce la existencia de grupos no visualizados antes por la historia y consecuentemente, invita al tratamiento de temas ocultos, velados hasta entonces;
- f) muestra a la historia como un todo, disminuyendo la fragmentación del conocimiento inherente al proceso normal de división del trabajo y del desarrollo de la investigación científica;
- g) genera un nuevo tipo de fuentes: las fuentes orales, que son creíbles en una forma diferente: la importancia del testimonio oral puede residir no en su adherencia al hecho, sino más bien en su alejamiento del mismo, cuando surge la imaginación, el simbolismo y el deseo.

Inmigración y desarraigo

Uno de los más importantes mitos de nuestra época respecto a las migraciones es la noción de que el estado-nación -una sociedad culturalmente homogénea ubicada en un territorio- es la natural e ideal unidad básica de la organización política moderna de un pueblo.

Por lo general esto no funciona así por razones de clase, etnia y opresión que se encuentran estructuradas a la interna de varios estados-naciones. Pero básicamente no funciona porque la migración masiva es algo permanente del sistema mundial que debilita la tendencia a la homogenización étnica en un país, condenando al estado-nación, como ideal y realidad, a transitar por variados grados de crisis. Si se vive bajo la ideología del estado-nación, no se puede nunca admitir esta crisis y no se puede visualizar la migración en la forma y complejidad que se da en este momento, sino como algo marginal, desconectado y destructivo.

Generalmente la migración es de largo aliento, cuando no es un proceso que toma toda una vida en el que se negocia identidad, diferencia, el derecho de existir plenamente y florecer en el nuevo contexto. Ser un migrante significa muchas veces poseer una identidad negativa impuesta por la cultura dominante sobre las generaciones de descendientes de quienes hicieron el viaje. Por lo tanto, la experiencia y los efectos de la migración tienen resultados críticos en la construcción tanto de la identidad personal como la de la colectiva. Vista desde esta óptica, la migración resulta un concepto dinámico.

Algo similar puede ser dicho con respecto a la forma en que la migración global contemporánea ha modificado el concepto estático de identidad, retando a las nociones clásicas de homogeneidad, esencialismo y la de estereotipo.²

En respuesta a esta complejidad definimos a la identidad como algo: construido, multifacético, negociado, situacional o, de acuerdo con algunas opiniones, como algo fragmentado.

2 BENMAYOR, R., SKOTNES, A., *Migration and Identity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.

Uno de los fenómenos visualizados, a la vez, es el fenómeno de la pérdida de identidad, es el fenómeno de la pérdida del hogar. Hogar, como nos recuerda J. Berger, es un concepto en el sentido geográfico del mundo porque su significado es irrealidad. Hogar es una realidad.

Pero la inmigración de origen, el desarraigo de otra tierra.

Al ser echado de casa, se crea una nueva.

El echar raíces es una ilusión de una identidad.

La tabla expone el período analizado (1980-1990) y cobró nuevos bríos.

3 BERGER, J., *L'Éxil*,

época respecto a
n -una sociedad
- es la natural e
tema de un pue-

es de clase, etnia
nterna de varios
porque la migra-
al que debilita la
ndenando al es-
variados grados
ón, no se puede
la migración en
sino como algo

o, cuando no es
gocia identidad,
cer en el nuevo
oseer una iden-
obre las genera-
Por lo tanto, la
ultados críticos
omo la de la co-
ta un concepto

forma en que la
concepto estáti-
homogeneidad,

a la identidad
tuacional o, de
ado.

ford-New York,

Uno de los fenómenos vinculados a las migraciones, y que hemos visualizado, afecta profundamente la construcción de la identidad, es el fenómeno del desarraigo. Desarraigo que básicamente significa la pérdida del lugar de donde venimos, del lugar original, del hogar. Hogar, lugar del fuego, el que en sus orígenes -tal como nos recuerda John Berger³- significaba el centro del mundo, no en el sentido geográfico, sino en el sentido existencial. Centro del mundo porque su pérdida significaba -en sus orígenes- el no-ser, la irrealidad. Hogar que se encuentra establecido en el corazón de la realidad.

Pero la inmigración significa, no sólo el abandono del lugar de origen, el desarraigo, sino el plantar esas raíces en otro lugar, en otra tierra.

Al ser echado de la tierra natal se echan raíces en una tierra nueva.

El echar raíces nuevas en otro lugar origina el comienzo de una ilusión de una nueva vida, de una vida mejor.

La tabla expuesta a continuación nos confirma que en el período analizado (1946-1958), la inmigración española al Uruguay cobró nuevos bríos.

3 BERGER, J., *L'Éxil, París, Le Monde, Lettre Internationale* No. 4, 1985

Tabla 1. Evolución anual del movimiento migratorio español a Uruguay, 1946-1958

Fuente: Palazón (1995:327)

AÑO	EMIGRACIÓN	RETORNO	SALDO
1946	131	34	-97
1947	294	92	-202
1948	386	167	-219
1949	926	163	-763
1950	1.618	258	-1.306
1951	2.737	459	-2.278
1952	4.707	581	-4.126
1953	3.888	1.005	-2.883
1954	3.824	1.163	-2.661
1955	6.050	1.245	-4.805
1956	4.850	1.607	-3.243
1957	4.611	1.502	-3.109
1958	3.021	1.619	-1.402
TOTALES	37.043	9.895	-27.148

Fuente: *La inmigración española al Uruguay, 1946-1958* en: EUGENIA RAMÍREZ GOICOECHEA Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid

Migración a Uruguay

A partir del análisis de entrevistas, nuestro interés se centrará en dilucidar cómo se ven a sí mismas las personas que llegaron al Uruguay. En el caso estudiado nos preguntamos: ¿tuvo que asimilarse? ¿cómo se ve a sí misma: gallega-uruguaya, uruguaya-gallega, uruguaya de origen gallego...?

En base a estas preguntas, surgen dos inquietudes: ¿qué precio a nivel de la conciencia colectiva tuvieron que pagar estos grupos para lograr el proceso de integración en nuestro país? y ¿con qué incentivos y obstáculos se encontraron los diferentes grupos, en los momentos históricos específicos de su llegada a Uruguay?

No pretendemos dar respuestas concluyentes sobre la composición cultural de la sociedad uruguaya. En su lugar, intentaremos

formular alguna
este caso **utiliza**
Oral.

Previo al e
brevemente la **sa**
caracterizar las **ci**
llaron los respecti
guay.

En el caso es
de Galicia, a la **qu**
la en Uruguay. **Sig**
entre 31.000 y **544**
capital del país, **Mi**

A pesar de q
en el caso de los **ju**
tarios, los inmigran
y asociaciones de **a**
grupos de teatro, **m**
de ayuda mutua **de**
la Asociación **Españ**

Con respecto a
diversificado sus **int**
en los sectores **indus**
sobre todo en el **sist**
tevideo, la **Compañí**
Anónima (CUTCSA)
gallego.

En otro orden,
el servicio doméstico
parte de mujeres **espa**
gonista de nuestra **hi**

"Cuando vinim
vine el 3 [de agosto de
Pocitos a la casa de un

4 SAMUELLE, C.,
Tierra, 1990.

Uruguay, 1946-1958

SALDO

-97
 -202
 -219
 -763
 -1.306
 -2.278
 -4.126
 -2.883
 -2.661
 -4.805
 -3.243
 -3.109
 -1.402
 -27.148

RAMÍREZ GOI-
 - Madrid

terés se centrará
 s que llegaron al
 tuvo que asimi-
 guaya-gallega,

udes: ¿qué pre-
 pagar estos gru-
 ro país? y ¿con
 ntes grupos, en
 Uruguay?

sobre la compo-
 r, intentaremos

formular algunas hipótesis acerca de los caminos disponibles y en este caso utilizaremos como herramienta el camino de la Historia Oral.

Previo al estudio del caso planteado, es menester describir brevemente la situación actual de la colectividad gallega, así como caracterizar las condiciones políticas y sociales específicas que hallaron los respectivos migrantes en el momento de su arribo a Uruguay.

En el caso estudiado, se trata de una inmigración proveniente de Galicia, a la que corresponde el 70% de la actual colonia española en Uruguay. Siguiendo diferentes estadísticas, esta colonia tiene entre 31.000 y 54.400 personas, la mayoría de ellas radicadas en la capital del país, Montevideo.⁴

A pesar de que nunca existió una barrera idiomática, como en el caso de los judíos, libaneses, armenios y otros grupos minoritarios, los inmigrantes españoles se organizaron en clubes sociales y asociaciones de acuerdo a su lugar y región de origen. Fundaron grupos de teatro, un diario y dos de las asociaciones más importantes de ayuda mutua de salud del país, como lo son la Casa de Galicia y la Asociación Española Primera de Socorros Mutuos.

Con respecto a la vida económica, los gallegos parecen haber diversificado sus intereses. Más allá de algunas empresas medianas en los sectores industriales y bancarios, su presencia se hace notar sobre todo en el sistema urbano de transporte colectivo de Montevideo, la Compañía Uruguaya de Transporte Colectivo Sociedad Anónima (CUTCSA), controlado en un 80% por capitales de origen gallego.

En otro orden, en los años cincuenta del pasado siglo veinte, el servicio doméstico capitalino dependía tradicionalmente en gran parte de mujeres españolas, y antes que nada, de gallegas. La protagonista de nuestra historia, nos relata:

"Cuando vinimos acá, fuimos a trabajar a Pocitos, a un casa. Yo vine el 3 [de agosto de 1956] y el 4 empecé a trabajar ... Entonces fui para Pocitos a la casa de un doctor. Ahí estábamos contentas, pero la mujer era

⁴ SAMUELLE, C., *Nuestros gallegos*, Montevideo, Colección Nuestra Tierra, 1990.

tan macheta...Me acuerdo un fin de año, yo estaba de cocinera y mi prima de mucama. Había tres lechones y la patrona me dijo que no los tocáramos. Y lo que es tener miedo y vivir en otro país, porque si hubiera sido hoy, hubiéramos comido todo lo que queríamos y después, que nos echaran; si ya iba a aparecer otra casa. Porque era el miedo de que las que nos reclamaron nos dijeran: "¿qué te crees, que la plata cae del cielo?". Entonces, callarse y aguantarse... No comimos nada de lechón. Comimos un pedacito de queso y al otro día la patrona nos lo reprochó porque teníamos otra comida... Tomamos café con leche..."

La migración proveniente de Galicia en aquel período era de origen campesino. El cambio que nuestra protagonista experimentó no fue solamente el dejar su tierra y su familia, de cruzar el océano y llegar a un país desconocido, sino también de trabajar en algo nuevo para ella en una ciudad:

"...entonces trabajaba. Yo empecé trabajando de sirvienta, cosa que nunca había hecho..." "yo trabajé en el servicio doméstico solamente dos años..."

El carácter que impulsó a esta migrante a cruzar el océano, la llevó también a encontrar otro tipo de trabajo fuera del servicio doméstico:

"...yo trabajé en el servicio doméstico solamente dos años. A los dos años había una señora que era la hermana de un doctor, que vivía al lado de la señora que me había reclamado, entonces me dijo: "usted...". Yo vine con una prima mía...Entonces me dijo: "¿No te gustaría trabajar en un sanatorio?" Y yo le dije que sí. Y me dijo: "Yo te podría presentar al Hospital Italiano" y un tío mío, un mes antes me había ido a presentar al Círculo Católico. Entonces el Círculo Católico me quedaba muy trasmano, yo vivía en Dante, entre Joaquín Requena y Municipio. El Círculo Católico me quedaba muy allá abajo. Entonces esta señora me había presentado en el Italiano. Entonces me llamaron del Círculo Católico para hacer una suplencia y cuando la suplencia se terminó, yo me quedé sin trabajo, me llamaron del Italiano. Entonces a mí el Italiano me gustaba más, era un sitio donde había más locomoción pa'todos lados, entonces me quedé acá. Después me llamaron del Círculo Católico y yo me tenía que resolver por un lado o el otro. Entonces les dije, -eran las monjas las que mandaban- qué les parecía si me iba a quedar efectiva...Ellas nunca se arriesgan a nada. Entonces me dijeron que ellas no lo sabían, que ellas estaban muy contentas conmigo,

pero que ellas **no lo** trabajando en el Ita dijo: "bueno, si **en e** te damos el trabajo" el Italiano y **despué** 59 me pusieron **en p** tenía el curso de **fo** sólo un cargo y **ya** soy la que revelo **las** técnico radiólogo. **D** cuando se enfermaba veinte años, cuando

Las fuentes

Las dificultades en su búsqueda de curso de la entrevista la entrevista puede la elaboración subj que se pretende rec nifica identidad, m relación entre la ge

La identidad v otro, somos cuando de la indagación en memoria colectiva, Para lograr tal objet a lo que debemos a arquitectura, la con

Para la creación lingüístico: quien p

El resultado rador como del m

pero que ellas no lo sabían. Agarré, fui al Círculo Católico y dije que estaba trabajando en el Italiano, porque como me había quedado sin trabajo. Y me dijo: "bueno, si en el Italiano no quedás efectiva, vení que después nosotros te damos el trabajo". Bueno, eso ya me dejó contenta. Seguí trabajando en el Italiano y después quedé efectiva... Yo entré a trabajar en el 58, y en el 59 me pusieron en planilla... Bueno, y ahí quedé hasta ahora, yo trabajé, yo tenía el curso de fotografía, pero resulta que no podía trabajar porque había sólo un cargo y ya estaba ocupado y el hombre recién había entrado. Yo soy la que revelo las placas. En realidad el cargo viene siendo ayudante de técnico radiólogo. Después, cuando el hombre se jubiló, yo trabajaba ahí, o cuando se enfermaba, sino yo trabajaba haciendo limpieza. Así fue durante veinte años, cuando él se jubiló me dieron el cargo..."

Las fuentes orales

Las dificultades que los inmigrantes tuvieron que enfrentar en su búsqueda de una inserción en el Uruguay, requieren del recurso de la entrevista. La generación de fuentes orales a través de la entrevista puede abrir el acceso a la comprensión del campo de la elaboración subjetiva, a nivel individual y colectivo. La memoria que se pretende recuperar a través de trabajo con estas fuentes, significa identidad, no sólo como contenido, sino -sobre todo- como relación entre la gente, su pasado, su presente y su futuro.

La identidad verifica, por un lado, quién y qué somos, y por el otro, somos cuando logramos verificar nuestra existencia. A través de la indagación en ese tipo de fuentes buscamos los elementos de la memoria colectiva, que hacen posible la verificación de la existencia. Para lograr tal objetivo, la palabra resulta un elemento fundamental a lo que debemos agregar otro tipo de lenguajes que hallamos en la arquitectura, la comida, la moda, los gustos, los aromas...

Para la creación de una fuente oral es necesario el intercambio lingüístico: quien pregunte y quien conteste.

El resultado final de la entrevista es el producto, tanto del narrador como del investigador.

Rimbaud dijo: "He visto algo que la gente ha creído ver". En esta expresión se nos presenta la disyuntiva de ver y creer. De ver para creer. De creer.

Los testimonios con que venimos trabajando para este proyecto nos muestran, no lo que vemos con nuestros ojos materiales, sino con los ojos del espíritu.

El testimonio nos permite tocar lo impalpable. Nos hace escuchar la marca del silencio cubriendo un paisaje devastado por el insomnio. Nos revela otro mundo dentro de este mundo: el mundo *otro* que es este mundo.

Los sentidos, sin perder sus poderes, se convierten en servidores de la imaginación y nos hacen oír lo inaudito y ver lo imperceptible.

El testimonio traza un puente entre el *ver* y el *creer*. Por ese puente la imaginación cobra cuerpo y los cuerpos se vuelven imágenes. Se emite a través del lenguaje: sonido que emite sentidos, trazo material que denota ideas incorpóreas y que es capaz de dar nombre a lo más fugitivo y evanescente: la sensación.

El lenguaje del testimonio es el de todos los días, y al mismo tiempo, es un lenguaje que dice cosas distintas a las que todos decimos. Existe una brecha entre el decir social y el testimonial: el testimonio es *la otra voz*, a la vez, natural y turbadora.⁵

El objetivo del trabajo es el de mostrar los rostros, los gestos, desentrañar de los testimonios recogidos, la forma de vida, el sentir de un tiempo pasado, y el mensaje que éste nos deja para el porvenir.

Esta tarea se desarrollará a partir del manejo de esos trozos de memoria. Memoria que consiste en una producción realizada a partir del imaginario y de lo simbólico de quien recuerda. Memoria que se elabora en base al cambio e intercambio de versiones del pasado. El resultado de esta producción será "la verdad" con la que,

5 PAZ, O., *La llama doble*, México, Ed. Galaxia Gutenberg, 1993.

quien recuerda
elabora la re

Elizab
sentidos del

1) Entend
experim

2) Recon
luchas

3) Histori
históri
nado a
les y es

La men
provisionale
neutral e ind
en el proceso
cada uno rec

Esas m
madas contra
relato presen
del narrador

Para qu
tiempo, su re
rrativas indiv
mitos que mo
dos personal
de que un re
implícito en l
relato puede
sin tiempo" ?

6 JELIN, E., *Research C*

7 PORTELL
in: *The deat*
history, Nov
RO FENET

quien recuerda, reconstruye su pasado. Es con esa "verdad" que se elabora la realidad como ilusión de verdad definitiva y absoluta. ⁶

Elizabeth Jelin plantea la idea de trabajar sobre la presencia y sentidos del pasado a partir de tres premisas centrales:

- 1) Entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y marcas simbólicas y materiales.
- 2) Reconocer la memoria como objeto de disputa, conflictos y luchas y con un rol activo en la producción de sentidos
- 3) Historizar las memorias, reconociendo que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales y espacios de lucha política e ideológica.

La memoria como la articulación y combinación de memorias provisionales y relativas, no puede ser pensada como una memoria neutral e independiente. Desde esta concepción el acento se pondrá en el proceso de re-construcción, partiendo de la idea de que lo que cada uno recuerda, es lo que vale.

Esas memorias vivas que nos cuentan "lo que pasó" están armadas contra la amenaza del tiempo, lo resisten y lo controlan. El relato preserva al narrador del olvido, construyendo la identidad del narrador y el legado que él o ella dejan para el futuro.

Para que quien cuenta se recupere del tiempo y avance en el tiempo, su relato debe ser preservado. Esto se aplica tanto a las narrativas individuales como a las colectivas: se aplica también a los mitos que moldean la identidad de un grupo, así como a los recuerdos personales que moldean la identidad de un individuo. El hecho de que un relato resulte ser un enfrentamiento con el tiempo, está implícito en la tentativa de *grabar* un tiempo especial en que dicho relato puede ser colocado - un tiempo *fuera* del tiempo, un tiempo *sin tiempo*" ⁷.

6 JELIN, E., *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo XXI- Social Science Research Council, 2002.

7 PORTELLI, A. (1991), *The time of my life: functions of time in oral history in: The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning in oral history*, Nova York, State University of New York, , p. 59-76 - en RIBEIRO FENETON, D., ANTUNES MACIEL, L., de ALMEIDA, P. y AUN

Sabemos que estas historias se encuentran atesoradas en las memorias de quienes las protagonizaron, de quienes las oyeron, de quienes las negaron. Estos relatos pueden aparecer en pequeños o en extensos fragmentos; pueden ser transmitidos por las madres o los padres en las charlas domésticas, mientras visten a sus hijos, en forma ritual en un velorio o en un casamiento.⁸

Las personas pueden haber hecho su relato durante toda su vida, pero tal vez nunca le habían solicitado "dar" su tiempo a los entrevistadores. Muchas veces, es ésa una rara oportunidad para poder "tomar" tiempo para sí mismo. De hecho, el momento de la entrevista es visto como un tiempo cargado de status. A nuestro entender, la entrevista significa, además de un particular momento de generación de fuentes para la historia, un reconocimiento hacia el narrador.⁹

Las historias de vida

Las historias de vida resultan ser recursos para recorrer historias de personas, así como narrarse a sí mismo. Constituyen un acceso a la historia y a las historias, desde y a través de la subjetividad de los protagonistas y testigos. La memoria es la garante de que algo ha acontecido y se ha resguardado, funciona como matriz, aún antes de la declaración del recuerdo. Su materialización es el relato, el discurso que teje registros, recuerdos, interpretaciones, valoraciones de aquel acontecimiento, de aquella experiencia de vida. La narrativa es un continuo que da lugar para la manifestación de la y las memorias. Se dice -con poca caridad- que las personas mayores cuentan muchas memorias, pero tienen poca memoria. Preferimos

KHOURY, Y. (Orgs.), *Muitas Memórias, Outras Histórias*, San Pablo, Ed. Olho d'Água, traducido al portugués por Helen Hughes y Yara Aun Khoury, Departamento de Historia, Pontificia Universidade Católica, San Pablo (PUC-SP), 2004. Traducción al español: Laura Bermúdez.

8 MUMBY, D. (Comp.) *Narrativa y control social-Perspectivas críticas*, Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1997.

9 PORTELLI, A., Op.Cit.

elegir pa
matices,
chos, su
que es el
gistros, l
por su p
las posibi
con sus c
las experi
vidades, c
particular

Las
aparecen
da es el n
un puente
que result
recordand

La m
chos, sino
cados, reco

La hi
un rompec
fana lo sag
alcanzar no
tro vivo con
de los hom
que sean ca
devuelva la
va por exce
su pasado e
lecciona in
desde lo re
sonidos co

10 DIAMAR
2010.

11 MARIN
riencias,

...ntran atesoradas en las
...e quienes las oyeron, de
...parecer en pequeños o
...itidos por las madres o
...as visten a sus hijos, en
...o.⁵

...relato durante toda su
...n "dar" su tiempo a los
...rara oportunidad para
...cho, el momento de la
...o de status. A nuestro
...m particular momento
...a reconocimiento hacia

...s para recorrer his-
...ismo. Constituyen un
...través de la subjetivi-
...ia es la garante de que
...ona como matriz, aún
...rialización es el relato,
...erpretaciones, valora-
...perencia de vida. La
...manifestación de la y
...las personas mayores
...memoria. Preferimos

...Historias, San Pablo, Ed.
... Hughes y Yara Aun
...Universidad Católica,
... Laura Bermúdez.
...perspectivas críticas, Bue-

elegir para nuestra tarea la idea rica de las múltiples memorias con matices, a la idea de magnitud en singular. Las memorias de los hechos, son de alguna forma paradigmáticas, al extremo de suponer que es el fenómeno equivalente a un hecho físico, "objetiva" los registros, los hace operables, trasmisibles, hasta evaluables. El hecho, por su parte, es lo que ocurrió, lo que ya pasó, pero de no mediar las posibilidades de recordarlo y de comunicarlo, se perdería junto con sus consecuencias. Al narrarlo se enriquece con el impacto de las experiencias vitales que generó, con los aportes de las subjetividades, con las transformaciones valorativas de las circunstancias particulares.¹⁰

Las personas cuando cuentan, no aparecen simplemente. Reaparecen siendo los mismos y cambiados a la vez. Lo que se recuerda es el resultado de la tensión entre ser los mismos y la otredad, un puente que media entre lo que pasó, quién lo protagonizó y lo que resultó del hecho y de la persona. Reapareciendo se recuerda y recordando se reaparece, enfrentado a los tiempos.

La memoria como discurso subjetivo, no es un acopio de hechos, sino un activo proceso de creación y de atribución de significados, recupera recuerdos y les da sentidos.

La historia oral, por su parte, desde las narrativas y como en un rompecabezas, ayuda a ir encajando en una experiencia que profana lo sagrado, al tiempo que sacraliza lo irreverente, permitiendo alcanzar no sólo el sentido de la historia, sino, sobre todo, el encuentro vivo con ella, vitalidad que no solo reside en la memoria interior de los hombres y las mujeres, sino principalmente en las relaciones que sean capaces de potenciar la reconstrucción de un relato que le devuelva la vida a la historia misma, a través de la relación narrativa por excelencia, la palabra y la escucha.¹¹ Quien narra reconstruye su pasado en un contexto y confirma de esa forma, su identidad, selecciona inconscientemente unos recuerdos y olvida otros. Expresa, desde lo resguardado en la memoria, palabras, imágenes, colores, sonidos con otras palabras, gestos, sonidos y silencios. Mediatiza

10 DIAMANT, A., *Testimonios de enseñar y aprender*, Buenos Aires, Ed. Teseo, 2010.

11 MARINAS, J. M., SANTAMARIA, C., *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*, Madrid, Ed. Debate, 1993.

a través de la palabra, da cuenta de la experiencia vivida, la torna cosa dicha y permite su escritura. Hace posible la "devolución" de la narración, el espacio para el olvido y la posibilidad de entender el pasado para vivir el presente en armonía.

"Venir en barco...venir a Uruguay"

Los actuales estudios migratorios han cobrado nuevos bríos, fundamentalmente por dos razones. La primera tiene que ver con el crecimiento del movimiento de personas de un lado a otro del planeta. Según un informe de la CEPAL de 2006, 200 millones de personas viven fuera de sus países de origen. América Latina ha expulsado a 26 millones hacia otras tierras, mientras que Uruguay cuenta con 600 mil personas fuera del país, el 20% de su población actual.¹²

La segunda razón es que estas nuevas oleadas de migrantes se integran a los países de destino de una manera distinta a cómo lo hicieron los inmigrantes en el pasado y, al mismo tiempo, desarrollan nuevos tipos de vínculos con su origen.

El estudio de los avatares de esta joven gallega, proveniente de una zona rural, que llegó al Uruguay con veintiséis años, nos ayuda a tratar de comprender este complejo problema de las migraciones actuales.

Como fue costumbre de todos los migrantes que llegaron a estas latitudes, nuestra protagonista lo hizo en barco:

"Del viaje tengo recuerdos inolvidables. Vine en barco, el viaje nos llevó 17 días. Vine todo el tiempo mareada. Era un barco de carga que traía mucha banana y traía pasajeros. Vine todo el tiempo mareada. Vine casi siempre acostada sobre una mesa de cubierta, porque era bajar abajo y sentir el olor a la pintura del barco, ya lanzaba el chivo... No podía comer nada. Cuando llegué acá pesaba 51 kilos"

12 PELLEGRINO, A. y KOOLHAAS, M., Migración internacional: los hogares de los emigrantes, en Varela, C. (Coord.). *Demografía de una sociedad en transición: la población uruguaya a inicios del siglo XXI*, Montevideo, Trilce, 2008, p. 115-143.

La compañía real
la Piel

La inmigración
es la última etapa
del movimiento migratorio
punto más alto
ta principalme
terminada la g
de que el "Can
pudiera sacar
sados diez años
aquellos que h
decidieron mi
para probar s

Gran ca
tas, con much
de Montevideo

encia vivida, la torna
e la "devolución" de
bilidad de entender

brado nuevos bríos,
ra tiene que ver con
e un lado a otro del
06, 200 millones de
América Latina ha
entras que Uruguay
0% de su población

eadas de migrantes
a distinta a cómo lo
no tiempo, desarro-

allega, proveniente
veintiséis años, nos
lema de las migra-

tes que llegaron a
arco:

en barco, el viaje nos
barco de carga que
no me mareada. Vine
me era bajar abajo y
No podía comer

cional: los hogares de
sociedad en transición: la
ce, 2008, p. 115-143.



La compañía naviera alemana Norddeutscher Lloyd de Bremen, realizaba viajes al Río de la Plata, recogiendo pasajeros en los puertos de La Coruña y Vigo

La inmigración española al Río de la Plata entre 1946-1958 es la última etapa de la emigración a este continente. Dicho movimiento migratorio había comenzado en el siglo XIX, mostrando su punto más alto en el siglo XX. La década del cincuenta transporta principalmente a personas provenientes de Galicia que una vez terminada la guerra civil en España en 1939, tuvieron la esperanza de que el "Caudillo" Franco, proveniente del Ferrol, tierra gallega, pudiera sacarlos de la pobreza en que estaban sumidos. Una vez pasados diez años del nacimiento de aquel sueño, éste se desvaneció y aquellos que habían estado esperanzados en quedarse en su tierra, decidieron migrar a otros países de Europa o cruzar el Atlántico para probar suerte en el nuevo continente.

Gran cantidad de estas personas son campesinas, analfabetas, con mucho impulso por progresar. Llegan en barco al puerto de Montevideo y su destino será trabajar en los lugares que se les

ofrecen a través de esa red montada a través de los "llamados" de parientes ya residentes en estas tierras o en algunos casos de la colectividad gallega en el Uruguay. Nuestra entrevistada nos lo relata de la siguiente manera:

"Yo vine porque allí había quedado todo destruido de la guerra. (...) Eso fue en el año 56. Yo vine, llegué acá el 3 de agosto del año 56. Entonces como que aquello no progresaba más, entonces dije; me acuerdo que un día yo le dije a mi padre: 'yo me voy a ir' y el único sitio dónde había, donde teníamos familiares era acá, era en el Uruguay"

La guerra de España había finalizado en 1939. En 1956 la testimoniante afirma que "allí había quedado todo destruido de la guerra". Evidentemente su imaginario había construido la posibilidad de quedarse en su tierra una vez terminada la guerra de España, dilatándolo en la espera de que la Segunda Guerra Mundial les abriera alguna posibilidad de prosperidad. Evidentemente, pasados los primeros años de la posguerra, Europa comenzó a prosperar, pero España, como Portugal, permanecieron en un aislamiento producido por las dictaduras reinantes en ambos países.

Consecuentemente, esta última ola migratoria masiva proveniente de Galicia es evidentemente de origen económico, pero las condiciones políticas de España tampoco fueron favorables para que sus habitantes se sintieran protegidos ni en el aspecto social ni en el económico.

Ser mujer g



Mujeres gallegas

Con respecto a
nida a América, po
memorias a su man
privado, retienen de
del pasado, así com
desarrollo generaliz
pública y el de la m
hijos y la administra
tengan diferentes ca
y la feminidad tien
cultural en que se p
lucionar en forma
otras quedan estan

13 LEYDESDORFF, S.
ry (Género y Mem
Press, 1996. Traduc

de los "llamados" de algunos casos de la co-
revistada nos lo relata

destruido de la guerra. (...)
del año 56. Entonces
me acuerdo que un día
dónde había, donde

1939. En 1956 la testi-
destruido de la gue-
destruido la posibilidad
guerra de España, di-
ra Mundial les abrie-
temente, pasados los
zó a prosperar, pero
islamiento produci-
s.

toría masiva prove-
económico, pero las
ron favorables para
el aspecto social ni

Ser mujer gallega en Uruguay



Mujeres gallegas antes de partir hacia América. Fuente: www.pradaweb.es

Con respecto a los recuerdos de esta inmigrante sobre su venida a América, podemos afirmar que ella como mujer relata sus memorias a su manera. Las mujeres, tanto en lo público como en lo privado, retienen de una forma diferente a los hombres elementos del pasado, así como olvidan de distinta manera unos y otras. El desarrollo generalizado del desempeño de los hombres en la esfera pública y el de la mujeres en las tareas vinculadas al cuidado de los hijos y la administración hogareña, dan como resultado que ambos tengan diferentes calidades de memoria. Además, la masculinidad y la feminidad tienen disímiles manifestaciones según el contexto cultural en que se presenten. Dichas manifestaciones pueden evolucionar en forma acelerada en ciertas culturas, mientras que en otras quedan estancadas.¹³

13 LEYDESDORFF, S., PASSERINI, L., THOMPSON, P. (Ed.), *Gender and Memory* (Género y Memoria)- Volume IV, Oxford, Gran Bretaña, OxfordUniversity Press, 1996. Traducción del inglés: Laura Bermúdez.

La inclusión de las mujeres en la narración histórica implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva, así como las actividades públicas y privadas. A pesar de que estos comienzos se muestran tímidos, una metodología como ésta implica no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia.¹⁴

Un ejemplo de un abordaje más comprometido sobre la definición de género desde la óptica historiográfica lo da Joan W. Scott. La autora define al género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, así como una forma primaria de relaciones significantes de poder. Scott agrega que al ser un concepto relacional basado en relaciones de poder, para poder reconstruir una historia, es menester que se produzca un cruzamiento del mismo con otras diferencias de clase y etnia, con más datos que la mera sexualidad.¹⁵

La Historia Oral surge hace más de dos décadas y mira a la Historia desde una óptica distinta, permitiendo espacios a aquellas voces que no habían sido escuchadas. Bien sabemos que las estructuras mentales son cárceles de larga duración¹⁶, por lo que estos cambios no pueden darse en forma ni rápida ni armónica.

Es nuestra intención -a través del análisis del discurso de esta inmigrante- mostrar cómo las técnicas orales contribuyen a la comprensión de lo dicho y lo no dicho en palabras de una mujer:

"Yo al tercer año...no, llevaba dos años acá, a los dos años de estar acá compré tres billetes de lotería, porque yo decía en mi inocencia -aparte uno cuando tiene mucho ansia de una cosa, uno como que la mente se le achica-, entonces yo decía: "de los tres, uno tiene que salir...". Mirá, qué posibilidad podía tener, ahora lo pienso y...no pasa nada, yo en ese momen-

14 GORDON, A. D., BUHLE, M. J., SHROM DYE, N., *The problem of Womens History*, en CARROL, B. (Ed.), *Liberating Womens History*, EEUU, Ed.Urbana, III, 1976.

15 SCOTT, J. W., *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, en LAMAS, M. (Comp.) *El género: la construcción de la diferencia sexual*, México, UNAMPO-RRÚA, 1996.

16 BRAUDEL, F., *La larga duración* en: Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 5, UAM-AEDRI, Madrid, Noviembre 2006. En Internet: www.relacionesinternacionales.info

to...La ilusión del radio. Cuando yo cansé...Bueno, lo que yo dije que tenía ganas, la vez a vivir a España. I

En este 1 contradicción a la lotería para luego de convertirse en un samiento. Aquí del hogar más otro inmigrante

Nos resulta que evidentemente su empresa a natal. Es también que "Yo ir a nosotros trabajado rra, como que yo pasado. Yo no lo en el año 61..."

Más llamo del retorno a E be de haber re

En esta s de que quienes y llegar a Am carácter participo en préstamos para resistir u ciencias social personas de mente, de ma

ción histórica implica
de nociones tradicio-
abarque la experiencia
s públicas y privadas.
tímidos, una metodo-
historia de las mujeres,

ometido sobre la defi-
a lo da Joan W. Scott.
constitutivo de las re-
e distinguen los sexos,
gnificantes de poder.
basado en relaciones
es menester que se
s diferencias de clase

décadas y mira a la
o espacios a aquellas
emos que las estruc-
n", por lo que estos
i armónica.

del discurso de esta
ontribuyen a la com-
de una mujer:

los dos años de estar
mi inocencia -aparte
mo que la mente se le
e salir...". Mirá, qué
da, yo en ese momen-

problem of Womens His-
FEU, Ed.Urbana, III,

is histórico, en LAMAS,
d, México, UNAMPO-

de Relaciones Interna-
M. En Internet: www.

to...La ilusión de irme pa'España...Estuvimos toda la tarde al lado de la radio. Cuando ví que no pasó nada, lloré, lloré, lloré y lloré hasta que me cansé...Bueno, ta. Después pasó, seguí trabajando, siempre contenta, como que yo dije que no tenía ganas de volverme. Yo ir a vivir a España, yo no tenía ganas, la verdad que en España hemos trabajado muy esclavos, España había quedado muy mal de la guerra, como que yo ganas de volver otra vez a vivir a España ya se me había pasado. Yo no tenía ganas de volver a vivir a España. Después nos casamos en el año 61..."

En este relato la protagonista nos muestra -por un lado- la contradicción que vivía de querer estar en España, de poder ganar a la lotería para poder viajar a visitar a su familia y por el otro lado, luego de convencerse de que eso no era posible, declarar: "Yo no tenía ganas de volver a vivir a España". De inmediato menciona el casamiento. Aquí podemos interpretar que al no poder volver al seno del hogar materno ella se refugia en un nuevo hogar que forma con otro inmigrante, también gallego.

Nos resulta interesante esta reflexión de la boca de esta mujer, que evidentemente poseía mucha energía para seguir adelante en su empresa a pesar de los fracasos en su intento de volver a la tierra natal. Es también de resaltar lo femenino de su reflexión al declarar que "Yo ir a vivir a España, yo no tenía ganas, la verdad que en España hemos trabajado muy esclavos, España había quedado muy mal de la guerra, como que yo ganas de volver otra vez a vivir a España ya se me había pasado. Yo no tenía ganas de volver a vivir a España. Después nos casamos en el año 61..."

Más llamativa aún es la postura positiva respecto al fracaso del retorno a España, considerando la educación que esta mujer debe de haber recibido de parte de sus padres.

En esta situación nos resulta interesante plantear la hipótesis de que quienes emprendieron estas aventuras de cruzar el Atlántico y llegar a América eran personas particularmente dotadas de un carácter particular. Carácter "resiliente", término que ha sido tomado en préstamo de la física y que define la capacidad de un cuerpo para resistir un golpe y volver de inmediato a su forma original. Las ciencias sociales lo utilizan para referirse a la capacidad de algunas personas de alcanzar logros, de vivir y de desarrollarse positivamente, de manera socialmente aceptable, a pesar de las contrarie-

dades que enfrentan, luego de un fracaso.¹⁷ Las fuentes orales nos lo muestran:

"...Y siempre trabajé muy contenta y nunca quise volver a España. Y en el 72 fuimos pa' España, los tres. Mi marido tenía muchas ganas de ir porque todavía vivía mi papá y que quería ir, y que quería ir. Y yo, yo como que... Yo soy una persona que me encariño mucho con la gente. Y yo quería ir, pero hasta por ahí nomás, porque yo le tenía un poco de miedo a la vuelta, como realmente me pasó... Yo me vine de allá muy contenta, me despedí muy contenta, y yo decía: "Gracias que pude venir". Pero me puse a pensar: yo no me quería quedar allá, mi país ya era el Uruguay, porque la gente que yo dejé ya era muy poca, se había ido para otras partes... Nosotros éramos del campo, no vivíamos en la ciudad, vivíamos cerca de La Coruña. Llegué y encontré aquello tan cambiado. No estaba mi mamá que yo la había dejado cuando vine. Y a los pocos días yo ya extrañaba. Estuvimos dos meses. Yo, incluso allá me sentí mal porque hice un pinzamiento y debe de ser de la tensión nerviosa que me agarré.... Bueno, después pasó. Y nos volvimos. Cuando llegué acá, empecé a llorar, yo creo que lloré tres meses seguidos. Sí, sí, la segunda vuelta fue mucho peor que cuando vine la primera vez... Y yo luché pila. Porque me acuerdo que mi hija era chiquita y con el estado de depresión que tenía me faltaban fuerzas. Entonces ella venía y me decía: "Mamá, ¡ya te acostaste!, ¡levántate, Mamá!" La cuestión que yo tenía que levantarme. Yo, de esa angustia me costó mucho salir. Yo a pasear a España, sí, pero a vivir a España, ¡no!"

17 TRIAS, I., *Vulnerables pero invencibles. Los resilientes*. Semanario Brecha, Montevideo, setiembre 1, 2000.



Descripción: Doci...
tevideo y pertenecian...
charter de Iberia al...
vacaciones. En el aerop...

El cambio de
como Montevideo

"...Como qu...
pan de broma, pan a...
gustó. Allí se hacía...
puchero todos los d...

Las fuentes orales nos

Volver de vacaciones a Galicia

nunca quise volver a España. Yo tenía muchas ganas de volver y que quería ir. Y yo, yo tenía mucho con la gente. Y yo tenía un poco de miedo a ir de allá muy contenta, me acordaba de venir". Pero me puse a pensar en el Uruguay, porque yo quería ir para otras partes... No, yo vivíamos cerca de La Plata. No estaba mi mamá que yo ya extrañaba. Estuve pensando que hice un pinzamiento... Bueno, después pasó. Pero yo creo que lloré tres días por que cuando vine la vi que mi hija era chiquita y fuerte. Entonces ella me dijo: "Mamá!" La cuestión me costó mucho salir.



Título: Vacaciones en su tierra

Autor: Cifra Gráfica **Fecha:** 6/5/1972

Descripción: Doscientos ocho emigrantes españoles y trece niños residentes en Montevideo y pertenecientes al Club Español "Valle Miñor" de dicha capital, llegaron en vuelo charter de Iberia al aeropuerto de Barajas para pasar en Galicia setenta y cinco días de vacaciones. En el aeropuerto recibieron la bienvenida de familiares y de funcionarios del Instituto Español de Emigración

El cambio de vivir en el campo y pasar a residir en una ciudad como Montevideo tuvo resultados positivos:

"...Como que estaba cansada del campo. Como que allí comíamos pan de broma, pan de maíz, aquí era pan de trigo. A mí la broma nunca me gustó. Allí se hacía el caldo todos los días. Lo que sí me gustaba allí era el puchero todos los días, pero el pan de broma nunca me gustó..."

Antonio Brecha, Monte-

Nuevamente aparecen sentimientos contradictorios: el recuerdo positivo del puchero de todos los días y el rechazo al pan de broma, pan de avena. La actitud resiliente se repite en esta declaración, ya que a pesar de estar golpeada por la nostalgia, se adapta a la nueva situación, clivándose.

En la vuelta a España de vacaciones, a pesar del sufrimiento, aparece la percepción de un cambio:

"Cuando yo fui a pasear ya se comía pan de trigo. En el 72 España había dado un vuelco así. Si yo no me hubiera criado allá o si alguien hubiera venido de España y me hubiera dicho que España había dado un vuelco, yo no lo hubiera creído. Porque en España habían desaparecido los pobres...¿Y qué pasó? Los pobres, los que venían del campo, salieron todos para las Américas, otros a Suiza, otros a Francia y a Alemania, eran todos de moneda fuerte. Entonces tú veías que iban y dejaban mucha plata en España. En mi casa, que yo y todos mis hermanos emigramos, había tres y cuatro coches. La gente que va a los países del norte, todos giran la plata para España, además van a pasar las vacaciones a España..."

Surge, entonces la explicación de por qué España "había dado un vuelco". Ese gran cambio no se debía por méritos de ese país sino de la gente que había emigrado y giraban dinero a su familia que permanecía allí. Reafirma su pensamiento con una reflexión:

"...Aparte, después, gastan la plata. Porque los gallegos ninguno quiere ser menos, todos quieren ser más, entonces si tú pedís una vuelta, yo pido una vuelta con picadillo y todo, entonces gastan que da miedo: el cognac se lo toman como yo tomo agua en ese vaso...Porque por eso es que te digo; porque el que antes era pobre, después vivía en muy buena posición que el que se quedó en España...¿Quién trajo la maquinaria más moderna para trabajar? Los que antes eran pobres y tenían pocas tierras y salieron a otros países y tuvieron plata para comprar tractores, para comprar todo. Entonces España progresó mucho, pero no sólo con la plata que ahorró Franco. Porque Franco no robó España. Mató mucha gente, pero no robó España. Franco cuando murió ya dejó las arcas de oro de vuelta en España, pero eso sí, Franco exportó a seres humanos para trabajar, con la pobreza que había, y entonces los que mandamos plata para España somos los que vinimos a la Argentina y al Uruguay".

Conclusión

El relato de vida, trayecto que el investigador tras historias de vida y amplían la comprensión de la inmigración.

Dichos relatos permiten comprender relaciones intrínsecas de la vida, tratada por quien no es un campo de conocimiento del testimoniante y

Consideramos de la entrevista se puede posible recortar, por historia reciente y de que no hay documentos las fuentes obtenidas

En el caso concreto que arribó al Uruguay mediados de los cincuenta que la inclusión de la historia en la redefinición y ampliado histórico, de modo que la historia, así como las actividades, no sólo una nueva historia.

contradictorios: el re-
y el rechazo al pan de
repite en esta declara-
nostalgia, se adapta a

pesar del sufrimiento,

de trigo. En el 72 Espa-
criado allá o si alguien
España había dado un
habían desaparecido los
el campo, salieron todos
Alemania, eran todos
habían mucha plata en
emigramos, había tres
te, todos giran la plata
España..."

de España "había dado
ritos de ese país sino
ero a su familia que
una reflexión:

los gallegos ninguno
tú pedís una vuelta,
stan que da miedo: el
Porque por eso es que
i muy buena posición
tinaria más moderna
os tierras y salieron
. para comprar todo.
la plata que ahorró
gente, pero no robó
le vuelta en España,
ajar, con la pobreza
pañia somos los que

Conclusión

El relato de vida, resultado de la entrevista, genera la historia de vida, trayecto de la vida de una persona, relatada por ella, a la que el investigador agrega otro tipo de fuentes, y la completa. Estas historias de vida posibilitan el diálogo entre diferentes fuentes y amplían la comprensión de complejos procesos, en este caso, la inmigración.

Dichos relatos resultan ser instrumentos que permiten comprender relaciones y tensiones a partir de una información suministrada por quien nos cuenta, colaborando, por un lado a ampliar el campo de conocimiento, así como en la afirmación de la identidad del testimoniante y del grupo a quien representa.

Consideramos que el valor de las fuentes obtenidas a través de la entrevista se centra en que, en el rescate de la memoria, es posible recortar, preservar y acercarnos a la comprensión de una historia reciente y desde ese lugar, reconstruir información sobre la que no hay documentación suficiente, interpretando e interpelando las fuentes obtenidas.

En el caso concreto del análisis de los testimonios de esta mujer que arribó al Uruguay proveniente de la zona rural de Galicia a mediados de los cincuenta del pasado siglo veinte, es nuestro deseo que la inclusión de las mujeres en la narración histórica colabore en la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico, de modo que abarque la experiencia personal y subjetiva, así como las actividades públicas y privadas, lo que implicará, no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia.

Bibliografía

- BENMAYOR, R., SKOTNES, A., *Migration and Identity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1994.
- BERGER, J., *L'Éxil*, París, Le Monde, Lettre Internationale No. 4, 1985.
- BERMÚDEZ, L., CAMOU, M., SCHONEBOHM, D., *Las Historias de Vida: una vieja nueva metodología*, Montevideo, GRECMU, 1991.
- BERTAUX, D., *El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades* en "Cuadernos de Ciencias Sociales", San José de Costa Rica, FLACSO, 1988.
- BLANCHET, A. et al., *L'Entretien dans les sciences sociales*, París, Ed. Bordas, 1985.
- BRAUDEL, F., *La larga duración* en: Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 5, Madrid, UAM-AEDRI, Noviembre 2006. En Internet: www.relacionesinternacionales.info
- BOURDIEU, P., *La ilusión biográfica* en "Historia y Fuente Oral", No. 2 *Memoria y Biografía*, Barcelona, Publicaciones Universidad de Barcelona, 1989.
- _____ *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Ed. Akal, 1985.
- DIAMANT, A. *Testimonios de enseñar y aprender*, Buenos Aires, Ed. Teseo, 2010.
- GORDON, A. D., BUHLE, M. J., SHROMDYE, N., *The problem of Womens History*, en CARROL, B. (Ed.), *Liberating Womens History*, EE.UU, Ed. Urbana, III, 1976.
- FOLGUERA, P., *Cómo se hace historia oral*, Madrid, EUDEMA, 1994.
- JELIN, E., *Los trabajos de la memoria*, España, Siglo XXI- Social Science Research Council, 2002.
- LE GOFF, J., *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Ed. Paidós, 1991.

- LEYDESDORF
and Mem
Breña,
glés: Lau
- MARINAS, J. I
Experienci
- MUMBY, D. (C
Buenos A
- PASSERINI, L.,
hacia el fas
roducción
América I
- PAZ, O., *La llama*
- PELLEGRINO, J
gares de los
de una soci
siglo XXI, J
- SCOTT, J. W., El
LAMAS, A
sexual, Mé
- PIÑA, C., *La cons*
tiago de CI
- PORTELLI, A., T
The death of
in oral histo
- RIBEIRO F
DA, P. R., A
Histórias, S
ducido al p
Departam
San Pablo
- RAMÍREZ GOIK
1946-1958,
Distancia,
Artículos.

- LEYDESDORFF, S., PASSERINI, L., THOMPSON, P. (Ed.), *Gender and Memory (Género y Memoria)- Volume IV*, Oxford, Gran Bretaña, Oxford University Press, 1996. (Traducción del inglés: Laura Bermúdez)
- MARINAS, J. M., SANTAMARIA, C., *La Historia Oral: Métodos y Experiencias*, Madrid, Ed. Debate, 1993.
- MUMBY, D. (Comp.) *Narrativa y control social-Perspectivas críticas*, Buenos Aires, Amorrortu Ed., 1997.
- PASSERINI, L., *Ideología del trabajo y actitudes de la clase trabajadora hacia el fascismo*, en SCHWARZSTEIN, D., *La historia oral - Introducción y selección de textos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- PAZ, O., *La llama doble*, México, Ed. Galaxia Gutenberg, 1993.
- PELLEGRINO, A. y KOOLHAAS, M., *Migración internacional: los hogares de los emigrantes*, en VARELA, C. (Coord.), *Demografía de una sociedad en transición: la población uruguaya a inicios del siglo XXI*, p. 115-143, Montevideo, Trilce, 2008.
- SCOTT, J. W., *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, en LAMAS, M. (Comp.), *El género: la construcción de la diferencia sexual*, México, UNAMPORRÚA, 1996.
- PIÑA, C., *La construcción del "sí mismo" en el relato autobiográfico*, Santiago de Chile, FLACSO, 1988.
- PORTELLI, A., *The time of my life: functions of time in oral history in: The death of Luigi Trastulli and other stories: form and meaning in oral history*, Nova York, State University of New York, en RIBEIRO FENETON, D., ANTUNES MACIEL, L., de ALMEIDA, P. R., AUN KHOURY, Y. (Org.), *Muitas Memórias, Outras Histórias*, San Pablo, Ed. Olho d'Água, 2004, p. 59-76 . Traducido al portugués por Helen Hughes y Yara Aun Khoury, Departamento de Historia, Pontificia Universidade Católica, San Pablo (PUC-SP) y al español por Laura Bermúdez.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, E., *La inmigración española al Uruguay, 1946-1958*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003 en Inicio / Home 2002 - 2003 Volumen 13:2 Artículos.

SAMUEL, R., *Desprofesionalizar la historia*, en SCHWARZSTEIN, D., *La historia oral - Introducción y selección de textos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

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

THOMPSON, P., *The voice of the past. Oral History*, en PERKS, R., THOMSON, A., *The oral history reader*, London, Routledge, 1998.

_____ *La transmisión entre generaciones*, en *Lo público y lo privado desde los estudios de género*, Ficha No. 9: La vida privada en el Montevideo de los años cuarenta. Selección de textos: Prof. Laura Bermúdez, Montevideo, Publicaciones Universitarias, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2000.

TRIAS, I., *Vulnerables pero invencibles. Los resilientes*, Semanario Brecha, Montevideo, setiembre 1, 2000.

Fuentes Orales

- Serie de entrevistas realizadas durante el año 1992 a "Juana".
Repositorio: Archivo Oral - Departamento de Historiología-Instituto de Ciencias Históricas, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

GRIEG
URUGU
ASOCI

Algunos
nios orales en

E l fen
las C
jes di
nive

El inves
sociedad de n
de los más div
y modificador
turales, su idi
sociedades ri
mas décadas
perspectiva, f
dos en otras
las más de las
desconocido

CHWARZSTEIN, D.,
textos, Buenos Aires,

, Colección Nuestra

story, en PERKS, R.,
London, Routledge,

en *Lo público y lo pri-*
La vida privada en
ción de textos: Prof.
ones Universitarias,
la Educación, Uni-

tes, Semanario Bre-

ño 1992 a "Juana".

o de Historiología-
cultad de Humani-
e la República.

GRIEGOS Y SUS DESCENDIENTES EN EL URUGUAY: FAMILIA, VIDA COTIDIANA Y ASOCIACIONISMO HELÉNICO A TRAVÉS DE LAS FUENTES ORALES

SYLVIA ACERENZA PRUNELL

Algunas reflexiones acerca de la aplicación de los testimo-
nios orales en el desarrollo de los estudios migratorios

El fenómeno migratorio presenta, como objeto de estudio de las Ciencias Humanas, la posibilidad de múltiples abordajes disciplinarios e interdisciplinarios, así como distintos niveles de problematización de la temática en cuestión.

El investigador puede detener la mirada y hacer foco en la sociedad de recibo que acoge a miles de inmigrantes provenientes de los más diversos confines, que ven superada su base poblacional, y modificados, por la fuerza de las circunstancias, sus patrones culturales, su idioma, su fisonomía y sus espacios. Así les sucedió a las sociedades rioplatenses, en un proceso que se inscribe entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX. O, desde otra perspectiva, focalizar en aquellos sujetos desarraigados, socializados en otras culturas, que hablan lenguas diversas, pertenecientes las más de las veces al medio rural y que arriban a un medio urbano desconocido y "moderno".

El proceso significa, siempre, enormes transformaciones para los involucrados.

Las sucesivas oleadas de inmigrantes que llegaron al Uruguay en el período de la inmigración masiva, modificaron la composición demográfica del país aportando a la conformación de una identidad cultural distintiva¹ y siendo uno de los motores del llamado proceso de modernización.

La historiografía referida a la temática migratoria ha abordado, tradicionalmente, a aquellos colectivos que han tenido una mayor presencia numérica en el total de inmigrantes llegados a nuestras costas. Tal es el caso de la inmigración española e italiana. Son más recientes los estudios referidos, dentro de estas colectividades, a las migraciones regionales, como es el caso de los vascos, gallegos, asturianos, etc.

Las llamadas migraciones menores han sido generalmente abordadas, no desde la academia, sino de manera no profesional, generalmente por integrantes de las mismas colectividades en un intento por rescatar del olvido y del paso del tiempo el accionar de grupos no hegemónicos que parecen estar en los márgenes de la historia.²

En este contexto se inscribe la elección de nuestro objeto de estudio: la colectividad griega en el Uruguay, que, aunque numéricamente pequeña, ha demostrado una vitalidad y una apuesta importante al mantenimiento de las pautas identitarias en lo cultural y en lo religioso.

1 Zubillaga señala a propósito de este tema, que en el caso uruguayo, "Pensar [...] en una búsqueda de la identidad nacional como un esfuerzo por hallar esencias autóctonas e inmutables, es un ejercicio anacrónico e inconducente. Por el contrario, es preciso incorporar la noción de complejidad cultural: múltiples y disímiles tradiciones, percepciones de la realidad, creencias y costumbres, no necesariamente posibles de fusión ni de reducción a una síntesis. Precisamente, lo peculiar de la identidad nacional quizás estribe en esa capacidad de convivencia (coexistencia tolerada) de perfiles diferentes" (ZUBILLAGA, Carlos; *La utopía cosmopolita. Tres perspectivas históricas de la inmigración masiva en Uruguay*, Montevideo, F.H.C.E, 1999, pág.7)

2 Este enfoque nos ha llevado a abordar otros colectivos menores como la colectividad sirio-libanesa, sus particularidades en el plano religioso, educativo y asociativo.

Como im
lo es el migrato
nuevas fuentes-
cional- y nuev

Al impulsa
las historias de v
gráficos, se ha re
la historia, inscri
liar, institucional

La historia
miento del pasad
de los procesos, i
acercamiento difi
las estadísticas, la
do reducir a los in
heurística del hist
un panorama más

Es el historia
curso histórico", al
yendo a "modelar e
a las respuestas", i
principales. Él es q
más allá de lo orat
y otros detalles que
e analizar el conten

Un aporte im
investigaciones de
migraciones, los es
tantos otros enfoq
humanas.

Aún con las
- la subjetividad, l
haustividad, la b
posibilidades y la

3 PORTELLI, A., L
historia oral, Buen

s transformaciones para

que llegaron al Uruguay
ificaron la composición
ación de una identidad
es del llamado proceso

migratoria ha aborda-
ue han tenido una ma-
antes llegados a nues-
pañola e italiana. Son
le estas colectividades,
de los vascos, gallegos,

an sido generalmente
anera no profesional,
colectividades en un
tiempo el accionar de
n los márgenes de la

de nuestro objeto de
que, aunque numéri-
ad y una apuesta im-
titarias en lo cultural

caso uruguayo, "Pensar
un esfuerzo por hallar
nico e inconducente. Por
idad cultural: múltiples
encias y costumbres, no
a síntesis. Precisamente,
sa capacidad de convi-
UBILLAGA, Carlos; *La
ción música en Uruguay,*

menores como la colec-
religioso, educativo y

Como investigadores de un fenómeno complejo y rico como lo es el migratorio, la labor heurística nos remite a la búsqueda de nuevas fuentes -más allá de la tradicional papelería estatal o institucional- y nuevos enfoques que aporten a su cabal comprensión.

Al impulso de las técnicas y los enfoques cualitativos, como las historias de vida o la revalorización de los testimonios autobiográficos, se ha redimensionado al sujeto como objeto de estudio de la historia, inscribiendo su trayectoria vital en historia local, familiar, institucional, lo individual y lo colectivo.

La historia oral, como metodología y fuente para el conocimiento del pasado reciente a partir del testimonio de los actores de los procesos, permite en el caso de los estudios migratorios, un acercamiento diferente, darle encarnadura a los fríos números de las estadísticas, los censos, los registros de entrada a puerto, evitando reducir a los individuos a categorías abstractas; ampliar la labor heurística del historiador y junto con la papelería tradicional, dar un panorama más acabado y *porque no, más humano*.

Es el historiador quien tiene en sus manos el "control del discurso histórico", al seleccionar los posibles entrevistados, contribuyendo a "modelar el testimonio formulando las preguntas y reaccionando a las respuestas"³, plasmando sus inquietudes y sus interrogantes principales. Él es quien debe estar atento siempre a lo que sucede más allá de lo oral: lo gestual, los silencios, las tensiones, emociones y otros detalles que revisten importancia al momento de decodificar e analizar el contenido de la entrevista.

Un aporte importante de esta metodología, es que habilita las investigaciones de carácter interdisciplinario, en temáticas como las migraciones, los estudios de género, el trabajo, la vida privada y tantos otros enfoques, que enriquecen el panorama de las ciencias humanas.

Aún con las limitaciones propias de este tipo de testimonios, - la subjetividad, los límites y la selectividad de la memoria, la exhaustividad, la búsqueda de fuentes complementarias, etc. -, las posibilidades y la necesidad de conservación de las voces de los

3 PORTELLI, A., *Lo que hace diferente a la historia oral*, en SCHWARSTEIN, D., *La historia oral*, Buenos Aires, CEDEAL, 1991, p. 49

protagonistas, hacen necesaria su práctica para cualquier historiador del tiempo presente.⁴

Portelli afirma que "el contenido de las fuentes orales, [...] depende en buena medida de cuanto les ponen los entrevistadores en términos de preguntas, diálogos y relación personal".⁵ Y es que la fuente oral es el resultado de una construcción conjunta del historiador-entrevistador y del entrevistado, en una situación en la que se produce un tránsito de influencias recíprocas. Desde el punto de vista del historiador permite el rescate de otras voces, no siempre escuchadas; desde quien cuenta su historia, es una forma de "inscribirse en la gran historia, de hacerse visibles cuando no tienen reconocimiento."⁶

Para esta investigación⁷, hemos realizado un total de siete entrevistas a inmigrantes e hijos de inmigrantes griegos cuyas edades oscilan entre los 56 y 88 años, lo que permite la recuperación y conservación de las particularidades de la labor comunitaria en cada una de las décadas en estudio. Las mismas fueron realizadas entre los meses de marzo y abril del año 2010.

Como opción metodológica y epistemológica, decidimos trabajar con los testimonios orales y no con historias de vida. La elección está sustentada en el objetivo de la investigación, que es el de bucear en la vida cotidiana y comunitaria, así como también, internarnos en el ámbito asociativo y en las estrategias de mantenimiento de las pautas culturales llevadas adelante por la Colectividad Helénica del Uruguay en las décadas del 40 y 60 del siglo XX. Por lo tanto, el cuestionario estuvo orientado a aclarar y arrojar luz sobre nuestras interrogantes respecto del tema.

4 Como señala Aróstegui: "Se trata de una técnica que prima absolutamente lo cualitativo, lo subjetivo, con problemas de censura y autocensura y ofrece también la ventaja de que la forma tan peculiar de recoger la información no impide que con posterioridad se puedan aplicar a su tratamiento técnicas refinadas, como la del análisis de contenido" (ARÓSTEGUI, J., *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 415)

5 PORTELLI, A.; Op. Cit, p. 47.

6 BARBIERI, M., *Usos y metodología de los relatos de vida en la producción del conocimiento social*, en "Voces Recobradas. Revista de Historia Oral", Buenos Aires., Inst. Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, Set. 2007, Año 10, N° 23, p. 47.

7 Esta investigación fue iniciada en el mes de setiembre de 2009, habiéndose realizado una primera presentación de los datos en las II Jornadas de Investigación en Humanidades, Montevideo, FHUCE, noviembre de 2009.

Pod
mo la mig
pero la in
permítam
estudio.

Com
estos recu
la memoria
a la 'rapaci

La aj
gía propia
moria indi
dientes; su
orales de in
esas voces,
labor histó
rescate que
arrebata la

La im
cuantificaci

Las po
contexto lat
europea -y
modificar e
el elemento
miento con

8 RICOEU

9 Es de des
integrant
algunas o
entrevist

Podría objetarse el uso de la historia oral en una temática como la migratoria, debido a lo restringido del universo a entrevistar, pero la importancia y la potencialidad de estas fuentes radica en permitirnos un acercamiento a la subjetividad de nuestro objeto de estudio.

Como señala Paul Ricoeur, la búsqueda y la recuperación de estos recuerdos, "*muestra efectivamente una de las finalidades del acto de la memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas de recuerdo a la 'rapacidad del tiempo'*".⁸

La apuesta por una técnica de investigación y de la metodología propia de la historia oral, nos permite, entonces, rescatar la memoria individual y colectiva de inmigrantes griegos y de sus descendientes; su vida privada y comunitaria, a través de los testimonios orales de inmigrantes de la primera y segunda generación. Rescatar esas voces, transformarlas en fuentes, para luego plasmarlas en la labor histórica, de eso se trata, de su riqueza y su complejidad. Un rescate que se hace imprescindible en la medida que el tiempo nos arrebatara los testimonios de los protagonistas.⁹

La inmigración griega en el Uruguay: las dificultades de una cuantificación

Las políticas migratorias llevadas adelante por los países en el contexto latinoamericano, apuntaban al fomento de la inmigración europea -y especialmente la del norte de Europa- como forma de modificar el sustrato poblacional formado en su gran mayoría por el elemento indígena, negro, y el mestizaje surgido del entrecruzamiento con el español.

8 RICOEUR, P., *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004, p. 50.

9 Es de destacar que durante el proceso de selección de los entrevistados, los dos integrantes de la colectividad de mayor edad - ambos de 94 años - sufrieron algunas complicaciones de salud que hicieron imposible la realización de la entrevista.

El caso uruguayo presenta características diferenciales por haber sido tempranamente aniquilada la población originaria y no haber dejado rastros culturales de relativa importancia.

El elemento extranjero llegado el país en el período aluvional sobrepasó completamente la población nacional de base y modificó su composición étnica, sus valores, su cultura.

Numéricamente más importantes, las colectividades españolas e italianas han monopolizado los estudios migratorios. Nuestra intención hoy es abordar una colectividad como la griega, que presenta respecto de otros grupos migratorios menores, algunas características diferenciadoras que le confieren un interés particular para quiénes nos ocupamos de este tipo de fenómenos, como lo son el nucleamiento de los inmigrantes en un solo emprendimiento asociativo, perdurable en el tiempo; una identidad cultural milenaria y la práctica de la religión ortodoxa, entre otros aspectos.

La inmigración griega al continente americano registró una primera oleada importante entre el último cuarto del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. El principal destino elegido fueron los Estados Unidos de América y durante este período de inmigración masiva, cerca de 500.000 griegos llegaron allí, entre 1880 y 1924, año en que se endurecen las medidas restrictivas al ingreso en el país del norte. El segundo lugar, lo ocupa Canadá y luego Sudamérica, en especial Brasil y Argentina¹⁰, seguido en menor medida por Uruguay.

En el caso de nuestro país, resulta siempre una ardua tarea para el investigador la de la cuantificación de los grupos migratorios minoritarios, ya que la discriminación numérica establecida por las estadísticas, registra sólo a los cinco primeros grupos migratorios en orden de importancia. A su vez, la escasez de fuentes confiables y el enorme período intercensal, 1908-1963, dificulta aún más un acercamiento a las cifras.

Según las cifras referidas al número de extranjeros descriptas en el Censo General de 1908, residían 115 griegos en nuestro territorio. De ellos 79 lo hacían en la capital del país. Es alto el índice

10 Entre 1944 y 1954, Argentina fue el país latinoamericano preferido como destino por los inmigrantes griegos.

de masculinidad: 73 l
señalar que se trata d
politana: casi el 70 %
cifras pueden, a su v
menor y es que much
presentaban el pasap
de otomanos en los re
repite en colectivos m
la Sublime Puerta com

Si tomamos el ot
proporcionadas por el
finalizado la oleada m
dial-, habitaban en m
cían en Montevideo y
la población.¹² La migra
capital de la República
asociativos.

En cuanto al lug
gente mayoritario pro
nor.

Al hablar de cifra
el interior de la Repúbl
te pocos. Algunos de e
gorífica en el departam
su trabajo sobre los tra
señala que entre finales
los trabajadores griego
Anglo.¹³ Puede parecer
la tiene a la luz de la in

11 Cfr. ARTEAGA, J., PUL
- 1940) en *Inmigración y*
Chile y Uruguay, México
1990, p. 124
12 PI HUGARTE, R.; VID
Nuestra Tierra, 1969, p.
13 - Como lo señala el aut
fichas de los trabajado
las faltantes, sobre un t

de masculinidad: 73 hombres y 6 mujeres. Igualmente, podríamos señalar que se trata de una inmigración mayoritariamente metropolitana: casi el 70 % se radicó en esa época en Montevideo¹¹. Estas cifras pueden, a su vez, tener una debilidad y ocultar un dato no menor y es que muchos de los griegos que llegaban a nuestro país presentaban el pasaporte turco, lo que los hacía engrosar las filas de otomanos en los registros de entrada a puerto. Esta situación se repite en colectivos migratorios que estuvieron bajo el dominio de la Sublime Puerta como por ejemplo, armenios y sirio-libaneses.

Si tomamos el otro extremo censal y hacemos foco en las cifras proporcionadas por el censo de 1963 -momento en el que ya había finalizado la oleada migratoria posterior a la Segunda Guerra Mundial-, habitaban en nuestro país 790 griegos, de los cuales 690 lo hacían en Montevideo y 120 en el interior, constituyendo el 0,38 % de la población.¹² La migración helénica, se afina por excelencia en la capital de la República, lugar donde radican sus emprendimientos asociativos.

En cuanto al lugar de origen de estos inmigrantes, el contingente mayoritario provenía de las Islas del Mar Egeo y de Asia Menor.

Al hablar de cifras resulta de rigor examinar la situación en el interior de la República, en donde los griegos han sido realmente pocos. Algunos de ellos buscaron ocupación en la industria frigorífica en el departamento de Río Negro. Alberto Douredjian, en su trabajo sobre los trabajadores inmigrantes del Frigorífico Anglo señala que entre finales de las décadas del '20 y del '50, fueron 59 los trabajadores griegos registrados en los Archivos del Frigorífico Anglo.¹³ Puede parecer que este dato carezca de importancia, pero la tiene a la luz de la inserción laboral de los inmigrantes griegos en

11 Cfr. ARTEAGA, J., PUIGGROS, E., *Inmigración y estadística en el Uruguay (1830 - 1940)* en *Inmigración y estadística en el Cono Sur de América: Argentina, Brasil, Chile y Uruguay*, México, O.E.A - Inst. Panamericano de Geografía e Historia, 1990, p. 124

12 PI HUGARTE, R.; VIDART, D., *El legado de los inmigrantes (II)*, Montevideo, Ed. Nuestra Tierra, 1969, p. 58.

13 - Como lo señala el autor, del Archivo del Frigorífico Anglo faltan el 25 % de las fichas de los trabajadores pertenecientes a esos años, siendo unas 3.381 fichas las faltantes, sobre un total de 13.530.

la entonces pujante industria frigorífica nacional, durante las décadas de los años 30 y 50, parte importante del período en estudio. La colectividad helénica estima en 2000 los griegos y descendientes residentes en Uruguay.

El escenario de partida: dominación, guerra y crisis

La difícil situación económica que atravesaba el país a finales del siglo XIX, a raíz de la crisis por la que atravesaba la agricultura griega -conocida como la crisis de la pasa de uva-, llevó a emigrar a muchos campesinos del Peloponeso cuyo destino, como hemos mencionado fue primeramente los Estados Unidos. Esta primera oleada migratoria estuvo compuesta por campesinos, dueños de propiedades de mediano porte, que, sin embargo, podían costear el pasaje de un miembro de la familia al país del norte. Otra de las causas que determinaron la salida masiva en esta primera etapa, fueron las levas forzosas del ejército otomano, que derivaban en la incorporación de griegos residentes en territorio turco a sus filas, previa conversión religiosa y adopción de la nacionalidad de aquel Estado.

En cuanto a las condiciones geopolíticas, el contexto en el que estas oleadas -la primera de principios de siglo y la segunda de mediados del siglo XX- se desarrollan, es por demás complejo y se presenta en un momento convulsionado de Europa.

El Imperio Otomano era un imperio socialmente multiétnico; conformaba por su amplitud, un verdadero muestrario de razas y credos que coexistían pacíficamente. Como señala de Cabo Ramón: "*su dominación política sobre otros pueblos y etnias fue ciertamente muy inteligente, pues, a pesar de su rigidez y absolutismo, fue con aquéllos tolerante en cuanto a sus tradiciones y culturas*".¹⁴ La administración de pueblos tan diferentes, radicados en un vasto territorio que incluía

(DOUREDJIAN, A., *Sobre inmigrantes y frigoríficos. El Anglo y los trabajadores. 1924 - 1954*, Montevideo, Tradinco, 2009, p. 72.)

14 - DE CABO RAMÓN, I., *Turquía, Grecia y Chipre. Historia del Mediterráneo Oriental*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2005, pág. 20.

gran parte de la
te Próximo req
llamado sistema
diferentes pobl
su origen étnico
del musulmán.
los no musulma
sus lenguas y d
de autonomía, p
propias de cada

Clogg afin
de autonomía com
eclesiástica que act
al Estado Otomano

Aún así, cu
inferioridad resp
secuencias que in
a modo de ejempl
la prohibición res

A finales d
Otomano comen
corriente naciona
cultural propia. E
1908, tuvo en sus
restableciendo la c
tán y otorgándole
régimen parlamen
y Progreso", tend
Imperio Otomano

Luego de l
te la Guerra Balc
Turcos" desplaz
tado, lo que prod
las minorías extr

15 CLOGG, R., *His*
p. 26.

acional, durante las déca-
e del período en estudio.
s griegos y descendientes

guerra y crisis

avesaba el país a finales
travesaba la agricultura
de uva-, llevó a emigrar
o destino, como hemos
s Unidos. Esta primera
campesinos, dueños de
n embargo, podían costear
is del norte. Otra de las
en esta primera etapa,
no, que derivaban en la
itorio turco a sus filas,
nacionalidad de aquel

s, el contexto en el que
lo y la segunda de me-
más complejo y se pre-
pa.

cialmente multiétnico;
mustrario de razas y
ñala de Cabo Ramón:
es fue ciertamente muy
no, fue con aquéllos to-
La administración de
territorio que incluía

lo y los trabajadores. 1924 -

ris del Mediterráneo Orien-
i, pág. 20.

gran parte de la Península Balcánica, el norte de África y el Oriente Próximo requería de un mecanismo de dominación eficiente. El llamado sistema de *millets* (literalmente, naciones), congregaba a las diferentes poblaciones según su adscripción religiosa en lugar de su origen étnico. El *millet* ortodoxo era el de mayor población, luego del musulmán. A través de los *millets*, la Sublime Puerta permitía a los no musulmanes la práctica de sus religiones, la pervivencia de sus lenguas y de sus culturas, otorgándoles un importante grado de autonomía, pues estaban regidos por las autoridades religiosas propias de cada credo.

Clogg afirma que "*el quid pro quo de la concesión de un grado de autonomía comunal era que se esperaba del patriarca y de la jerarquía eclesiástica que actuaran como garantes de la lealtad de los fieles ortodoxos al Estado Otomano*¹⁵".

Aún así, como minorías cristianas, vivían en una posición de inferioridad respecto del resto de los súbditos del Imperio. Las consecuencias que implicaba ser un súbdito de segunda categoría eran, a modo de ejemplo, las levas y los impuestos diferenciales, así como la prohibición respecto del porte de armas.

A finales del siglo XIX y al mismo tiempo en que el Imperio Otomano comenzaba a dar muestras de debilitamiento, surgía una corriente nacionalista que reivindicaba una tradición y una herencia cultural propia. La llamada Revolución de los Jóvenes Turcos, en 1908, tuvo en sus primeros años su período reformista más liberal, restableciendo la constitución que había sido suspendida por el sultán y otorgándole a éste un papel meramente simbólico dentro del régimen parlamentario. Este grupo congregado bajo el lema "Unión y Progreso", tendió en sus orígenes hacia una occidentalización del Imperio Otomano.

Luego de las derrotas sufridas por Turquía en 1913 durante la Guerra Balcánica, la fracción ultranacionalista de los "Jóvenes Turcos" desplazó a los liberales del poder mediante un golpe de Estado, lo que produjo un endurecimiento de las medidas respecto de las minorías extranjeras. El ala militar de los Jóvenes Turcos tendía

15 CLOGG, R., *Historia de Grecia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 26.

a la homogeneidad étnica y es este el marco en el que se produjo el genocidio armenio en 1915.

Al estallar la Primera Guerra Mundial, Grecia optó primeramente por la neutralidad, aunque el rey fijó su postura filo-germánica. La posición del rey estaba en franca oposición con la de su Primer Ministro, Eleutherios Venizelos que pertenecía a la fracción pro aliada. Esta coyuntura provocó una fractura a nivel gubernamental que culminó con el establecimiento de un gobierno paralelo de Venizelos en Salónica. Éste fue reconocido tanto por Gran Bretaña como por Francia, presionando al rey Constantino I para que abdicara a favor de su hijo Alejandro. Venizelos regresó a Grecia y a partir de ese momento el país revistió en las filas de los aliados.

Al finalizar la Primera Guerra Mundial, Grecia vio acrecentado su territorio al recibir con la firma del Tratado de Neullys en noviembre de 1919, la Tracia Occidental, perteneciente a Bulgaria.

En 1919, los aliados autorizaron a Grecia a ocupar Esmirna. En mayo las tropas griegas desembarcaron y enfrentaron con la población y el ejército turco, produciéndose violentas luchas. La firma del Tratado de Sevres, en agosto de 1920, otorgaba a Grecia la Tracia Oriental de Turquía y la mayoría de las Islas del Mar Egeo, así como la posesión de Esmirna, por un plazo de cinco años, a cuyo término se debería realizar un plebiscito. El gobierno de Eleutherios Venizelos instó, entonces, a ocupar Esmirna a los griegos de la diáspora. Pero el Tratado de Sevres nunca fue ratificado por el gobierno turco y la tensión no se hizo esperar.

Mustafá Kemal Atatürk intentaba, mientras tanto, organizar la defensa del territorio, con el fin de evitar el desmembramiento total del Imperio Otomano.

Así dio inicio la Guerra Greco-Turca, secuela de los conflictos anteriores, que se desarrolló entre 1919 y 1922.

La búsqueda griega de ampliar sus fronteras, con la anexión de los territorios de Asia Menor y de los Balcanes, la llamada "*Megalí Idea*", llevó al enfrentamiento con el Imperio Otomano en su propio territorio. Fue la conflagración que marcó a muchos a la hora de decidir emigrar a otros destinos en busca de una tierra de paz, luego de años de estar en el frente de batalla.

Esta "I
en el siglo X
las zonas de a
único, con la
existencia del

La vid
la evacuación
griegos y ot
nios fueron v
do a la ciudad
no musulma
episodio, con
el fin de la "A
lizadora' de G

Fueron
causas éstas q
aspiraban bu
en su patria. I
griegos, relata
bar suerte en

"Él llegó
guerras, porque
dio de guerra d
dejó a toda su fa
mujeres y dos u

Este inm
la Argentina y
que lo hizo ca

16 Kolettis fue u
diente griego
y la diáspora
tonos, los res
132.)

17 CLOGG, R.;

18 Ibid., p. 101.

19 Entrevista a

o en el que se produjo el

l, Grecia optó primera-
o su postura filo-germá-
oposición con la de su
pertenecía a la fracción
ectura a nivel guberna-
le un gobierno paralelo
do tanto por Gran Bre-
Constantino I para que
los regresó a Grecia y a
las de los aliados.

l, Grecia vio acrecen-
Tratado de Neullys en
eneciente a Bulgaria.

cia a ocupar Esmirna.
enfrentaron con la po-
entas luchas. La firma
aba a Grecia la Tracia
el Mar Egeo, así como
años, a cuyo término
e Eleutherios Venize-
riegos de la diáspora.
por el gobierno turco

tras tanto, organizar
l desmembramiento

ela de los conflictos

ras, con la anexión
es, la llamada "Me-
io Otomano en su
a muchos a la hora
una tierra de paz,

Esta "Megali Idea" planteada por el intelectual Yanis Kolettis¹⁶, en el siglo XIX, era una "visión que aspiraba a la unificación de todas las zonas de asentamiento griego del Mediterráneo Oriental en un Estado único, con la capital en Constantinopla, [que] dominó el primer siglo de existencia del Estado independiente."¹⁷

La victoria del ejército turco de Kemal Atatürk culminó con la evacuación de Esmirna y el incendio de los barrios ocupados por griegos y otras minorías cristianas; más de 30.000 griegos y armenios fueron víctimas de esta tragedia. La "Infiel Izmir" -nombre dado a la ciudad por los turcos debido a la gran cantidad de habitantes no musulmanes que residían en ella- había vuelto a sus manos. Ese episodio, conocido como la "catástrofe de Asia Menor", constituye el fin de la "Megali Idea" y "supuso un fin ignominioso a la 'misión civilizadora' de Grecia en Próximo Oriente".¹⁸

Fueron años de guerra continua, de penurias, de hambre; causas éstas que fomentaron la emigración de miles de griegos que aspiraban buscar, cruzando el océano, la paz que no encontraban en su patria. Así lo señala Marta, una de las entrevistadas, hija de griegos, relatando las razones por las cuales su padre decidió probar suerte en el Río de la Plata:

"Él llegó en 1928, el 4 de setiembre de 1928. Y emigró debido a las guerras, porque el ya estaba cansado porque había hecho cuatro años y medio de guerra de Grecia contra Turquía. Por ese motivo fue que se vino y dejó a toda su familia.[...] eran seis hijos y los padres, por supuesto, cuatro mujeres y dos varones, ellos quedaron en Grecia"¹⁹.

Este inmigrante al que hacemos referencia, tenía como destino la Argentina y fue algo que vio llegando al puerto de Montevideo lo que lo hizo cambiar de idea:

16 Kolettis fue un actor preponderante desde los comienzos del período independiente griego. Defensor a ultranza de los "Heteróctonos, los griegos del exilio y la diáspora balcánica y otomana. A los que llegó a contraponer con los autóctonos, los residentes en la nueva Grecia" (DE CABO RAMÓN, I., Op. Cit., p. 132.)

17 CLOGG, R.; Op. Cit., p. 16.

18 Ibid., p. 101.

19 Entrevista a Marta Sabbas, 16 de marzo de 2010.

"Él iba a bajar en Argentina y no bajó en Argentina, se vino para Uruguay...por la bandera, porque la bandera nuestra tiene el sol y la griega la cruz. Entonces, como eran parecidas..."

Por su ubicación geográfica es Grecia un país en el que conviven lo balcánico y lo mediterráneo. Su carácter marítimo le ha proporcionado un contacto importante con el Occidente que tiene su correlato en la actividad comercial relacionada con el mar. La marina mercante griega era una de las mayores del mundo al promediar el siglo XX, aunque gran parte de sus barcos navegaban bajo pabellón de conveniencia.

Entre los inmigrantes griegos que arribaron al país en la década de los años 50, en los que podríamos llamar la segunda oleada, llegaron marinos mercantes que recalaban en este puerto debido al trabajo y, enterados de la existencia de un núcleo de griegos en la ciudad, visitaban la sede o la iglesia para realizar sus prácticas religiosas.

Uno de los entrevistados, Spiros, señala cual fue el periplo de su padre, nacido en la isla de Cefalonia, antes de recalcar de manera definitiva en nuestro país:

"Mi padre vino como marino pasajero por acá [...] Él vino, el pasó por Montevideo. No vino con la intención de quedarse; él era marino, como se pudo haber quedado acá se pudo haber quedado en Río de Janeiro, en Beirut o en Alaska. El vino de paseo [...]"

Dejó familia allá, hermanas, hermanos, padre, madre y actualmente le queda una hermana en Grecia. Era una familia de catorce hermanos, fueron falleciendo parte en tiempo de la guerra, parte por la vejez y [sólo] le queda una."²⁰

Una gran parte de los inmigrantes llegaron solos. Algunos, una vez establecidos y económicamente estables buscaban la forma de traer a su familia al Uruguay. Este es el caso de la familia de Mery, proveniente de Atenas, que así cuenta su llegada al país en la década de los años 50:

"[Vine con] mi madre y con mi hermana, vinimos las tres. ¿Por qué vinimos? Porque mis hermanos estaban cansados de seguir haciendo el ser-

20 Entrevista a Spiros Kapatós, 9 de abril de 2010.

*ción militar a
- alemana. En
estar allá. Y a
le gustó el país
trámites y vino*

*Esta fa-
lación inmigr-
respecto de l-
hijos menores
de reunir fam-
se hicieran re-*

*Mery re-
la adaptación
familia:*

*"Yo vino
tiempo, verdad."*

*Claro, con
casé rápido, y
estuviera en Gr-*

21 Entrevista a

22 Estas dispo-
década del "

23 Entrevista a

Argentina, se vino para
nuestra tiene el sol y la grie-

un país en el que con-
carácter marítimo le ha
el Occidente que tiene
cionada con el mar. La
ores del mundo al pro-
s barcos navegaran bajo

aron al país en la déca-
mar la segunda oleada,
en este puerto debido
n núcleo de griegos en
realizar sus prácticas

a cual fue el periplo de
s de recalar de manera

acá [...] Él vino, el pasó
arse, él era marino, como
lo en Río de Janeiro, en

re, madre y actualmente
de catorce hermanos,
vie por la vejez y [sólo]

aron solos. Algunos,
es buscaban la forma
aso de la familia de
llegada al país en la

mos las tres. ¿Por qué
eguir haciendo el ser-

vicio militar cuatro o cinco años cada uno y después vino la ocupación ítalo-alemana. Entonces, todo eso lo pasamos y ya estábamos muy cansados de estar allá. Y como un hermano estaba acá, viajaba él y se quedó acá porque le gustó el país, era muy lindo, tranquilo todo, nos hizo la invitación, hizo trámites y vinimos. Y después nos juntamos acá."²¹

Esta familia hizo uso de los beneficios planteados en la legislación inmigratoria nacional vigente en la década de los años 50, respecto de la posibilidad de realizar una "invitación" a esposas, hijos menores de 21 años, hermanas solteras y padres, a los efectos de reunir familias de inmigrantes ya afincados en el territorio, que se hicieran responsables por los recién llegados.²²

Mery resume en pocas palabras esas dificultades propias de la adaptación a esta nueva sociedad, a pesar de contar con toda su familia:

"Yo vine de Atenas, vine de otro mundo. Sufrí mucho el primer tiempo, verdad.

Claro, completamente diferente, todo. Y después me acostumbré, me casé rápido, y seguí mis costumbres griegas, comidas, fiestas, todo, como si estuviera en Grecia. Así crié a mi hijo".²³

21 Entrevista a Mery Saroti, 17 de abril de 2010.

22 Estas disposiciones están presentes aún en las legislaciones restrictivas de la década del '30

23 Entrevista a Mery Saroti

Dos puntos de una misma bahía: Ciudad Vieja y Villa del Cerro

Ciudad Vieja, mar y puerto

La inmigración griega arribada a nuestro país, tanto en la primera como en la segunda oleada migratoria, se afincó mayoritariamente en la capital y zona metropolitana.

El primer contacto con la sociedad de recibo se producía en el barrio considerado como el mosaico cosmopolita por excelencia: la Ciudad Vieja.

Los puertos son un lugar de confluencia, de intercambio de mercaderías, y también de intercambio cultural. Así era la Ciudad y Vieja y la zona portuaria a finales del siglo XIX y comienzos del XX, en los períodos de inmigración masiva.

En esta zona se afincaron los primeros inmigrantes griegos que llegaron a Montevideo, buscando el contacto con aquellos compatriotas ya establecidos en la ciudad. Al igual que tantos otros grupos migratorios -como judíos, libaneses, etc.-, la Ciudad Vieja, sus conventillos y sus pensiones, constituyeron el primer alojamiento al llegar al Uruguay. Así, alrededor del puerto se fue formando el núcleo primigenio de la colectividad.

El primer y único emprendimiento asociativo griego -la Colectividad Helénica del Uruguay-, estuvo radicado originariamente en la Ciudad Vieja, por ser, en los comienzos, el barrio montevideano en donde se concentraron los primeros griegos que arribaron a nuestras costas.

Las actividades laborales desarrolladas por este primer grupo estuvieron, en su mayoría, adecuadas al entorno portuario. Spiros, hijo de padre y madre griegos describe así la relación de su familia con el puerto:

"Muchos vinieron para la Ciudad Vieja, inclusive el Consulado de Grecia estaba en la Ciudad Vieja. Y como mi padre trabajaba en el puerto y mi abuelo por parte de madre tenía aguateros en el puerto, la relación con el puerto era muy fluida, entonces siempre vivían no en el Cerro, que

*quedaba del otro
padre fueron del*

*El núcleo
una gran cantidad
tuarias: trabajad
molcadores, agu
las actividades a
peninsular e insu
importancia inter
rante el desarroll
quía se enfrentó
rios otomanos fu
manejo de la nav*

*No es, enton
en la colectividad
dedicados a la act*

*"Acá hubo m
tó. Porque además,
vida, en su momen*

*Este primer
nuó revistiendo de
mudara su sede al*

Spiros señala

*"No sé si era
25 de mayo y Macid
casó y vivimos en la
Vieja no he salido m*

24 Entrevista a Spiros

25 Entrevista a Anto

Vieja y Villa del Cerro

ro país, tanto en la pri-
a, se afincó mayoritaria-

recibo se producía en el
polita por excelencia: la

cia, de intercambio de
ral. Así era la Ciudad y
DX y comienzos del XX,

s inmigrantes griegos
acto con aquellos com-
al que tantos otros gru-
-, la Ciudad Vieja, sus
el primer alojamiento
to se fue formando el

ciativo griego -la Co-
icado originariamente
el barrio montevidea-
riegos que arribaron a

por este primer grupo
no portuario. Spiros,
relación de su familia

busice el Consulado de
trabajaba en el puerto
el puerto, la relación
en no en el Cerro, que

quedaba del otro lado. [...] Toda la familia, tanto de mi madre como de mi padre fueron del mar.”²⁴

El núcleo de la Ciudad Vieja estaba integrado entonces por una gran cantidad de inmigrantes dedicados a las actividades portuarias: trabajadores del puerto, propietarios de lanchones o de remolcadores, aguateros, etc. Como hemos señalado anteriormente, las actividades marítimas están presentes en la cultura griega, país peninsular e insular, rodeado de mares, con una flota mercante de importancia internacional. A modo de ejemplo cabe señalar que durante el desarrollo de la Primera Guerra Balcánica -en la que Turquía se enfrentó a la Liga Balcánica- los griegos nacidos en territorios otomanos fueron reclutados por el ejército turco por su experto manejo de la navegación.

No es, entonces, de extrañar que se observen tantos marinos en la colectividad griega. Antonio, hijo y nieto de griegos, con tíos dedicados a la actividad marítima dice:

“Acá hubo mucho marino que llegó al país y se quedó porque le gustó. Porque además, era un país tranquilo, porque tenían un buen nivel de vida, en su momento que los atrajo”²⁵.

Este primer núcleo griego asentado en la Ciudad Vieja continuó revistiendo de importancia aún después de que la colectividad mudara su sede al barrio del Cerro.

Spiros señala que:

“No sé si era más grande, pero era importante. Mi madre vivió en 25 de mayo y Maciel, [...] y después volvió a la Ciudad Vieja cuando se casó y vivimos en la calle Piedras frente al Mercado [...] Yo de la Ciudad Vieja no he salido nunca”.

24 Entrevista a Spiros Kapatos

25 Entrevista a Antonio Stathakis, 17 de abril de 2010.

Cerro: frigoríficos y estabilidad

Los barrios de la Ciudad Vieja y el Cerro comparten la característica de ser polos de atracción de inmigrantes de las más diversas nacionalidades. La llamada en los comienzos Villa Cosmópolis, se había erigido como pueblo receptor de extranjeros y en sus calles están plasmados los nombres de los más diversos confines.

Como señala Aníbal Barrios Pintos: *“El Cerro tiene algo muy cosmopolita y algo profundamente terruñero: es una síntesis del Uruguay rural y del Uruguay urbano, una imagen simbólica del país, en el ruedo de la bahía”*²⁶

A comienzos del siglo XX, la industria saladeril fue perdiendo vigencia, siendo desplazada de manera definitiva por la industria frigorífica. Esta modificación en el modo de producción, dejaba en el pasado la forma primitiva de explotación (tasajo, cueros, huesos, sebo, etc.), que se había erigido en principal rubro exportable de nuestro país durante años, siendo ésta sustituida en un primer momento por las conservas y extractos de carne, pasando luego, en 1913, a las carnes congeladas.

En 1911 se fundó en la zona del Cerro el Frigorífico Montevideo. Dos años más tarde cambiaría su denominación por la de Frigorífico Swift, propiedad de una empresa de capitales norteamericanos. Años más tarde, en 1915, se instaló sobre las márgenes del arroyo Pantanoso el Frigorífico Artigas.

Durante el desarrollo de la Primera Guerra Mundial, se produjo un aumento de la demanda externa. Este incremento de los volúmenes exportados provocó una suba de precios internacionales. Fueron éstos, tiempos de prosperidad económica que se reiterarían a lo largo del tiempo, al producirse otros conflictos bélicos.

El Cerro tuvo una importancia vital en el desarrollo económico del país a través de la industria saladeril y frigorífica. Fue su centro durante décadas y esta actividad industrial le confirió al barrio su fisonomía distintiva.

²⁶ BARRIOS PINTOS, A., *Montevideo. Los barrios (I)*, Montevideo, Ed. Nuestra Tierra, 1971, N° 4, p. 42.

A este barrio, centro de una industria pujante, comenzaron a llegar inmigrantes griegos en las primeras décadas del siglo XX, principalmente en busca de un trabajo estable que les permitiera crecer económicamente y sustentar a sus familias, ya fueran las formadas en nuestro país o a través del envío de remesas para las familias de origen establecidas en Grecia.

Marta, nacida en este barrio del Cerro, nos cuenta cómo se estableció su padre en esta populosa barriada:

“Él se fue directamente al Cerro. Y había abierto un taller con el poco dinero que le habían dado sus padres cuando salió de Grecia. Abrió un taller mecánico y después empezó a trabajar en el Frigorífico Swift. Después del Swift pasó al Frigorífico Artigas, siempre como mecánico y terminó sus días, antes de jubilarse, en el Frigorífico Nacional como sereno”²⁷.

El Cerro también fue donde la Colectividad Helénica construyó su primera sede propia. Eran tiempos de gran actividad para una comunidad abierta a recibir a nuevos inmigrantes que día tras día arribaban al puerto, prontos a instalarse en una sociedad que necesitaba de sus brazos para crecer.

Familia, reunión y tradición

Las colectividades numéricamente más pequeñas, circunscritas a espacios urbanos determinados y con una sola asociación que los nuclea, como es el caso de la Colectividad Helénica del Uruguay, permiten un relacionamiento interfamiliar activo y significativo.

La estrecha relación establecida entre las familias está relacionada con el alto grado de concentración de la colectividad, tanto en el espacio ciudadano, como en el ámbito asociativo. Una de las entrevistadas relata el grado de unidad de la colectividad establecida en Montevideo:

²⁷ Entrevista a Marta Sabbas.

“Todos los griegos se conocían, porque el que no era de una isla, tenía un pariente en el otro lado; uno era de Atenas, otro era del Pireo y todo así. Eran toda gente conocida y ya de por sí se unían más, eran más unidos.”²⁸

Las familias griegas buscaban mantener las relaciones sociales establecidas en el seno de la Colectividad, principal centro de reunión, trasladándolas a los espacios privados, en el seno del hogar.

Los testimonios recabados tanto a inmigrantes de primera como de segunda generación, remiten a una vida social intensa, de rememoración de antiguas tradiciones culinarias y musicales, de encuentros en casas de familia y en la sede de la Colectividad.

Marta, recuerda sus vivencias en el Cerro y como se relacionaban las familias griegas que vivían en el barrio, reuniéndose para rescatar y mantener prácticas culturales propias de su patria de origen:

“Las familias griegas se reunían un día en una casa y otro día en otra. En mi casa, por ejemplo, mi madre tocaba el piano, mi padre tocaba la mandolina y venían vecinos griegos y uno traía la balalaika, otro traía otro instrumento, entonces se cantaba y se hacía comida para esa noche. Cuando venían ya se sabía con tiempo que te tocaba tu casa. Mañana en la de otra persona. Entonces se hacían hojas de parra rellenas y se tomaba usho, que era la base fundamental de la reunión, ¡qué no faltara!”²⁹

Esos encuentros rememoraban tradiciones culinarias, tanto en la comida como en las bebidas alcohólicas, en la música, en el acto mismo del encuentro con paisanos, con coterráneos, unidos en el mismo sentir de la lejanía de la familia, de la patria.

Spiros vivió de igual manera esa necesidad de alivianar el peso de la nostalgia a través de la reunión de amigos, parientes, conocidos que hablaran la misma lengua y compartieran los mismos valores y pautas culturales. Así recuerda las reuniones en su casa:

“Venían mis tíos, venían amigos, venían conocidos y siempre se habló en griego [...] Antes teníamos una vida social en casa mucho más

28 Ibid.

29 Entrevista a Marta Sabbas

*grande, mucho más importante en la parte griega porque todos los que me rodeaban eran griegos originales*³⁰

A los espacios de sociabilidad comunitarios, se unían los espacios más privados, más recoletos, en ese tratar de mantener las costumbres locales y una identidad propia, distintiva. El hogar es, entonces, la primera instancia de transmisión de valores culturales, como recuerda Antonio:

*“Nosotros en casa vivíamos mis padres, mi abuela, - la mamá de mi mamá -, y yo. Entonces se hablaba en griego, se comían y se siguen comiendo comidas griegas, tanto platos salados como en la parte de dulces. Había también una relación con otras familias; las amistades en su mayoría eran griegas. Uno iba a los cumpleaños de los otros, los otros venían a la casa de uno a los festejos. Había ese nexa, entonces uno se sentía identificado”.*³¹

El asociacionismo étnico griego: la Colectividad Helénica del Uruguay

El asociacionismo surge dentro de los colectivos migratorios como un sostén, una forma de amparo solidario entre connacionales, que brinda diversos servicios que permiten al inmigrante insertarse en la sociedad de recibo, sin perder, a la vez, los valores propios de la cultura natal.

Las comunidades de la diáspora griega establecieron en los países de América una red de instituciones de carácter étnico, que ofrecieron apoyo, contención emocional y ayuda mutua a aquellos inmigrantes que arribaban a los distintos países del continente. Estas asociaciones fomentaban la unión de los compatriotas y establecían las directivas y las acciones a seguir en cuanto al mantenimiento de la etnicidad, a través del culto y de la enseñanza del idioma y la cultura helénica. Eran, pues, ámbitos de relacionamiento con los connacionales, de sostén y de reafirmación de la identidad étnica.

30 Entrevista a Spiros Kapatos.

31 Entrevista a Antonio Stathakis

Kitroeff señala que "en las comunidades griegas más importantes del siglo XX, la formación principal de organización étnica era la del tipo local, conocida como *Koinotita*, que administraba las instituciones comunitarias: iglesias, colegios e incluso [...] asilos de ancianos"³²; la Colectividad Helénica del Uruguay es, pues, una *Koinotita*.

En nuestro país, como respuesta a la compleja situación de desarraigo -dificultades idiomáticas, falta de ámbito donde desarrollar sus prácticas religiosas, los conflictos propios de la adaptación a la sociedad de recibo-, los griegos comenzaron a desarrollar un proyecto asociativo que mitigara, a través de la unión de los compatriotas, la problemática situación del inmigrante que arribaba a una tierra completamente diferente de la que había abandonado.

El 2 de agosto de 1916, a instancia de un grupo de griegos, entre los que se encontraban Sikalos, Stathakis, Tangakis, Cusurakis, Theodosopoulos, Elefteriou, Papadopoulos, Mavrothodarakis, Zafiriadis y otros, deciden fundar la primera y única asociación de inmigrantes griegos del Uruguay, bajo la denominación de Colectividad Helénica del Uruguay. Sita en la calle Pérez Castellanos 1546 esquina Piedras, en el casco antiguo de la ciudad, la primera sede fue el punto de encuentro y referencia de los inmigrantes griegos radicados y de los que iban llegando, por estar en las cercanías de la zona portuaria. Durante este tiempo funcionó en el mismo barrio el Consulado Honorario de Grecia, cuyo primer Cónsul fue Manuel Tangakis.³³

Como hemos señalado, un número importante de griegos se estableció en la Ciudad Vieja y más tarde otros fueron radicándose en la zona del Cerro.

Cuando este núcleo poblacional comienza a afianzarse, la colectividad visualizó la necesidad de contar con una sede propia -la de la Ciudad Vieja no lo era-, en el populoso barrio del Cerro, llamado en los comienzos Villa Cosmopolita.³⁴

32 KITROEFF, A., *Griegos en América*, Madrid, MAPFRE, 1992, p.183.

33 La sede del Consulado Honorario funcionó en la Ciudad Vieja hasta el establecimiento de la Embajada de Grecia en Uruguay en la década del '90.

34 Villa Cosmópolis fue creada en 1834 como pueblo de inmigrantes. Fue asimilada a barrio de Montevideo, con el nombre de Villa del Cerro en el año 1912.

Esta barriada comenzó a concentrar un núcleo importante de inmigrantes griegos, trabajadores, en su gran mayoría, de la industria frigorífica.

En el año 1922, arriba al país Constantino Konialidis -a la sazón, primo de Aristóteles Onassis-, luego de haber perdido todo tras la caída de Esmirna en manos turcas, episodio que marca el fin de la guerra greco-turca.

Konialidis dio un nuevo empuje a la asociación. Hombre exitoso en los negocios, volcó siempre su generosidad hacia sus compatriotas y es visto como uno de los grandes benefactores y hacedores de la colectividad helénica.

En el año 1933 se compra el terreno para la construcción de la primera sede propia, en la calle Grecia 3785, denominada así a instancias de un pedido realizado por el Cónsul Honorario de Grecia, Manuel Tangakis, en representación de la colectividad, ante el Municipio de Montevideo.

Gracias a donaciones y a mano de obra de los propios griegos, así como también con aportes de los marinos que recalando en el puerto visitaban a sus compatriotas, la construcción de la nueva sede fue rápidamente concretada, siendo inaugurada el 10 de febrero de 1935, bajo la presidencia de Juan Papadopoulos, en el centro de la barriada del Cerro. La nueva sede permite, no sólo aumentar la capacidad locativa, sino también diversificar y mejorar el cumplimiento de los fines sociales. Así se ve reflejado en las actividades realizadas como festivales, ampliación del programa religioso, etc.

Es aquí donde se produce la fundación de la escuela de idioma griego, durante la presidencia del Sr. Ángel Marangós.

Marta recuerda las actividades organizadas a finales de la década del '40 por la Colectividad Helénica para el esparcimiento de los niños, sin dejar de lado la reafirmación de la cultura griega:

*"Representábamos obras de teatro, 'Prometeo encadenado'. Hacíamos cuando venía la primavera la fiesta de las cuatro estaciones entonces nos vestíamos de primavera, verano, otoño, invierno y cada uno tenía su actividad; cantábamos, bailábamos, era otra cosa, era muy alegre todo."*³⁵

35 Entrevista a Marta Sabbas.

Al instalarse en el predio del Prado, las actividades se diversificaron. El contar con un amplio salón, la iglesia, la escuela, abrían un abanico de posibilidades al esparcimiento y a la labor educativa de la institución para con los niños.

Antonio nos relata sus recuerdos, referidos a esa etapa de su vida que vivió con gran intensidad:

“Cuando era niño participé en la escuela, participé en el grupo de danzas, participé en el grupo de jóvenes, tuve a cargo en algún momento un espacio radial de la institución con otra gente joven [...] Yo recuerdo de niño el ir a visitar hospitales públicos para ayudar a la gente y llevarle ropa, llevarle medicamentos y posteriormente llevarle un apoyo en persona a aquellas familias que necesitaban ayuda”³⁶

Como él mismo lo señala, otra de las acciones desarrolladas por la Colectividad era la de colaborar con hospitales y asilos, como modo de devolver el apoyo recibido por la sociedad de recibo. Mery, cuya vida en la colectividad fue muy intensa, - alrededor de 50 activos años - recuerda sus tareas en la Comisión de Beneficencia:

“Yo preparé el grupo de bailes tradicionales griegos, que lo inicié en la colectividad. Ayudé a la escuela griega todos los sábados estaba allí. Estaba en una comisión de beneficencia, primero como secretaria y luego como presidenta, diez años fui presidenta. Ayudamos a todos los griegos necesitados y aparte a la Cruz Roja [a los hospitales], Pereira Rossell, Piñeiro del Campo, Vilardebó; estaba corriendo en todo eso [...] hace poco años que me retiré, después que falleció mi esposo ya no quise seguir.”³⁷

Los años de esplendor en los que la Colectividad tenía una alta participación de sus asociados, en su mayoría griegos originarios que concurrían acompañados por sus familias, fue decayendo con el paso del tiempo.

36 Entrevista a Antonio Stathakis.

37 Entrevista a Mery Saroti



Acto de colocación de la piedra fundamental del edificio sede de la Colectividad Helénica del Uruguay sita en la calle Grecia 3785, barrio del Cerro, Montevideo, 1933.

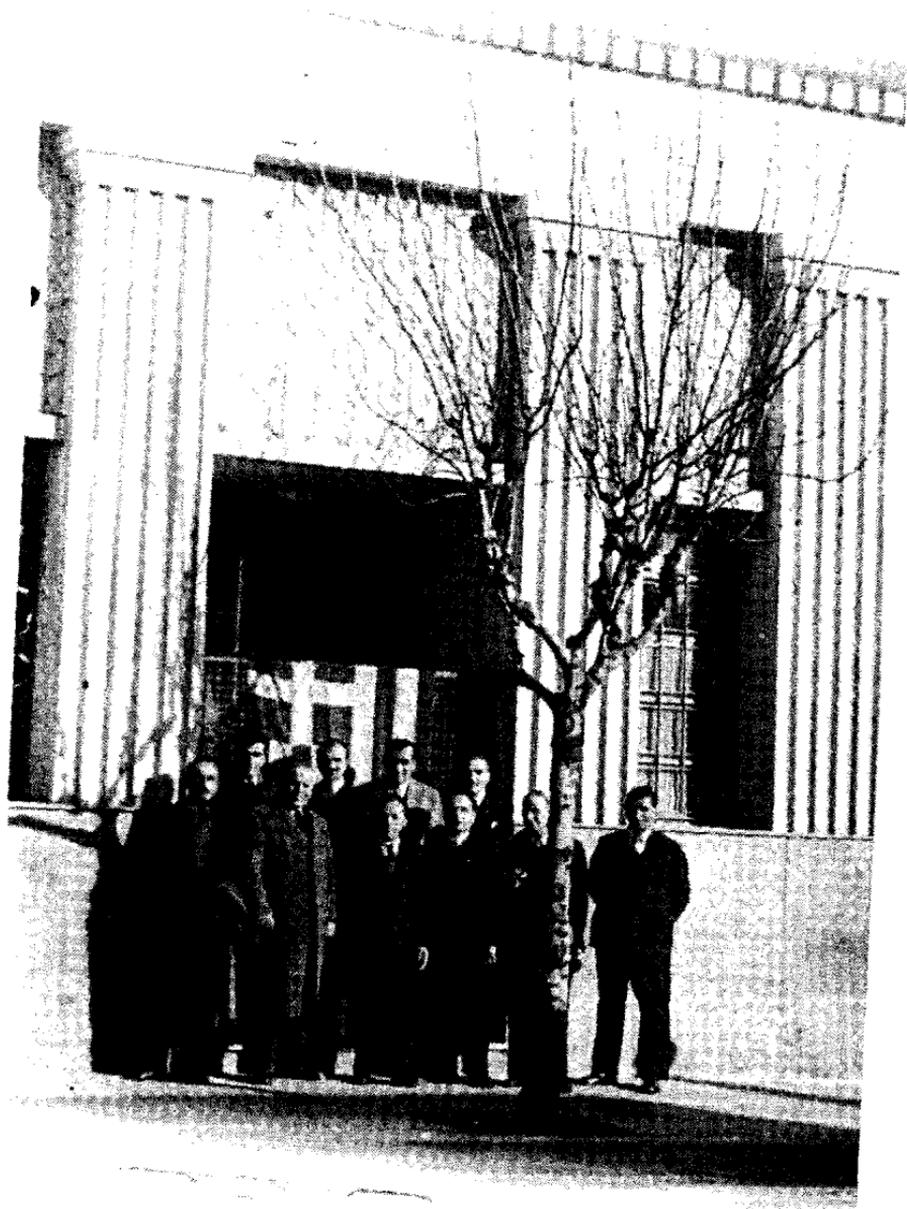
Mery ensaya una explicación acerca de ese descenso en el nivel de participación de los asociados:

*"Nos reuníamos e íbamos a la colectividad. Y estaban todos. En aquellos años había muchos, claro, porque después se fueron al otro mundo y algunos se fueron otra vez a Grecia, volvieron, varias familias."*³⁸

Este fenómeno de regreso estuvo pautado por políticas gubernamentales griegas en las décadas del 80 y del 90, aplicadas a los griegos de la diáspora como modo de apuntalar el retorno a la tierra natal.³⁹

38 Ibid.

39 Antonio Stathakis nos relata que ese fenómeno de regreso estuvo pautado por políticas del gobierno griego respecto de la diáspora, que apuntaban a una vuelta a casa de los emigrados. Para eso se otorgaban líneas de crédito blando para la inversión en Grecia, y muchas de las familias emprendieron, entonces, el viaje de retorno a la tierra natal. (Entrevista a Antonio Stathakis).



Sede del Cerro, una vez finalizada la construcción. 1935

Políticas lingüísticas, asimilación e identidad étnica.

El resguardo del idioma: La escuela de griego

La obligatoriedad de la escuela pública fue una herramienta de vital importancia para el Estado uruguayo, en un intento por fomentar la asimilación cultural temprana de aquellos extranjeros e hijos de extranjeros llegados a nuestro país. Este proceso *“implicó que todo hijo de extranjero se alfabetizara necesariamente en español. [...] El Estado uruguayo desestimuló que los grupos minoritarios mantuvieran sus características lingüísticas [...] la conservación de las mismas quedó librada a la iniciativa de las propias colectividades extranjeras”*⁴⁰

Desde los inicios, la Colectividad Helénica como institución de inmigrantes, tuvo entre fines principales: *“la filantropía y la unión de los helenos y sus descendientes, mantener el culto nacional griego y difundir la cultura helénica y mantener cursos gratuitos de idioma griego”*.⁴¹ Esta temprana conciencia de preservación y transmisión a las nuevas generaciones de los contenidos culturales propios, está definida desde los estatutos.

Más allá de la voluntad política de los fundadores por establecer cursos regulares de idioma griego, los mismos no tuvieron la continuidad que sí adquirieron luego de 1936. Es en ese año, bajo la presidencia de la Colectividad Helénica del Sr. Ángel Marangós que se funda la llamada escuela de griego, o cariñosamente, - como la llaman algunos entrevistados -, la “escuelita”.

En el plano de las representaciones, el idioma griego fue considerado un factor fundamental para el resguardo de la herencia cultural, particularmente en el caso de un pueblo con una enorme conciencia del calibre de la tradición cultural milenaria que cargan sobre sus espaldas.

40 BARRIOS, G.; RIVERO, R.; *El proceso de asimilación lingüística en los inmigrantes gallegos residentes en Montevideo, en Anuario del Centro de Estudios Gallegos*. 1997, FHCE - UdelaR, 1997, p. 69.

41 GARGASSOULAS, N., *Historia de la Colectividad Helénica en el Uruguay, en Boletín del 75 aniversario de la Colectividad Helénica del Uruguay*, Montevideo, CHU, 1991, p. 2.

El resguardo del idioma, vehículo de la expresión cultural y religiosa, se constituyó en un fundamento identitario defensivo contra la asimilación, como reaseguro de la continuidad de los valores nacionales. Esta preservación del lenguaje, - cuando los inmigrantes y sus hijos comienzan a hablar el idioma de la sociedad receptora -, se considera como un marcador de etnicidad.

La escuela de griego tuvo como primera y única maestra a la Sra. Argiro Ioannidou de Xilas, quien desempeñó su tarea durante 20 años. En la primera etapa -nos referimos a la época en que la Colectividad funcionaba en la sede del Cerro- el peso de la escuela pública y la de la colectividad eran similares, funcionando a contra-turno. Quienes concurrían a la escuela eran los hijos y descendientes de griegos en edad escolar, desde los cinco o seis años, aunque algunos comenzaran aún más temprano:

“Yo empecé la escuela griega con cuatro años y mi hermano era tres años mayor que yo. Salíamos de la escuela pública e íbamos para la escuela griega todos los días de dos de la tarde a cinco de la tarde.

Caminábamos diez cuadras de donde vivíamos, pasábamos a buscar a la maestra, íbamos todos en desfile para la escuela griega... Éramos unos cuantos, porque vivían muchos griegos alrededor nuestro y más para el lado de la playa que era donde vivíamos nosotros. De ese lado vivía mucha gente griega. Y éramos unos cuantos, porque aparte no solamente íbamos los del Cerro. Venían de otros lados, hijos, nietos de griegos que venían a la escuela.⁴²

Sus actividades recuerdan a las de una maestra rural que se hace cargo de todos los cursos, ya que atendía a alumnos de edades variadas y a todos en una misma aula:

“Era una señora mayor, una santa mujer, porque éramos niños muy especiales, muy reprimidos en nuestras casas porque nuestros padres eran demasiado rectos [...]

Cuando llegábamos a la clase ya sabíamos que en tales bancos nos sentábamos tantos, porque era una sola maestra para todos”⁴³

42 Entrevista a Marta Sabbas.

43 Ibid.

Y es que más allá de las actividades referidas a la enseñanza del idioma, la escuela era un espacio de socialización temprana entre pares, reafirmando, entre juegos y consignas, las pautas culturales propias de su pueblo.

Los alumnos practicaban en casa lo aprendido, ya que buena parte mantenía en el ámbito privado, aunque algunos también en público, la práctica de la lengua natal:

"Sí, sí, en casa se hablaba griego; y más que nada cuando salíamos a la calle. Sí, era salir de casa y siempre se hablaba el griego. Evidentemente, después que mi padre faltó ya era otra cosa porque mi madre era uruguaya, pero el idioma griego siempre se habló en mi casa".⁴⁴

El mantenimiento del idioma griego en el hogar se da con más ímpetu en aquellos hogares de raíz helénica tanto paterna como materna. En la casa de Mery, el idioma griego y el español tenían el mismo status:

"Mi esposo era hijo de griegos. Hablábamos los dos idiomas en casa, permanentemente, español y griego, entre los tres así hablábamos."

La catequesis ortodoxa también estaba presente en la escuela de griego, dándose a los alumnos las nociones religiosas básicas, importantes también para las prácticas del rito ortodoxo.

Las Comisiones Directivas otorgaban a ambas actividades -escuela y catequesis- un peso importante e instaban a los padres a no dejar pasar la oportunidad que les brindaba la Colectividad de mantener su herencia cultural distintiva: *"Rogamos a todas las familias que tienen hijos, los manden a la escuela para aprender [...] el idioma paterno, [así como] también el Catecismo de la Religión Ortodoxa"*⁴⁵

En la década del '50 se produce una nueva oleada migratoria como consecuencia de la Segunda guerra Mundial y de las sucesivas guerras civiles griegas- que amplía los padrones sociales y que hace imprescindible una nueva sede para satisfacer las necesidades sociales de la institución, cuyas instalaciones por ese entonces contaban con un solo salón multipropósito.

Entrevista a Marta Sabbas.

COLECTIVIDAD HELÉNICA DEL URUGUAY, "Memoria y Balance. 1952", Montevideo, CHU, p. 5.

Por ese entonces, merced a la acción y al aporte económico de socios benefactores como Constantino Konialidis y Aristóteles Onassis, la colectividad construyó una nueva sede en el barrio del Prado. El edificio consta de la sede social, un salón escolar, y, en el mismo predio, la Iglesia Ortodoxa y la casa parroquial, condensando todas las actividades sociales en un solo lugar.⁴⁶

En esta segunda etapa, hay un cambio en la dinámica educativa. La enseñanza se concentra en un solo día a la semana, - el sábado -, abarcando toda la jornada. Los alumnos eran retirados de sus casas y llevados a la sede de la Colectividad. Así era a mediados de la década del '50:

“Cuando la sede de la Colectividad Helénica se mudó para acá, para la Avenida 19 de abril, ya había otras cosas, había deporte, teníamos profesor de gimnasia. Tomábamos el desayuno porque era en la mañana, ya la bañadera⁴⁷ nos iba a buscar casa por casa y nos traía a 19 de abril y tomábamos la leche, almorzábamos, teníamos idioma, se jugaba, profesor de gimnasia, todo. [...] El baile griego era fundamental, era fundamental.

Se enseñaba historia griega. Éramos chicos, pero la educación era muy buena.”⁴⁸

Otro de los entrevistados, que concurrió a la escuela años más tarde, también hace hincapié en el peso conceptual que tenían las actividades de la colectividad respecto de las curriculares y obligatorias propias de la edad:

“Empecé la escuela griega a los seis años [...] hice la primaria uruguaya en la escuela griega. En aquel tiempo íbamos a la escuela a las ocho y media, nueve de la mañana, nos pasaban a buscar y estábamos hasta las cinco y media, seis de la tarde. Comíamos ahí, tomábamos la leche ahí, jugábamos, aprendíamos, veíamos películas griegas, teníamos una vida social muy ajetreada⁴⁹.

46 Onassis dona el predio y construye el salón escolar y Konialidis construye la actual sede social, la Iglesia y la Casa Parroquial. Cfr. GARGASSOULAS, N., Op. Cit, p. 3.

47 Bañadera: popularmente, transporte colectivo escolar.

48 Entrevista a Marta Sabbas.

49 Entrevista a Spiros Kapatos.

En esta segunda época, se produce un cambio en la dirección y el dictado de los cursos, incorporándose el Sr. Basilio Chachavíos, quien se hará cargo de la escuela hasta 1980⁵⁰:

“Tenía un maestro que se llamaba Basilio Chachavíos, excelente maestro. Como siempre la escuela griega era los días sábados porque los alumnos tenían otras obligaciones durante la semana, escuela, liceo y no pueden acudir”⁵¹

La Colectividad Helénica percibió, desde sus inicios, la importancia del mantenimiento de la lengua materna como instrumento de preservación de los rasgos culturales e identitarios que le son propios. Esta voluntad política la distingue de otros colectivos que no apostaron a la conservación del idioma natal, lo que llevó a la pérdida total de hablantes en la segunda generación. Esto caracterizó, por ejemplo, a la colectividad libanesa, que apostó la rápida asimilación lingüística de sus integrantes por ser imprescindible el uso del idioma español para desempeñar actividades comerciales, como el comercio ambulante.

Aún así, las intenciones no bastan y algunos señalan con tristeza la pérdida de alumnos con el paso del tiempo y mira al futuro con la esperanza puesta en las nuevas posibilidades que se abren actualmente:

“Después, despacito, despacito, se fue dejando un poquito eso. Después la parte económica de la Colectividad no fue tan abundante y se fueron recortando ciertos gastos y ahora quedó desde las nueve de la mañana hasta la una de la tarde. Pero ahora [...] se va a empezar otra vez hasta las cinco de la tarde.”

Respecto a la situación de las colectividades griegas en los países americanos, Alexander Kitroeff, señala como una constante que *“en Latinoamérica no se han traspasado de momento los umbrales numéricos necesarios para que la identidad étnica perdure, y si las cifras no aumentan, dicha identidad corre el riesgo de desvanecerse. [...] A medida que disminuye la importancia de la primera y segunda generación de*

50 A comienzos de la década del 80, el maestro Chachavíos regresó a Grecia, asumiendo la responsabilidad del dictado de los cursos integrantes de la Colectividad.

51 Ibid.

inmigrantes griegos, el helenismo pasará seguramente de ser una identidad a convertirse en un patrimonio ancestral".⁵²

Identidad étnica y prácticas religiosas

La religión ortodoxa griega⁵³ conforma una parte importante de la conciencia nacional y define, ciertamente, la identidad griega y la pertenencia al colectivo social. Es de nuestro interés, entonces, analizar las vivencias de los inmigrantes griegos de primera y segunda generación y su relación con la Iglesia Ortodoxa Griega, tomando a ésta como una más de las organizaciones de carácter étnico.

Cuando la Colectividad Helénica del Uruguay fue creada, sus socios fundadores confirmaron esta prioridad al señalar en los estatutos, como uno de los objetivos principales de la institución, el mantenimiento del culto ortodoxo y del idioma griego.

Lengua y religión, rasgos identitarios particulares de la colectividad helénica, van unidos indisolublemente. La conservación del idioma griego resulta imprescindible para la práctica de la liturgia ortodoxa.

En los comienzos, la falta de organización de la colectividad y el número aún reducido de integrantes, hacían imposible contar con un sacerdote propio. Es por eso que los servicios religiosos y los sacramentos eran dispensados por un sacerdote de la Iglesia Ortodoxa Rusa, proveniente de Buenos Aires. Marta, hija de griegos, nos relata como se desarrollaba la actividad religiosa en los tiempos en que la colectividad carecía de sede propia en el barrio del Cerro:

⁵² KITROEFF, A., Op. Cit., p. 267.

⁵³ La Iglesia Ortodoxa se escindió de la Iglesia Católica en el llamado Cisma de Oriente y Occidente, en el año 1054. La Iglesia Ortodoxa Griega posee la capacidad de nombrar sus propios obispos y es, por tanto, una de las quince iglesias autocéfalas de la comunión ortodoxa.

El Patriarca Ecuménico, de Constantinopla es la autoridad máxima, pero aún así sigue siendo el "primero entre sus pares", lo que significa que carece de autoridad doctrinal o administrativa directa.

“La primera misa griega que se dio acá en Uruguay fue en mi casa, en la calle Norteamérica 1830. Ahí los griegos habían alquilado una habitación que daba al frente, a la calle y se hacían misas. Venía un cura de la Argentina que era ruso y ahí se daban las misas. Y ahí fue donde [mi padre] conoció a mi madre, en esa casa. Porque en esa casa vivían señoras que criaban a muchachas del asilo y ahí fue que conoció a mi mamá.”⁵⁴

El sacerdote ortodoxo ruso venía de Buenos Aires una vez al mes y administraba los santos sacramentos -bautismos, casamientos, etc., - cuyo registro quedaba asentado en los libros de la Colectividad Helénica del Uruguay.

Una vez instalada la sede de la Colectividad en el Cerro, un salón multipropósito servía de sede a las variadas actividades de la asociación:

“La Colectividad Helénica del Cerro tenía su lugar en un altar que se destapaba cuando se daban las misas, pero que después era un salón bailable, era escuela también, todo radicaba ahí.”⁵⁵



Reunión en la colectividad con sacerdote de la Iglesia Ortodoxa. Año 1948

54 Entrevista a Marta Sabbas.

55 Ibid.

La colaboración de los grandes benefactores de la Colectividad -Constantino Konialidis y Aristóteles Onassis- hizo posible la construcción de la nueva sede en el barrio del Prado. La construcción de la Iglesia Ortodoxa Griega San Nicolás y de la casa parroquial corrió por cuenta del primero de los nombrados y ésta es una réplica, a tamaño reducido, de la de Santa Sofía, en Estambul. La inauguración de las nuevas instalaciones -salón social, salón escolar, templo y casa parroquial- se ofició el 6 de diciembre de 1952, bajo la presidencia del Sr. Manuel Assimakos. En ese acto estuvo presente el Obispo Ortodoxo Griego para América del Sur, Monseñor Ireneos.

Eran años de intensa vida social y colectiva. La religión jugaba un papel importante en la defensa de valores y de características identitarias.

Spiros, griego por vía materna y paterna, nos cuenta:

*"Fui bautizado, casado, todo. Mi señora también, era católica y luego fue bautizada en la Iglesia griega. Nos casamos por la Iglesia Ortodoxa, nuestros hijos fueron bautizados en la Iglesia griega, todo normal, como mandan las tradiciones."*⁵⁶

La observancia de las tradiciones como elemento importante de defensa de la identidad, es una constante a lo largo de los testimonios de los protagonistas en lo que refiere a las prácticas religiosas. Mery, llegada al Uruguay en la década del '50, afirma que no sólo se casó en la Iglesia Ortodoxa con un hijo de griegos, sino que:

*"Mi hijo está bautizado ortodoxo y seguimos ortodoxos, vamos a la iglesia, seguimos las fechas de los santos"*⁵⁷

La tradición litúrgica de la ortodoxia griega pone el énfasis en la mediación de los santos y la devoción a la virgen María como madre de Dios.

Marta, hija de griego, señala el papel de la oración como eje principal de la religiosidad en el hogar:

*"Orábamos, para ellos lo principal era la oración. Orábamos todas las noches"*⁵⁸

56 Entrevista a Spiros Kapatos

57 Entrevista a Mery Saroti

58 Entrevista a Marta Sabbas

Las actividades asociativas de la Colectividad vivieron su apogeo entre las décadas de los años 30 y 60. Los servicios religiosos cobraron un renovado vigor a partir de la inauguración del templo en la zona del Prado.

Antonio, hijo y nieto de griegos, recuerda, con cierta nostalgia, las vivencias de su niñez en la Iglesia Ortodoxa en aquellos momentos de gran participación en lo asociativo y lo religioso:

*“Yo recuerdo con mucho cariño las festividades importantes desde el punto de vista religioso porque cuando yo era niño había muchos chicos de mi edad y mayores que participaban en distintos ámbitos de lo que era la vida de la Comunidad. Y recuerdo, en el caso concreto de la Iglesia, que entre quienes iban a colaborar como monaguillos, que eran gente de mayor edad, se armaba una batalla campal porque como eran muchos todos querían tener participación en las misas de Resurrección, de Semana Santa, el día de la Anunciación de la Virgen o de lo que fuere, y en Navidad y había muchos chicos entonces uno vivió distinto la vida desde el punto de vista religioso [...] De todas maneras, es un elemento importante el haber participado de la cocina de la Iglesia”.*⁵⁹

La Iglesia era un ámbito de encuentro a cuyo amparo se formaron numerosas parejas. Spiros nos cuenta que en una de esos tantos viajes que su padre hacía como marino, recaló en Uruguay, y al participar del servicio religioso conoció a su futura esposa:

*“Se conocieron en la iglesia griega; fue a la iglesia y conoció a mi madre. Y ahí se fue, vino, se fue, vino, hasta que se casaron”.*⁶⁰

Pascua: religiosidad, familia y encuentro

Si hay una festividad religiosa que se distingue, dentro de las del calendario ortodoxo, esa es la de la Pascua. La Pascua es la fiesta más prolífica en tradiciones folclóricas.

59 Entrevista a Antonio Stathakis

60 Entrevista a Spiros Kapatos

El alto nivel de participación en las festividades religiosas registrado entre las décadas del '30 y del '60, está íntimamente relacionado con una presencia importante de griegos originarios. Spiros recuerda esos tiempos en donde la concurrencia en estas ocasiones era una cita obligada:

“Antes, íbamos a las fiestas griegas, a las fiestas tradicionales griegas que eran las Pascuas y de la Iglesia para afuera había diez metros más. No sé podía entrar a la Iglesia de la gente que había, o sea acudían muchos.”⁶¹

Más allá de la participación en las actividades de la Iglesia, se llevaban adelante importantes celebraciones en el ámbito familiar. Las Pascuas eran, entonces, una excusa para la reunión de la familia ampliada, para compartir especialidades culinarias y tradiciones propias de la cultura helénica. Antonio relata las especificidades de la celebración.

“La tradición indica, eso se sigue en Grecia y también en el exterior, que se come cordero después de la misa de resurrección el sábado de noche, después de medianoche. Generalmente se come cordero, se come una sopa de cordero de noche y al otro día se hace el cordero al spiedo. Esa tradición se mantuvo. ¿Qué sucede generalmente para Pascuas? [...] las familias se invitan entre sí [...] se hace algo en su casa y se invitan. Como que se mantuvo hasta cierto momento y después no se continuó el hecho de la comida posterior [...] Venía toda la familia, un año en la casa de uno, otro año en la casa de otro. Yo lo recuerdo con mucho cariño”.⁶²

Mery, cuya familia, conformada por griegos originarios en su totalidad, recuerda esas reuniones a las que se integraban familiares y allegados. Resulta un elemento distintivo de la celebración, los huevos de Pascua, tan diferentes a los por nosotros conocidos:

“En mi casa nos encontrábamos todos: mi hermano, mi cuñada, porque nos casamos después, se agrandó la familia y familiares, suegro y todo, nos encontrábamos todos y hay una tradición de teñir los huevos de color rojo en la Semana Santa. [...] Y se chocan los huevos, los huevos se golpean. Y el que no se rompe indica suerte [...]. Y la música siempre, la música, los dulces, comidas.”⁶³

61 Entrevista a Spiros Kapatos

62 Entrevista a Antonio Stathakis

63 Entrevista a Mery Saroti

Marta también hace referencia a esa tradición de los huevos, cuya significación remite a la renovación de la vida y que pintados de color rojo oscuro, parangonan la sangre de Cristo. Recuerda, asimismo, la técnica utilizada para realizar las inscripciones de mensajes relativos a la celebración pascual:

“En Semana Santa [...] se pintaban los huevos y se decoraban con un ácido. Se pintaban de bordeaux, se ponían leyendas como felicidad, todo ese tipo de cosas, Felices Pascuas.”⁶⁴

Esa participación activa de la Colectividad en las festividades religiosas se fue perdiendo con el paso del tiempo. La muerte o la vuelta a Grecia de aquellos griegos originarios que concurrían asiduamente a las celebraciones semanales y los casamientos mixtos, - ortodoxos - católicos-, son algunos de los motivos de abandono de la práctica religiosa por parte de las nuevas generaciones. Antonio reflexiona sobre estos temas:

“En este momento eras cosas no se dan. Hubo como un abandono de lo que es la práctica de la misa y demás por las generaciones más jóvenes y tu vas a misa y ves generalmente gente mayor, adultos mayores”⁶⁵.

A modo de conclusión

Si bien esta es una investigación en curso, podemos adelantar, a partir de las entrevistas realizadas, algunas conclusiones.

La primera oleada de inmigrantes griegos llegada a nuestro país en los comienzos del siglo XX, dieron el puntapié inicial a un emprendimiento conjunto que aliviara la situación de extranjería que sufrían al arribar a una sociedad no siempre tan abierta y gentil como se ha mantenido en el discurso oficial.

El lidiar con un idioma diferente -y las trabas comunicacionales que esto genera-, las dificultades para practicar su religión, elemento de gran importancia en el mantenimiento de su cultura,

64 Entrevista a Marta Sabbas.

65 Entrevista a Antonio Stathakis.

los hicieron pensar de manera temprana en la fundación de un emprendimiento asociativo: la Colectividad Helénica del Uruguay, en 1916.

La segunda oleada, dio nuevos bríos a la Colectividad, savia nueva que aportó dinero, iniciativa y obras, cuyos frutos se mantienen hasta el día de hoy.

Los griegos originarios mantuvieron en el seno de la Colectividad y de sus familias, las manifestaciones propias de su cultura. La transmisión generacional exitosa de esas pautas culturales se observa más nítida en los hogares en que ambos cónyuges comparten las raíces helénicas.

Las dificultades propias de colectivos pequeños, radican en la asimilación y pérdida de elementos como la religiosidad, el idioma y otras pautas culturales propias de la patria de origen. En ese sentido la voluntad política temprana de los directivos de la Colectividad, de mantener una escuela de idioma griego fue y es, más allá de los resultados, muestra de un accionar de defensa de la identidad étnica por parte de las distintas comisiones directivas, a lo largo de casi 74 años de fundada la escuela.

Como señala Kitroeff, es muy trabajoso el hacer perdurar una cultura originaria en colectivos pequeños que no reciben la incorporación de nuevas oleadas migratorias. Con el aumento de las prácticas exogámicas, las referencias étnicas se desdibujan y el mantenimiento de las mismas en las generaciones siguientes constituye un reto para las instituciones de inmigrantes.

La Colectividad Helénica, con sus 94 años de vida, continúa a pesar del paso del tiempo, siendo el punto principal de reunión de los griegos en el Uruguay.

Bibliografía

- ABOU, S., *Aportes culturales de los emigrados, en Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México, UNESCO / Siglo Veintiuno editores, 1989.
- ARÓSTEGUI, J., *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 2001.
- ARTEAGA, J., PUIGGROS, E., *Inmigración y estadística en el Uruguay (1830 - 1940), en Inmigración y estadística en el Cono Sur de América: Argentina, Brasil, Chile y Uruguay*, México, O.E.A - Inst. Panamericano de Geografía e Historia, 1990.
- BARRIOS, G., RIVERO, R., *La competencia sociolingüística en español de los inmigrantes gallegos e Montevideo, en Anuario del Centro de Estudios Gallegos 1999*, Montevideo, F.H.C.E - CEGAL, 1999.
- CLOGG, R., *Historia de Grecia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- DE CABO RAMÓN, I., *Turquía, Grecia y Chipre. Historia del Mediterráneo Oriental*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2005.
- DOUREDJIAN, A., *Sobre inmigrantes y frigoríficos. El Anglo y los trabajadores: 1924 - 1954*, Montevideo, Tradinco, 2009.
- FRASER, R., *La Historia Oral como historia desde abajo*, en RUIZ TORRES, Pedro (Ed.); *La Historiografía*, Madrid, Ed. Marcial Pons, 1993.
- GARGASSOULAS, N., *Historia de la Colectividad Helénica en el Uruguay, en Boletín del 75 aniversario de la Colectividad Helénica del Uruguay*, Montevideo, CHU, 1991.
- KITROEFF, A., *Griegos en América*, Madrid, Ed. MAPFRE, 1992.
- NOUSCHI, M., *Historia del siglo XX. Todos los mundos, el mundo*, Madrid, Cátedra, 1999.
- PI HUGARTE, R., VIDART, D., *El legado de los inmigrantes (2)*, Montevideo, Colección Nuestra Tierra, 1969, N° 29.

- PORTELLI, A., *Lo que hace diferente a la Historia Oral*, en SCHWARZSTEIN, D. (Comp.); *La historia oral*, Buenos Aires, CEDEAL, 1991.
- RICOEUR, P., *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- SEGUÍ GONZALEZ, L., ROVIRA, A., *Población e Inmigración*, Montevideo, Talleres gráficos Milton Reyes, 1947.
- TAMES, A., *Los griegos en América Latina*, Atenas, Ellinika Grammatika, 2006.
- THOMPSON, P., *Oral history and the historian*, en *History today*, London, History Today Ltd , Vol. 33, Junio 1993.
- ZUBILLAGA, C., *La utopía cosmopolita. Tres perspectivas históricas de la inmigración masiva al Uruguay*; Montevideo, FHCE, 1999.

Prensa

- COLECTIVIDAD HELÉNICA DEL URUGUAY, *"Memoria y Balance. 1952"*, Montevideo, CHU, 1953.

Fuentes Orales

- Entrevistado: SABBAS, Marta; Entrevistador: ACERENZA, S., Montevideo, 16 de marzo de 2010.
- Entrevistado: KAPATOS, Spiros; Entrevistador: ACERENZA, S., Montevideo, 9 de abril de 2010.
- Entrevistado: STATHAKIS, Antonio; Entrevistador: ACERENZA, S., Montevideo, 17 de abril de 2010.
- Entrevistado: SAROTI, Mery; Entrevistador: ACERENZA, S., Montevideo, 17 de abril de 2010.

“NAVEGAR É PRECISO; VIVER NÃO É PRECISO”.¹

CREACIÓN Y ANÁLISIS DE REGISTROS ORALES DE LA ÚLTIMA INMIGRACIÓN LUSITANA AL URUGUAY.

MERCEDES BLANCO FARES

*“Numa casa portuguesa fica bem,
pão e vinho sobre a mesa
e se á porta humildemente bate alguém,
senta-se á mesa co'a gente.
Fica bem esta franqueza, fica bem,
que o povo nunca desmente.”*

Amalia Rodrigues, *Uma casa portuguesa*.²

A modo de introducción.

Según el historiador argentino José Luis Romero, un estudiante de historia se convierte en historiador mediante el apasionamiento por un tema y el aprendizaje del oficio.³ La pasión que me condujo a esta investigación, tiene orígenes muy hondos, que arraigan en mi infancia. Nací en una vasta zona

1 Traducción al portugués de la frase latina “Navigare necesse, vivere non est necesse” atribuida a Cneo Pompeyo Magno (106-48 a.C.). La frase es retomada por el poeta lusitano Fernando Pessoa (1888 -1935) en su poema *Navegar é preciso*. PESSOA, F., *Libro del Desasosiego*, Buenos Aires, Emecé, 2000.

2 Famoso fado de Reinaldo Ferreira cantado por la célebre Amália Rodrigues.

3 ROMERO, J. L., en, LUNA, F., *Conversaciones con José Luis Romero*, Buenos Aires, Debolsillo, 2008, p.p. 20-22.

rural al oeste de Montevideo, que se extiende desde la desembocadura del río Santa Lucía en el Río de la Plata hasta el Paso de la Arena. Punta Espinillo y Rincón del Cerro son dos zonas de chacras y campos administrados por familias de procedencias diversas, principalmente italianas y portuguesas.

Mi abuelo paterno trabajó la quinta; mi abuelo materno criaba caballos para el trabajo en las chacras. Crecí en el campo, en una zona donde todas las familias están emparentadas o se conocen, y en una familia donde la palabra hablada, el gusto por contar, tiene un lugar especial. La trama de los relatos familiares escuchados desde la niñez se entretrejieron desde siempre con las historias de familias vecinas, donde los inmigrantes italianos y portugueses también encarnaban esos sucesos. Yo recreaba esas historias en mi mente, supliendo los vacíos con la imaginación, poniendo uno y otro detalle, hasta que el pasado, como la literatura, se fue convirtiendo en un lugar más donde habitar.

El posterior estudio de la historia amplió ese espacio inicial, me llevó a otras geografías y culturas, a otros tiempos y hombres que comprender. Pero a medida que fui aprendiendo más, fui adquiriendo conciencia de lo poco que conocía mi propio pasado, la historia de mi lugar de origen, las vivencias de aquellos inmigrantes que poblaban los relatos familiares. Es así que en determinado momento de mi formación me comencé a preguntar por qué esas familias habían partido de sus tierras, por qué se habían afincado en la zona rural de Montevideo, qué otras historias atesoraban, en definitiva, cuál era su pasado.

Delimitación del objeto de estudio y elección del abordaje técnico.

El objeto de estudio de esta investigación es la corriente inmigratoria portuguesa que llegó al Uruguay a partir de las repercusiones de la crisis de 1929 en Portugal y el inicio de la dictadura de Antonio de Oliveira Salazar (1932) en aquel país. Este flujo inmigratorio culminó a mediados de 1960, época en que arribaron

los últimos inmigrantes lusitanos registrados en un primer relevamiento. El estudio de la inmigración portuguesa en Uruguay es un tema prácticamente inexplorado, que ha pasado desapercibido por las investigaciones historiográficas de los movimientos migratorios. Salvo un folleto publicado por Fernando Assunção en 2004, titulado *Portugueses en el Río de la Plata: presencia y herencias del siglo XVI al s. XX*, no existen estudios específicos sobre este colectivo en el Uruguay. La carencia de bibliografía específica sobre el tema ha sido una de las primeras dificultades con que nos hemos encontrado al comenzar a investigar.

Toda investigación histórica exige la interpretación de documentos que den cuenta del pasado. Para el caso de la historia de la última inmigración portuguesa a nuestro país, nos encontramos con una gran ausencia de fuentes. Los inmigrantes portugueses no están dejando testimonios escritos ni orales, salvo los que se transmiten de generación en generación al interior de las familias. Por otra parte, se trata de una comunidad de edad avanzada, cuyo testimonio urge rescatar.

Ante esta realidad, decidimos crear los propios documentos de nuestra investigación, entrevistando a los inmigrantes portugueses residentes en el Uruguay. Es así que esta investigación se ha valido de las técnicas de la Historia Oral para la producción de registros orales que recogiesen las historias de vida de los inmigrantes lusitanos que llegaron a nuestro país. De acuerdo a Pilar Folguera, la Historia Oral *"...permite una mayor aproximación a la realidad de aquellos grupos sociales alejados de las esferas de poder y que por ello no han dejado testimonio escrito de su experiencia y su participación en la Historia. [...] La Historia Oral permite iniciar nuevas áreas de investigación allí donde no existen documentos escritos."*⁴

Siguiendo esta línea quiero afirmar, que, ante la falta de documentos escritos, una investigación histórica puede realizarse completamente con documentos orales, sin desmedro de otro tipo de fuentes.

4 FOLGUERA, P., *Cómo se hace Historia Oral*, Madrid, EUDEMA, 1994, p.p.7-8.

La Historia Oral como técnica de la Historia.

La Historia Oral es una técnica tan antigua como la disciplina histórica misma. Los historiadores griegos Heródoto y Tucídides, padres de la Historia, la emplearon ante la carencia de bibliotecas y archivos donde interrogar al pasado.⁵ Ellos fundaron la Historia a partir de los testimonios orales de sus contemporáneos, con lo que se puede afirmar que la Historia, en tanto disciplina, nació como Historia Contemporánea. Más tarde, con el surgimiento y organización de bibliotecas y archivos, los documentos orales fueron dejados a un lado prefiriéndose las fuentes escritas. Se consideraba que el documento escrito era una realidad objetiva, en tanto los testimonios orales, supeditados a la memoria y a la visión particular del testigo, subjetivos.⁶ En este sentido, el positivismo filosófico del siglo XIX encumbró el documento escrito en detrimento de las fuentes orales.

La revalorización de los registros orales por parte de las Ciencias Sociales es un fenómeno que ya cuenta con aproximadamente sesenta años. Este resurgimiento fue estimulado por el perfeccionamiento tecnológico del teléfono y la grabadora. La Historia oral resurgió en los Estados Unidos en la década de 1950, de la mano del historiador Allan Nevins de la Universidad de Columbia.⁷ Junto a un equipo de estudiantes, este investigador fundó un centro que tuvo como finalidad la recolección de testimonios orales de la política estadounidense. El objetivo de Nevins era la preservación para la posteridad de esos registros en un archivo, más que la utilización de los mismos para fines históricos.⁸

A partir de la década de 1960, acompañando el interés historiográfico por otros actores sociales, una nueva generación de histo-

5 Otros precursores de la Historia Oral fueron Voltaire y Michelet, en *Ibid.*, p.8.

6 En la actualidad, algunos historiadores continúan insistiendo en el carácter subjetivo de los testimonios orales. En este punto adscribo a las palabras de Pilar Folguera: *"Los documentos orales están sometidos, igual que los documentos escritos, a un proceso de selección y distorsión."* En *Ibid.*, p.19.

7 Según Pilar Folguera, el término Historia Oral fue acuñado por Nevins en 1948, en *Ibid.*, p.6.

8 SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, (Introducción y selección de textos), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991, p.8.

riadores orales estadounidenses enfocaron su atención en los personajes 'sin voz' de la historia. A partir de entonces, sujetos relegados por la sociedad y ajenos a la producción de documentos escritos -mujeres, indígenas, afroamericanos- fueron tenidos en cuenta. De allí en más, la Historia Oral se ha caracterizado por su idoneidad para la recuperación de testimonios de individuos y minorías culturales que no participan de espacios en donde se generan documentos de otro tipo.⁹

A partir de 1970 la Historia Oral arribó a Inglaterra. El proceso de asimilación de la Historia Oral inglesa puede considerarse poco convencional. Antes de ser recibida por las Universidades, la Historia oral fue acogida fuera de los ámbitos de la investigación académica. Desde un principio estuvo vinculada a los History Workshops, proyectos de Historia Oral que hicieron hincapié en la historia social en general, y en la historia obrera en particular. La Historia Oral en este país nació ligada a compromisos políticos y tuvo una vinculación estrecha con movimientos obreros tradicionales y otros movimientos sociales.¹⁰

La Historia Oral inglesa pasó de las asociaciones locales, sindicatos y asociaciones al ámbito universitario. Allí, investigadores como Paul Thompson y Raphael Samuel lideraron una corriente de Historia Oral orientada a la historia social de los sectores subalternos.¹¹

Luego de Inglaterra, la Historia Oral pasó al resto de Europa. Es importante destacar que los historiadores orales europeos se han caracterizado por sus preocupaciones metodológicas con respecto al empleo de testimonios orales con fines históricos, a diferencia de los historiadores orales estadounidenses, que, como ya hemos señalado, priorizan la creación de registros orales con el fin de crear archivos para la posteridad.

La Historia Oral llegó a América Latina en la década de 1960. El primer lugar donde se trabajó con ella fue en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. A símil de los Estados Unidos, el fin primordial de la Historia Oral en este país fue la creación

9 Ibid., p.9.

10 Ibid., p.9.

11 Ibid., p.9.

de archivos orales. La primera investigación emprendida con esta técnica tuvo como objetivo la creación de registros orales de campesinos que habían vivido la Revolución Mexicana de 1910. Más tarde, se comenzó a aplicar las técnicas de oralidad para la historia de los españoles refugiados en México luego de la Guerra Civil Española, para la historia de la diplomacia, de la educación, de la medicina, e incluso, para la historia del cine.¹²

En Argentina, la investigación con técnicas de Historia Oral también se remonta a la década de 1960. Las investigaciones iniciales tuvieron lugar en el Instituto Torcuato Di Tella. Herramienta idónea para la historia social, la Historia Oral en este país se aplicó principalmente a la historia política. En este sentido, se emprendieron investigaciones que comprendieron la creación de registros orales de líderes de la comunidad, sindicalistas y políticos en general. Más tarde, la Historia Oral en Argentina ha venido trabajando en investigaciones sobre otros sujetos históricos, tales como la mujer, los colectivos inmigratorios y la clase obrera.¹³

La Historia Oral se comenzó a aplicar en Brasil en 1975, año en el que el CPDOC (Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea) inició un programa de recuperación de testimonios orales sobre las grandes transformaciones a las que asistiera el país en la década de 1930. A diferencia de otros países de América Latina, en un principio los investigadores brasileños priorizaron las entrevistas a personalidades de la élite política, aunque en la actualidad, corresponde la aclaración, se está trabajando con la Historia Oral de las clases populares.¹⁴

En Uruguay, la Historia Oral se comenzó a trabajar en el Departamento de Historiología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, a partir de las investigaciones pioneras de los profesores Carlos Zubillaga, primero y de Dante Turcatti y Laura Bermúdez desde los cursos de Técnicas de Investigación Histórica.

12 Ibid., p.11.

13 Ibid., p.p.11-12.

14 Ibid., p.11.

Objetivos de la investigación y metodología instrumentada.

La investigación iniciada tiene dos objetivos generales.

1. En primer lugar, **la creación de registros de testimonios orales** de inmigrantes portugueses a partir de las técnicas de la Historia Oral.
2. En segundo lugar, **el análisis histórico de dichos registros con el fin de conocer las condiciones de partida, la inmigración, el proceso de afincamiento y adaptación, así como las tradicionales culturales del colectivo lusitano en el Uruguay.**

Los objetivos específicos de la investigación consisten en determinar las regiones portuguesas de mayor emigración, los motivos de partida así como la existencia o no de una cadena inmigratoria. Asimismo, nos proponemos estudiar las vicisitudes propias de los primeros tiempos en la sociedad receptora, la pervivencia del idioma portugués y los elementos culturales que se han conservado dentro de la comunidad portuguesa.

De acuerdo al primer objetivo general se procedió a la confección de un listado de los inmigrantes a entrevistar.¹⁵ En un principio, solo se hicieron entrevistas a portugueses nacidos en Portugal. Posteriormente, comenzamos a realizar entrevistas a algunos lusodescendientes. Corresponde anotar que el proceso de entrevistas aún no se considera culminado, lo que no impide, a nuestro juicio, el avance de algunos resultados parciales de la investigación. Como analizaremos más adelante, la cadena inmigratoria portuguesa es tan imbricada que al momento de la realización de este trabajo tenemos pendientes entrevistas a portugueses que a la hora del primer listado no tuvimos presentes y que fuimos conociendo a través de los inmigrantes entrevistados.

Como criterio de selección de los entrevistados se estableció una edad mínima de seis años al momento de la llegada al Uruguay. Esta edad no es arbitraria. Si bien aún eran niños, los portugueses que contaban con esta edad ya ayudaban a sus padres en sus labo-

15 La vinculación de mi familia con familias portuguesas vecinas permitió la realización de este listado.

res. Los más pequeños simplemente seguían a sus padres y resulta más difícil que conserven recuerdos de la inmigración.

Luego de la selección de los posibles deponentes se los contactó personal o telefónicamente, a modo de pre-entrevista. En esta instancia se hizo una presentación de la investigación así como de su marco institucional, y se solicitó permiso para la realización y grabación de la entrevista. Además, se coordinó día, lugar y hora de la misma.

A fin de que los deponentes pudieran expresarse con comodidad y soltura, acordamos un lugar conocido y agradable para el encuentro. En todos los casos realizamos las entrevistas en sus propias casas, en un día de descanso y a una hora en que pudiéramos conversar a solas. Todas las entrevistas se hicieron días sábados o domingos a la hora de la tarde.

Una vez en el lugar de la entrevista, presentamos las preguntas del cuestionario a los entrevistados. No lo hicimos con antelación a fin de no quitar espontaneidad a las respuestas de los deponentes.

Los testimonios que analizaremos a continuación están basados en entrevistas realizadas a inmigrantes portugueses de las zonas de Punta Espinillo y Rincón del Cerro. Al momento de la confección de este trabajo estamos realizando entrevistas a luso-descendientes de otros barrios de Montevideo. Las entrevistas se realizaron a partir de un cuestionario guía que, respondiendo a los objetivos generales y específicos de la investigación, apunta a aspectos fundamentales del proceso migratorio lusitano. Este cuestionario guía se aplicó con flexibilidad, teniendo en cuenta las características de cada caso.

Se comenzó con preguntas básicas como el año y la región o provincia de nacimiento, el año en que se partió de Portugal y la edad que tenía en ese momento. Luego se indagó sobre los motivos de la emigración y cómo se vivía en Portugal en aquel entonces.

En una segunda instancia se preguntó sobre si tenía algún conocimiento de Uruguay antes de partir y si en realidad era el Uruguay el país donde había decidido establecerse. Se preguntó además sobre las particularidades del viaje, como por ejemplo, si viajó solo o acompañado y en este último caso con quién. Asimismo, se le

pidió al deponente que en caso de recordar algún suceso o anécdota del viaje, lo contara. A continuación preguntamos qué objetivos tenía al llegar al Uruguay, y si pudo lograrlos en el transcurso de su vida.

A fin de detectar la presencia de una cadena inmigratoria se preguntó si algún pariente o amigo lo esperaba en Uruguay y si después de su llegada siguieron llegando familiares o vecinos de su tierra natal. Otro grupo de preguntas apuntan a la historia de vida del entrevistado: si completó o no su escolarización, en qué barrios residió, que trabajos desempeñó al llegar y después, cómo formó su familia.

Además, se hicieron preguntas acerca del grado de contacto que mantuvo con Portugal luego de su afincamiento en nuestro país. De acuerdo a ello se preguntó si siguió manteniendo comunicación con familiares, vecinos y amigos de su pueblo o provincia y si volvió alguna vez a su país. En este sentido, se preguntó que costumbres continúa manteniendo de su cultura originaria y si transmitió su idioma y estas tradiciones a su familia. Por último, se preguntó qué costumbres nuevas había adquirido aquí.

Portugal, una tierra dura de hombres que miran al mar.

Hacia 1930 Portugal era un país en constante crecimiento demográfico, empobrecido respecto al resto de Europa e inestable políticamente. El fin de la Primera República en 1926 sumió al país en un clima de efervescencia política en el que comenzó a tener cada vez mayor gravitación el fascismo portugués.

En 1932, el golpe de Antonio de Oliveira Salazar instauró el Estado Novo, un régimen autoritario con rasgos fascistas que tuvo por pilares a la familia y a las corporaciones económicas, morales e intelectuales. Este régimen se caracterizó en lo político por la cen-

sur, la persecución y la represión. En lo económico, por el nacionalismo estatista.¹⁶

La población rural fue uno de los sectores más afectados dentro de la sociedad. El Estado Novo inició una política proteccionista de sustitución de importaciones que pretendió resolver, en el plano agrícola, el viejo problema de Portugal: la escasez del trigo. Para ello instrumentó como medida la extensión de los campos de este cultivo a fin de terminar con el gasto presupuestal que implicaba al país la importación de este cereal.

La 'campana del trigo' tuvo efectos desastrosos. Si bien se produjo un aumento de la producción, muy pronto los campos se vieron agotados por la pobreza propia de suelos no aptos para este cultivo. Paralelamente, la abundancia de trigo determinó un descenso en los precios del cereal.¹⁷

Aquella fue una época, además, de constante aumento demográfico. De 1930 a 1968 la población del país aumentó en más de un tercio. Salvo en Lisboa y en otras grandes ciudades, el mayor crecimiento demográfico se registró en el campo. En estas zonas residían grandes familias en pequeñas propiedades rurales. Esta situación, sumada a una tradición de emigración del país, empujó a un gran contingente de portugueses a abandonar su tierra.

Luego del descenso de la emigración a finales de la década de 1920, la salida de portugueses volvió a aumentar en las décadas de 1930 y 1940, sólo interrumpidas por el estallido de la Segunda Guerra Mundial, y continuó creciendo en las décadas de 1950 y 1960. Los números oficiales registraron 20.000 emigrantes en 1950, 30.000 en 1951, casi 50.000 en 1952, un promedio de 30.000 entre 1953 y 1963, 55.000 en 1964 y 89.000 en 1965. Los destinos preferidos fueron Brasil, Estados Unidos, Canadá y el resto de Europa.¹⁸

16 DE OLIVEIRA MARQUES, A. H., *Historia de Portugal II. De las Revoluciones Liberales a nuestros días*, México, F.C.E., 1983 (1era. ed. en español), p.226.

17 *Ibid.*, p.p.244-245.

18 *Ibid.*, p.246.

Un colectivo escasamente estudiado.

Si bien existen numerosas investigaciones sobre las principales corrientes inmigratorias que arribaron a nuestro país –esto es, sobre los españoles e italianos- lo que no significa un agotamiento de estos temas, los demás colectivos nacionales y regionales que llegaron al Uruguay a lo largo del siglo XX han sido y son escasamente estudiados. Comparados con el aluvión inmigratorio español e italiano de la segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, estas corrientes inmigratorias aparecen como ‘menores’, sin embargo, sus comunidades, en algunas zonas de nuestro país, se imponen cuantitativa y cualitativamente. Este es el caso de la colectividad portuguesa en el Montevideo rural.

Hasta la década de 1950, el Anuario Estadístico dio cuenta de los volúmenes inmigratorios discriminados por nacionalidad. Lamentablemente, a partir de esa fecha sólo se consigna la entrada de ciudadanos españoles e italianos, englobando a los portugueses en la categoría de ‘otros europeos’. Con todo, si bien el Anuario Estadístico no cubre la totalidad de nuestro período, da cuenta de la entrada y salida de inmigrantes lusitanos durante las décadas de 1930 y 1940.

Según esta misma fuente, en 1934 entraron 625 ciudadanos portugueses al Uruguay, frente a 3.285 españoles, 2.954 italianos, 1.399 ingleses, 1379 franceses, 551 rusos, 905 polacos y 452 lituanos. De los 625 portugueses, 624 entraron por el Puerto de Montevideo y sólo 1 por el Puerto de Fray Bentos. Ese mismo año salieron 443 portugueses de la República. De ellos, 429 lo hicieron por el Puerto de Montevideo, 9 por el Puerto de Colonia y 5 por el de Fray Bentos. Ese mismo año, el Anuario Estadístico consigna que sólo 79 pasajeros salieron de Montevideo con destino a Portugal, lo que nos indica, que no todos los portugueses que salieron ese año de nuestro país, viajaron para regresar a su tierra de origen, sino que probablemente lo hicieron en busca de otros destinos regionales, donde eventualmente, probar fortuna.

Sólo siete años después, en 1941, el Anuario Estadístico registra una merma considerable en la entrada de inmigrantes portu-

gueses. La Segunda Guerra Mundial posiblemente fue el factor de disminución de este flujo migratorio. Aquel año de 1941 entraron 199 ciudadanos portugueses al país, frente a 9.159 españoles y 7.593 italianos. Entre los portugueses, 191 entraron por el Puerto de Montevideo, 3 por el Puerto de Carmelo, 1 por Paysandú, 1 por Fray Bentos y 3 por Salto.

La segunda posguerra acentuó la disminución del flujo inmigratorio portugués. El Anuario Estadístico del quinquenio 1945-1949 da cuenta de la entrada de solo 24 portugueses en 1945, 5 en 1946 y 9 en 1947. A partir de 1948, la corriente lusitana vuelve a aumentar, pero sin alcanzar el pico de mediados de la década de 1930. En 1948 ingresaron al Uruguay 112 ciudadanos portugueses, y en 1949, 121.

Una inmigración de carácter regional.

A la hora de interrogar a nuestros entrevistados sobre el lugar y provincia de su nacimiento, nos encontramos con una sorpresa. De los diez inmigrantes entrevistados cuatro provienen de la provincia de Chaves y dos de Bragança, al norte de Portugal, todos ellos de pueblos cercanos a la frontera con Galicia. Asimismo, otros dos provienen de las provincias norteñas de Guarda, al noreste, y Vila do Conde, sobre la costa atlántica del norte de Portugal. Sólo dos entrevistados provienen de la provincia de Leiria, provincia también sobre el Atlántico en el Portugal meridional, a 140 kilómetros al norte de Lisboa.

Ninguno de los entrevistados proviene del sur de Portugal. La hipótesis que manejamos hasta el momento, basada en la bibliografía consultada, es que las provincias del norte de Portugal eran más pobladas y su estructura de tenencia de la tierra se basaba en pequeñas propiedades, insuficientes para mantener a grandes familias. Mientras tanto, el sur de Portugal tiene una estructura basada en el latifundio, similar a la del sur de España, con menos población y menos demanda de mano de obra.

Por otra parte, llama poderosamente la atención la cercanía de los pueblos de procedencia de los entrevistados con la frontera con Galicia, lo que corrobora el acierto de considerar los flujos migratorios como movimientos regionales antes que nacionales.

La vinculación de algunos inmigrantes con Galicia era permanente. Entre los recuerdos de su natal Portugal, Maximiliano de Moura, perteneciente al pueblo de Calvão, en la provincia de Chaves, recuerda sus idas y venidas a la frontera con Galicia, donde la familia tenía un viñedo, y al preguntársele sobre las festividades locales, recuerda 'las romerías'¹⁹, asimismo tradicionales en Galicia.

Lucilia De Moura (1935), del mismo pueblo, recuerda viajar veinte kilómetros a pie para comprar alpargatas al otro lado de la frontera, ya que eran más baratas. Asimismo rememora: "*Aquellos años fue difícil. Recuerdo cuando en Portugal estaba la Guerra en España, todo faltaba, faltaba centeno, faltaba jabón, porque todo iba para España, que estaba en Guerra.*"²⁰

Por su parte, José Mateus Pinho (1930), procedente del pueblo de Couto, también en Chaves, hace memoria del pasaje de españoles por su pueblo durante la posguerra de la Guerra Civil Española: "*España estaba más necesitada que Portugal. En cada pueblo había muchas panaderas, que cocinaban para vender y hacían unos panes grandes. ¿Usted sabe que cuando era en aquel tiempo la Guerra Civil en España, venían [los españoles] a Portugal a buscar un pan de esos, y todavía llegaban a la frontera y la Guardia Fiscal Portuguesa, o los Guardias Españoles se los sacaban, porque era contrabando?*"²¹

19 Entrevista a Maximiliano De Moura, Montevideo, 12 de julio de 2008.

20 Entrevista a Lucilia De Moura, Montevideo, 13 de marzo de 2010.

21 Entrevista a José Mateus Pinho, Montevideo, 13 de marzo de 2010.

*pero bravo era cuando no había trabajo. Yo desde los once que salí de la escuela, hice hasta la tercera clase, porque allá sólo se llega a cuarta de primaria... [...] Y yo como no podía seguir y había gastos, salí de la escuela y me fui a trabajar a las minas de uranio. [...] Y ahí me aguanté, después cerró, paró la guerra, que finalizó en el '44 [sic] y el uranio perdió el valor. Entonces cerraron las minas, el personal a las calles, porque ahí no había despido. A la calle. Pasados unos tres años, el gobierno forestó los terrenos baldíos que había por ahí. Entonces dieron trabajo. Ahí continuamos otra volta. Pero mientras que hacíamos? Una changa acá, una changa allá, una en otro lado, pero así no va, si no hay permanente... En aquel tiempo ganábamos un dólar y suerte si teníamos laburo todos los días. [...] Cuando la floresta forestó todo, no hay más trabajo. Se terminaron los trabajos. [...] Y después como digo, una changa acá y una changa allá."*²³

Luego de hacer el servicio militar obligatorio durante dieciséis meses, José decidió seguir el destino familiar. Su padre había partido a Buenos Aires en 1930. Al no encontrar trabajo allí, cruzó al Uruguay. Entonces José tenía sólo un año de edad. Su madre y hermanos, tras dieciocho años de distancia, emprendieron viaje a Montevideo en 1948. José se unió a ellos en 1953.

Cuando los inmigrantes hablan de los motivos de la emigración, determinadas variables aparecen más insistentemente que otras: las insuficiencias de una agricultura intensiva de subsistencia, el elevado costo de los alimentos y la imposibilidad de obtener ganancias de la agricultura más allá de lo indispensable para sobrevivir.

María Antonia Marrao (1924), proveniente del pueblo de Ilan, provincia de Bragança, es una de las últimas inmigrantes portuguesas llegadas a la zona de Punta Espinillo. Salió de Portugal en el año 1964, a los cuarenta años de edad. Si bien el motivo de emigración fue la reunión con su esposo, que tres años antes había inmigrado a Montevideo, María recuerda el trabajo esforzado y escasamente rentable como problema fundamental del Portugal de su época, lo que habla del motivo inicial de la emigración de su marido:

²³ Entrevista a José Mateus Pinho.

“Era costoso, era muy costoso. [...] Era gente de trabajar mucho, la gente era como hormigas. Había que trabajar mucho y poco de comer, como decimos nosotros.”²⁴

La diversidad de cultivos plantados como la imposibilidad de vender los productos nos habla de una agricultura intensiva de subsistencia: María Antonia Moraes, describe la quinta de su familia:

“Se plantaba de todo, plantaba [...] trigo, y papas, porotos, plantábase de todo, de todo plantaba. La gente plantaba para gastos, vender no se vendía nada, porque no había quien compraba. Toda la gente sacaba para ellos.”²⁵

Además de María Antonia Marrao, otras pacientes y valientes mujeres esperaron las cartas de llamada de sus esposos durante años para luego lanzarse solas o junto a sus hijos en su ansiada búsqueda al otro lado del mundo. El propio impulso de la dinámica migratoria tendía a reunir lentamente las piezas del disperso rompecabezas familiar. Aquel impulso aventuró a las esposas detrás sus maridos, a los hermanos menores detrás de los mayores.

Generalmente los primeros en llegar eran hombres jóvenes que ya se habían casado en Portugal y formado una familia. Tras años de espera, que en algunos casos se extendían a doce y a dieciocho años, las esposas recibían la imprescindible carta de llamada que les aseguraba la entrada al Uruguay, emigrando junto a sus hijos.

Cuarenta y cinco días después del nacimiento de Juan de Oliveira Bordalina (1925), su padre partió de Portugal con varias deudas a cuestas. Su primer destino fue Buenos Aires, donde trabajó en las canteras de Olavarría. Luego de trabajar algún tiempo en esa ciudad, el padre de Juan cruzó a Montevideo persiguiendo el sueño de la tierra propia.

“Te voy a contar la historia: resulta que un pariente, el rengo Bordalina, que se vino porque allá se comentó que el gobierno daba acá tierras para trabajar y entonces se venían ‘de a yunta’, se venían como turistas, porque no había inmigración para acá. [...] Venían con carta de llamada,

²⁴ Entrevista a María Antonia Moraes, Montevideo, 13 de julio de 2008.

²⁵ Ibid..

que le decían, si los reclamaban de acá. Entonces venían como turistas y se quedaban."²⁶

Como se desprende de este testimonio, el primer punto de destino en América para los inmigrantes que antecedieron a los entrevistados, era el puerto de Buenos Aires. Al preguntársele si aquellos conocían Uruguay antes de su salida de Portugal, manifestaron que de Uruguay nada sabían.

Antonio Da Silva Vitoria (1927), natural de Marrás, provincia de Leiria, cuenta como su padre llegó a Buenos Aires en 1929.

*"Ellos venían directo a Buenos Aires [...] Ellos venían para Argentina y después de Argentina se venían para acá. Venían a lo que fuese. [...] De Buenos Aires se vino casi enseguida. También hizo algunas changas en las quintas, pero se vino enseguida. [...] Finado papá vino a trabajar después con los abuelos de Aníbal Colla [vecinos italianos de Punta Espinillo]. Consiguió ahí porque allí había portugueses que ya conocía, que ya estaban y ahí consiguió trabajo."*²⁷

Las entrevistas realizadas reflejan que la ayuda mutua entre paisanos era muy común. Hombres sin ningún vínculo en Buenos Aires, se asociaban en 'yuntas' para no probar fortuna solos en Uruguay. Asimismo, una vez en Montevideo, los portugueses ya residentes ayudaban a conseguir trabajo a los recién llegados, de lo que se deduce la buena relación de paisanaje que existía entre ellos.

En 1937, a la edad de doce años, Juan de Oliveira Bordalina emigró junto a su madre. Al llegar a Montevideo, para Juan su padre era un desconocido, desconocimiento que derivó en una relación amarga. Una experiencia similar habría de vivir José Mateus Pinho al desembarcar en Montevideo en 1953, cuyo padre había emigrado veintitrés años antes. José recuerda con fresco sentido del humor los agridulces tiempos de ausencia de su padre cuando aún se encontraba con su madre en Portugal.

"J.M.P.: -Mi padre cuando vino para acá yo no tenía un año. Mi padre vino en el '30, yo nací en el '30 y en el '48 vino mi madre y mis hermanos.

26 Entrevista a Juan de Oliveira Bordalina, Montevideo, 19 de julio de 2008.

27 Entrevista a Antonio Da Silva Vitoria, Montevideo, 13 de marzo de 2010.

M.B. -¿Durante ese tiempo sus padres no se vieron, o su padre iba y venía?

J.M.P.: -No, no, que se va a ir y venir, m'hija! De acá nos mandaba cuando era fiesta de Natale, cien escudos. ¿Sabes cuánto era?: cuatro dólares. Una vez en el año. Y el acá ganaba, según él decía, trabajaba por 18 pesos por mes más la comida... Qué le parece?

M.B. -¿Así que cuando llegó no conocía a su padre?

J.M.P. -Claro que no lo conocía. Por fotos sí. Me decía la vieja: mira a tu padre. Y si me mostraba otra foto, también. [Risas] Fueron años difíciles."²⁸

La aventura como alternativa a la pobreza.

El viaje de emigración es un recuerdo intacto en la memoria de los inmigrantes entrevistados. Casi siempre recuerdan las fechas exactas de la partida, el número de días de travesía, la fecha de llegada, los nombres y la nacionalidad de los barcos.

La historia de emigración de Lucilia De Moura, tiene los ingredientes de una aventura de juventud. Lucilia partió a la edad de dieciocho años junto a un primo, una prima y un amigo de otro pueblo. Aquellos muchachos no tenían a nadie quien los esperara en Montevideo, sólo los acompañaba el deseo de llegar a una tierra prometedora de prosperidad. Al preguntársele cómo reaccionó su familia ante la determinante decisión de una hija tan joven, Lucilia responde con serenidad que su familia respondió con calma. Aún recuerda de aquella instancia decisiva el conciso y contundente consejo de su padre: "*Lo que te pido es que tengas juicio.*"²⁹ A lo que Lucilia agrega con convencida certeza: "*Y siempre tuve juicio, gracias a Dios. [...] Esa palabra siempre se me acorda, nunca se me olvida.*"³⁰

28 Entrevista a José Mateus Pinho.

29 Entrevista a Lucilia De Moura.

30 Ibid.

Para Maximiliano De Moura, primo de Lucilia, y quien venía en el mismo barco, los recuerdos del viaje retrotraen escenas de mayor desahogo. Resultó interesante comparar a través de estas dos entrevistas, las perspectivas de un emigrante hombre y de una emigrante mujer ante ese tránsito crucial de sus vidas, verdadero pasaje de la juventud a las responsabilidades de la vida adulta.

Mientras que Lucilia guardó el consejo paternal e hizo de él una máxima y una regla de conducta para toda su vida, refugiándose en la protección de sus primos y en la camaradería femenina del espacio privado del camarote, para Maximiliano aquel viaje fue una verdadera fiesta.

"El viaje fue lindo. No tuve problema ninguno. El viaje fue muy lindo! [...] Venía un paisano para acá, que traía un saxo y un clarinete. El saxo nunca lo tocó pero el clarinete lo daba a un español, y já, toda la noche! [risas], tocaba música toda la noche! [...] Fue divertido, el viaje fue muy divertido!"³⁴

María Antonia Moraes Fernandes viajó junto a su pequeña hija María Francisca Marrao, que entonces contaba con un año de edad, para reunirse junto a su esposo que había emigrado de Portugal un año antes.

"A mí me fue muy mal. Mi hija era muy chica, tenía dos años y se enfermó. Después allá [en el barco] había un hospital, que era una pieza grande, y cuando uno se enferma va para esa pieza no barco. Al entrar estábamos sólo yo y ella [sic], después estaba la sala llena de enfermos. [...] Había tiempos que pasaba bien, y había tiempos que pasaba mal. [...] Venía mucha gente, más no conocía a nadie. Y venía una vieja, una portuguesa más vieja que venía para Río de Janeiro y nos sentábamos en la baranda [sic]. [...] Hablábamos, hablábamos mucha cosa, más no me acuerdo."³⁵

Al preguntársele sobre si recordaba alguna anécdota del viaje, María Antonia recuerda inmediatamente: *"Y un día, me dijo la vieja: mañana vamos a pasar la línea do sol, el Ecuadore, y al pasar la línea do sol se va a hacer una fiesta. Bue...! Subimos por la escalera [...] a la cubierta del barco, y había una pileta llena con agua, [...] entonces se empezaron a tirar agua y una cosa y otra. Y se hacía un batizado. Bueno, el batizado fue*

34 Entrevista a Maximiliano De Moura.

35 Entrevista a María Antonia Moraes Fernandes.

que un muchacho y una muchacha se metieron en la pileta y depois, [...] hicieron una masa con huevo y los pintaron con pincel en la cara y en los pies y después tenían que darle besos en los pies y en la cara. Y ese era o batizado. Pasamos un rato muy lindo."³⁶

Los primeros tiempos en Montevideo. Encuentros y conflictos familiares en una tierra extraña.

El desarraigo temprano de los esposos y padres, los largos años de ausencia, el reencuentro tantas veces ansiado e imaginado, chocaban a menudo con las duras condiciones de los primeros tiempos en el país receptor, generando conflictos entre padres e hijos. Los niños de la inmigración sufrieron primero la falta de su padre, y más tarde, tras el reencuentro, la sensación de encontrarse frente a un extraño.

Juan de Oliveira Bordalina, recuerda la relación amarga, insalvable después de tanta ausencia y desconocimiento, entre su padre y él. Juan recuerda a su padre como "...severo, bruto, bestia..." Luego agrega:

"J.O.B. -Yo no lo conocía. Mirá: yo fui de los que me fui sin la voluntad de ellos de la casa. Cuando vine medio mocito, cuando yo era ya un mocito, un día mirá, era tan triste, porque yo renegaba con el viejo y el viejo me curtía a palos, cualquier problema que tuviera el viejo se la agarraba conmigo, porque él me había agarrado una rabia, porque era el más chico y yo no lo conocía, no lo conocía. Hasta que un día me fui de nochecita. Yo tenía un perro, un perro atado, era mi compañero, solté el perro y me fui con el perro. Va la finada mi madre a llamarme para cenar, y no me encontraba por ningún lado y entonces había un peón que me había vichado todas las veladas y le dijo: mire Doña Emilia, Juancito se fue.

M.B.-¿Y usted volvió a su casa?

J.O.B.-Me fui y no volví más nunca. No volví nunca más."³⁷

36 Ibid.

37 Entrevista a Juan De Oliveira Bordalina.

Antonio Pintos, recuerda el trabajo temprano en la quinta desde su niñez, así como la severidad de su padre.

“Los padres de antes nos metían en el campo. Mira: yo me levantaba junto con mis padres, yo iba a la escuela, me levantaba junto con mi padre y con mi madre, [e íbamos] al campo. Mi madre a las once venía a hacer algo de comer porque yo entraba a las doce en la escuela. [...] Después salíamos a las cuatro de la tarde de la escuela y al campo de nuevo, hasta que se veía. ¡Ah, nos explotaban los viejos! ¡Te iban a dejar jugar a la pelota!”³⁸

Los niños de la inmigración portuguesa venían a trabajar a la par de sus padres. Al preguntársele que trabajos hacía de pequeño en la quinta familiar Antonio Pintos responde:

“Cortábamos espinaca, cortábamos lechuga, arrancábamos zanahoria, lavábamos zanahoria en el arroyo, descalzos, con los pies hasta por acá [se señala las rodillas], aprontando día y noche. Cuando llovía se traía la verdura para el galpón, sin atar sin nada, y se clasificaba hasta la una de la mañana. Esa era la vida de nosotros. Y los domingos se trabajaba.

Yo era el más esclavo de todos, porque mi padre era duro, no te dejaba salir a ningún lado. Había dos caballos y una vaca, y había que entrar a los caballos, darle de comer, los domingos de tarde, de nohecita, había que tener los caballos atados, cortarles pasto, traerlos... Eso tenía que hacerlo yo, no me dejaban salir a ningún lado. Salíamos a las cuatro de la tarde un rato los domingos en bicicleta, y ahí estaba todo mi festejo. Y en toda la semana no salía ni a tomar aire. Al campo, al campo, al campo.”³⁹

El juego, considerado como ocio, no tenía prácticamente lugar en la infancia. Antonio Pintos rememora con amargura:

“Yo nunca tuve una pelota, nunca tuve un juguete, nunca tuve nada. Yo lo único que tuve fue una bicicleta que le salió a mi padre treinta pesos. Se la compró a un pocero, que tenía una bicicleta. Yo no sé qué estaba haciendo, profundizando el pozo. Tanto le pedí a mi padre que le compró la bicicleta al pocero. Treinta pesos. Y yo loco de la vida, allá contento, ¡a aprender a andar en bicicleta! Una vida tenía! [...] Yo tuve una juventud tan triste, tan triste...”⁴⁰

38 Entrevista a Antonio Pintos, Montevideo, 19 de julio de 2008.

39 Ibid.

40 Ibid.

Así como los niños, las mujeres de la inmigración portuguesa venían a trabajar para cooperar con la manutención de la familia. Los trabajos más usuales eran el cultivo de la quinta junto a sus padres, esposos e hijos, o bien como empleadas domésticas.

Al llegar al Uruguay a los dieciocho años, Lucilia De Moura trabajó varios años de doméstica en la casa del propietario de la fábrica de pastas 'Los dos leones'. Fernanda Da Silva Cabrera, por su parte, trabajó como empleada en una casa en el barrio de Carrasco. Más tarde, luego de casarse, ambas se dedicaron al trabajo agrícola en las quintas adquiridas esforzadamente junto a sus esposos.

El difícil proceso de escolarización.

En casi todos los casos, la escolarización de los inmigrantes portugueses fue difícil. Ya sea en Portugal o en Uruguay, muchos tuvieron que abandonar la escuela para ayudar a trabajar a sus padres.

María Antonia Moraes Fernandes pasó toda su juventud en Portugal. Desde su infancia estaba encargada de cuidar las vacas, ovejas y chivos. En su pueblo de Ilan no había escuela y reconoce no haber podido aprender a leer.

*"No fui a la escuela y yo no se leer. No fui a la escuela porque allá era campaña y no había escuela en ese entonces. [...] Mis hermanos sabían leer, los dos. Uno sabía leer más que yo, el viejo. El otro sabía alguna cosa, mais sabía pouco, porque, ¿sabes como era allá? Mal servíamos y ya nos mandaban con vacas, con crías, con vitelos, con chivas, con ovelhas... Mal servíamos y ya nos mandaba, y no aprendí a leer."*⁴¹

José Mateus Pinho, abandonó la escuela a la edad de once años para trabajar en las minas de uranio. Sólo le faltaba un año para terminar los estudios de primaria, que en el Portugal de entonces duraban cuatro años.

Para los que llegaron siendo casi adolescentes, el problema causante de la deserción fue el idioma. Ante la pregunta de cómo

41 Entrevista a María Antonia Moraes Fernandes.

fue aprender español en la escuela, Juan De Oliveira Bordalina recuerda:

"J.O.B. -*En la escuela a veces me entendían y a veces yo no los entendía a ellos ni ellos a mí. Ah, patiné un poco sí.*

M.B. -*¿Pudo terminar la escuela?*

J.O.B.- *¡No, que iba a aprender!, si fui hasta primero y se acabó!"*⁴²

Un éxodo ininterrumpido de hombres y mujeres.

Las entrevistas realizadas revelan la existencia de una cadena migratoria portuguesa.

Maximiliano De Moura (1924), llegó en 1953 al Uruguay. En el mismo viaje venía su prima, Lucilia De Moura. Al preguntársele sobre si tenía algún pariente en Uruguay que lo hubiera antecedido en la inmigración nos respondió que un tío de apellido Simoes, envió contrato de trabajo a aproximadamente cuarenta paisanos de su pueblo para trabajar en la tierra.⁴³

Ante la pregunta de si tenía parientes en Montevideo antes de emigrar, María Antonia Moraes Fernandes (1924), responde que además de su esposo, la esperaban sus cuñados así como otros parientes y amigos que habían llegado antes al Uruguay.⁴⁴ Asimismo, Fernanda Da Silva Cabrera (1946), responde que antes de su padre, se habían instalado en Montevideo algunos tíos y primos.

María da Fátima Da Costa Da Silva (1948), natural de Vila do Conde, al noroeste de Portugal, emigró en 1957 junto a su madre y a su hermano. El objetivo de la familia era reunirse con su padre que cinco años antes había arribado a Montevideo. Así como los otros inmigrantes portugueses, el padre de María da Fátima viajó directamente a Montevideo, para seguir el camino de algunos tíos y primos que habían llegado tiempo antes para trabajar en las quintas.⁴⁵

42 Entrevista a Juan De Oliveira Bordalina.

43 Entrevista a Maximiliano De Moura.

44 Entrevista a María Antonia Moraes Fernandes.

45 Entrevista a María da Fátima Da Costa Da Silva, Montevideo, 12 de julio de 2008.

De regreso a la tierra añorada.

Ya establecidos en Montevideo, los inmigrantes portugueses entrevistados siguieron manteniendo contacto con sus familias y amigos que quedaron en Portugal. El medio de comunicación más frecuente era la correspondencia, un disperso conjunto documental que no desestimamos relevar en alguna otra instancia de la investigación.

Cuando lograban ahorrar lo suficiente, los inmigrantes se esforzaban por visitar su país. En este sentido, todos los entrevistados manifestaron haber regresado por lo menos una vez más a su pueblo de origen. Algunos de ellos, viajaron frecuentemente a Portugal.

Antonio Da Silva Vitoria vino en 1933 junto a su madre y sus hermanos con seis años de edad. Aquí se reunieron con su padre, que había emigrado cuatro años antes. En 1948, sus padres regresaron a Portugal. Su madre nunca se adaptó al Uruguay y además una hermana suya, que había quedado en Leiria, padecía una enfermedad congénita y sentía el deber de cuidar de ella.

Antonio decidió quedarse en Montevideo, pero volvió varias veces a Portugal a visitar a sus padres. Su primer regreso fue en 1964. En esa oportunidad pudo repasar el indeleble recuerdo de su casa natal y visitar varios primos con los que jugaba en la infancia. Luego de que sus padres fallecieron, Antonio viajó varias veces a su país para visitar a una hermana. Durante esos viajes, aprovechó para conocer el resto de su país.

Un hermano de Antonio nacido en Portugal y venido aquí junto a él y a su madre, luego de vivir en Montevideo, decidió regresar junto a sus padres. Pero Portugal no se ajustaba a sus expectativas y decidió emigrar a Sudáfrica. A pesar de la distancia, el nexo con Antonio nunca se rompió. Antonio viajó junto a su esposa al África para volver a verlo, y su hermano siguió visitando frecuentemente el Uruguay.⁴⁶

46 Entrevista a Antonio Da Silva Vitoria.

Para algunos, ese nuevo viaje de Portugal a Uruguay, luego del reencuentro con sus familiares, paisajes y costumbres, representó una nueva inmigración.

Antonio Pintos, natural de la Serra de la Estrelha, provincia de Guarda, llegó al Uruguay a los seis años. En 1950, sus padres decidieron hacer un viaje a Portugal y regresaron deslumbrados por la prosperidad con que parecía repuntar aquel país. Los relatos del viaje entusiasmaron a Antonio, que les pidió a sus padres viajar a Portugal, con el argumento de que él había nacido allí, pero poco recordaba de su tierra. Sus padres decidieron enviarlo en el invierno, por ser la época de menor trabajo en el campo.

Al llegar a Portugal, las imágenes de abundancia de sus padres pronto se desvanecieron. El encuentro con la pobreza en que vivían sus parientes lo impactó duramente. Antonio tenía conocimiento de las estrecheces económicas de sus tías y primos, pues su padre, anualmente, remesaba dinero a la familia en Portugal para que sobrellevaran con un poco más de holgura sus apuros.

“Yo tenía allá mi tía, hermana de mi madre, y mis primos, de parte de mi padre no había familia. Mi padre sé que para las Fiestas, -porque se pasaba mal de mal ahí, esos años anteriores a 1957 - 1958, después empezó a mejorar y mejorar, pero se pasaba un hambre que...!- mi padre siempre para Navidad mandaba ropa para mi tía y para mis primos, y le mandaba dinero, [...] y los ayudaba así, para pasar las Fiestas un poco mejor, porque no había nada, haber había, pero no les daba.”

Sin embargo, las crudas imágenes de la pobreza le suscitaron tal conmoción, que han permanecido imborrables en su memoria. Refiriéndose a la vida cotidiana de su familia en Portugal, nos cuenta:

“Cuando se hace el queso se pone para cuajarlo. [Ellos] agarraban la cuajada de la leche para hacer el queso. ¿Sabés que comían ellos?: el suero. Era agua. Y a veces quedaban pedacitos que se les escapaban del cuajo del queso y ah!, se los devoraban. Yo no tengo vergüenza en decirlo. [...] [Yo] venía para la casa de mi tía y me daba lástima, y traía pan, que allá le decían ‘do trigo español’, que eran grandotes, blancos y tiernitos. Pesaban co-

mo dos kilos o más. Yo traía uno y se lo daba a mis tíos para que comieran, porque ahí comían el pan de centeno que era duro como una piedra.”⁴⁷

Con respecto a la escasez de trigo, Juan De Oliveira Bordialina cuenta: *“En el pueblo de nosotros hacían pan de harina de maíz. La molían como la harina de trigo, bien finita. El pan de trigo era para los ricos. Los pobres comían pan de maíz.”*⁴⁸

El viaje de Antonio Pintos se extendió más de lo estipulado. Al arribar a Portugal, la Guardia portuguesa lo detuvo aduciendo que, como ciudadano portugués, debía cursar el servicio militar obligatorio tras un año de residencia. Siete meses después, mediante el contacto con un profesor de Viseu, Antonio se presentó a los militares con el argumento de su estancia en calidad de turista, amparándose en una ley que exoneraba a los emigrados de visita a realizar el servicio militar.

Fue también durante aquella estadía, que Antonio se enamoró de su futura esposa, hija de una familia de la misma aldea donde nació y conocida de sus padres. Antonio contrajo matrimonio en Portugal. Sus suegros deseaban que el nuevo matrimonio formara hogar allí, pero en vistas de la penosa situación económica del país, Antonio decidió retornar.

*“Cuando yo me casé, mi señora y mis suegros querían que me quedara, y yo miraba toda el hambre que estaban pasando y dije no! Porque era el mejor tiempo que estaba pasando el Uruguay. Acá era el tiempo de las vacas gordas y se vivía bien de bien.”*⁴⁹

Al regresar a Montevideo con su flamante esposa, Antonio Pintos abandonó la quinta familiar para trabajar en la compañía de ómnibus CUTCSA. Después de su jubilación, visitó anualmente Portugal junto a su esposa, hasta su fallecimiento cuatro años después.

La ‘miseria’ es el peor recuerdo de Portugal de los inmigrantes lusitanos. La miseria vivida en carne propia, la miseria recordada en la prosperidad, la miseria de los que se quedaron y que al volver a Portugal, reaparece en las caras de hermanos, tíos y sobrinos. Una

47 Entrevista a Antonio Pintos.

48 Entrevista a Juan De Oliveira Bordialina.

49 Entrevista a Antonio Pintos.

vez en Uruguay, el temor a un nuevo estado de miseria basó una cultura de austeridad y economía de ahorro que caracterizó a las familias portuguesas de esta zona de Montevideo, así como a la de otros colectivos inmigratorios en Uruguay.

Unión y celebración en la nostalgia. El asociacionismo portugués en el Uruguay.

El asociacionismo portugués cuenta con larga data en nuestro país. En el año 1888, se fundó la primera asociación lusitana, la Sociedad de Beneficencia Unión Portuguesa. Paralelamente al funcionamiento de esta, en la década de 1930 se creó el Centro Social Portugués. Ambas sociedades se fusionaron el 20 de diciembre de 1983, dando origen a Casa de Portugal, asociación que pervive hasta nuestros días.

Durante más de cuarenta años, dos asociaciones portuguesas distintas coexistieron en nuestro país. Raúl Simón, nieto de inmigrantes portugueses y ex director de Casa de Portugal, nos cuenta como se produjo la unión de ambas sociedades: *“Con el correr de los años, gracias al influjo de una abogada y jueza, la Doctora María Manuela Aguiar, que era la secretaria de las Comunidades Portuguesas, [...] vio con mucha visión que era insostenible tener dos instituciones totalmente diferentes y una como la de Beneficencia que ya prácticamente no tenía su razón de ser porque no cumplía las funciones para la que había sido creada, que era la parte de mutualismo y la cultura, porque sus asociaciones habían pasado a ser absorbidos por otra institución. Por otro lado, había otra institución, que era el Club Social Portugués. De los dos se logró la fusión en una sola que es la que sigue hoy con muchos bríos y mucha pujanza, y que se dedica más que nada a la profundización de la cultura portuguesa, a través de la lengua, del baile, de organizar determinadas fiestas tradicionales portuguesas, [...] y fundamentalmente tratar de reencauzar que los portugueses sientan como propia la institución, un vínculo con su patria de origen o su segunda patria para los que somos luso-descendientes.”*⁵⁰

50 Entrevista a Raúl Simón, Montevideo, 18 de febrero de 2010.

Según un folleto de Casa de Portugal, "*El objetivo principal de la institución es preservar, mantener la presencia y la cultura portuguesa en el Uruguay, [para] que ella sirva como elemento de comprensión y promoción de un intercambio beneficioso entre ambos pueblos.*"⁵¹

Actualmente, Casa de Portugal es un centro sumamente activo, que desarrolla múltiples actividades orientadas a la pervivencia de la lengua y las tradiciones lusitanas, lo que refleja la voluntad de inmigrantes y luso-descendientes por conservar sus raíces culturales y los vínculos con su tierra de origen.⁵²

En este sentido, una de las principales preocupaciones de Casa de Portugal ha sido el mantenimiento de la lengua portuguesa dentro de la comunidad, organizando anualmente cursos de idioma portugués destinados a luso-descendientes como también a personas sin ninguna vinculación de origen con Portugal.⁵³ Fruto de la misma inquietud, la institución ofrece una serie de programas de estadía en Portugal reservado a jóvenes con conocimiento del idioma portugués, tales como los encuentros de luso-descendientes o el programa 'Estagiar em Portugal'.⁵⁴

Asimismo, de acuerdo con el objetivo de preservar la cultura lusitana se ha organizado un grupo de danza -llamado 'Rancho Folclórico'- que retoma los bailes tradicionales de las distintas regiones de Portugal. Este grupo actúa en los Encuentros de las Comunidades Portuguesas y Luso-descendientes en el Cono Sur así como en los almuerzos y reuniones que organiza Casa de Portugal.⁵⁵

Un calendario de efemérides lusitanas y uruguayas es celebrado año a año por la institución. El día 25 de abril, Casa de Portugal celebra el llamado Día de la Libertad, como recordatorio de la Revolución de los Claveles de 1974. Asimismo, el 10 de junio se festeja el Día de Portugal, de Camoes y de las Comunidades Portuguesas. Como reconocimiento a la sociedad receptora, Casa de Portugal también organiza una celebración por la Declaratoria de la Independencia en Uruguay. El día 5 de octubre se hace una re-

51 Casa de Portugal, Montevideo, s.e., s.f., p.1.

52 Entrevista a Raúl Simón.

53 Ibid.

54 Casa de Portugal, Op.Cit., p.3.

55 Ibid., p.2.

unión en memoria de la instauración de la República en Portugal de 1910.

En su sede de la calle Mariano Moreno, Casa de Portugal administra una biblioteca de más de tres mil volúmenes, que se pone al servicio de socios como público en general.⁵⁶

En procura de una mayor comunicación con la colectividad, desde hace casi cincuenta años, las asociaciones portuguesas comenzaron a emitir por CX 28 Radio Imparcial, Voz Lusitana, una audición radial que recoge las últimas novedades sobre Portugal, la diáspora portuguesa en el mundo, y el colectivo lusitano en el Uruguay.

Casa de Portugal, además, cuenta con una sede en Salto, departamento con una importante concentración de inmigrantes portugueses y luso-descendientes y con una estrecha vinculación con el Centro Cultural de San Carlos, en Maldonado.⁵⁷

Algunas consideraciones finales.

Los inmigrantes portugueses entrevistados llegados al Uruguay entre 1930 y 1965 provienen del norte y del centro de Portugal.

La inmigración portuguesa de este período es un colectivo de procedencia rural, siendo *la agricultura, su principal actividad de origen*.

La última emigración portuguesa al Uruguay se produjo directamente de Portugal a Montevideo o Buenos Aires.

Aunque la mayoría octogenarios, los inmigrantes portugueses conservan intactos sus recuerdos de Portugal, así como la travesía de la inmigración y los primeros tiempos en Uruguay.

⁵⁶ Ibid., p.3.; Entrevista a Raúl Simón.; Entrevista a Margarita Asunção.

⁵⁷ Entrevista a Raúl Simón.

Las entrevistas analizadas revelan la existencia de una cadena inmigratoria entre familiares y paisanos de algunos pueblos de Portugal, que, mediante las cartas de llamada, traían a sus parientes o vecinos al Uruguay.

Una vez en Montevideo, un gran número de inmigrantes portugueses se instalaron en zonas rurales de Montevideo, como ser Rincón del Cerro, Punta Espinillo, La Colorada, Pajas Blancas y Villa García. Una vez aquí, se esforzaron por adquirir chacras y continuar su tradición en el trabajo agrícola.

Entre los inmigrantes entrevistados, la mayoría manifiesta continuar entendiendo y hablando el portugués, aunque señalan la pérdida del idioma entre sus descendientes.

Con respecto a la cultura de origen, los inmigrantes portugueses afincados en las zonas rurales reconocen conservar muy pocas tradiciones. Entre ellas, se destaca la transmisión de canciones y recetas de cocina.

Bibliografía

- ARÓSTEGUI, J., *La investigación histórica: teoría y método*, Barcelona, Crítica, 1995.
- FOLGUERA, P., *Cómo se hace Historia Oral*, Madrid, EUDEMA, 1994.
- FRASER, R., "La formación de un entrevistador", en SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- LUMMIS, T., "La memoria", en SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- MAGRASSI, G., ROCA, M., *La 'historia de vida'*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1990.
- MARINAS, J., SANTAMARINA, C., *La Historia Oral: métodos y experiencias*, Madrid, Debate, 1993.

- MOSS, W., "La historia oral: ¿Qué es y de dónde proviene?", en SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- MOSS, W., MAZIKANA, P., *Los Archivos, la Historia y la tradición oral*, París, UNESCO, 1986, p.p. 3-17.
- OLIVEIRA MARQUES, A.H. de, *Historia de Portugal*, Tomo II, *De las Revoluciones Liberales a nuestros días*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1era. Ed. en español, 1983.
- PORTELLI, A., "Lo que hace diferente a la historia oral", en SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- SAMUEL, R., "Desprofesionalizar la historia", en SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- SITTON, T., MAHAFFY, G., DAVIS Jr., O.L., *Historia Oral. Una guía para profesores (y otras personas)*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1989.
- SCHWARZSTEIN, D., *La Historia Oral*, (Introducción y selección de textos), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- TURCATTI, D., *La Historia Oral en el Uruguay: estado de la cuestión*, (Ponencia presentada al Congreso Interamericano de Historia Oral), Río de Janeiro, 1998.
- TURCATTI, D., DE LEÓN, M., *Preparación de la entrevista*, Montevideo, 1995.
- _____, *La entrevista*, Montevideo, 1995.
- WAINERMAN, C., SAUTU, R., *La trastienda de la investigación*, Buenos Aires, Ediciones Lumière, 2001.
- ZUBILLAGA, C., *Historia Oral: la voz de los protagonistas*, Departamento de Historiología, FHC, 1990.

Fuentes Orales.

- Entrevistado: DA SILVA CABRERA, Fernanda; Entrevistador: BLANCO, Mercedes, Montevideo, 12 de julio de 2008.
- Entrevistado: DE MOURA, Maximiliano; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 12 de julio de 2008.
- Entrevistado: DA COSTA DA SILVA, María da Fátima; Entrevistador: BLANCO, Mercedes, Montevideo, 12 de julio de 2008.
- Entrevistado: MORAES FERNANDES, María Antonia; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 13 de julio de 2008.
- Entrevistado: MARRAO MORAES, María Francisca; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 13 de julio de 2008.
- Entrevistado: DE OLIVEIRA BORDALINA, Juan; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 19 de julio de 2008.
- Entrevistado: PINTOS SARAIVA, Antonio; Entrevistador: BLANCO, Mercedes, Montevideo, 19 de julio de 2008.
- Entrevistado: SIMÓN, Raúl; Entrevistador: BLANCO, Mercedes, Montevideo, 18 de febrero de 2010.
- Entrevistado: ASUNÇÃO, Margarita; Entrevistador: BLANCO, Mercedes, Montevideo, 22 de febrero de 2010.
- Entrevistado: DA SILVA VITORIA, Antonio; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 13 de marzo de 2010.
- Entrevistado: DE MOURA, Lucilia; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 13 de marzo de 2010.
- Entrevistado: PINHO, José Mateus; Entrevistador: BLANCO, Mercedes Montevideo, 13 de marzo de 2010.

LA HISTORIA DE FAMILIA, LA GENEALOGÍA Y EL ANÁLISIS DE REDES SOCIALES.

CECILIA ROBILOTTI

De las historias de inmigrantes como trabajadores a las historias de vida cotidiana de inmigrantes

No es un fenómeno nuevo la atención que concitan a los estudios migratorios: en la actualidad el tema tiene una extraordinaria vigencia dada la problemática migracional enmarcada en la realidad de la globalización, trayendo consigo el fenómeno del transnacionalismo.

Desde mediados del siglo XX y en las décadas siguientes, la profesionalización de los historiadores y la renovación metodológica trajo consigo una actualización de temas y enfoques, y un nuevo interés por cuestiones sociales, lo que incluyó también a la inmigración masiva como foco de interés¹, vinculándosela al proceso de modernización y a la historia relacionada con los trabajadores, en el sentido más amplio del término. Uno de los focos de interés con relación a la inmigración está en la observación de los mecanismos de integración al mundo laboral y a la sociedad receptora centrándose en la tensión existente entre las variables clase - etnia como ordenadoras de la concentración en determinados barrios y como inte-

1 ARMUS, D., *Diez años de historiografía sobre la inmigración masiva*, en "Estudios Migratorios Latinoamericanos", Año 2, N° 4, 1986, pp. 431 - 455.

gradoras del mundo laboral y social en el Plata. ¿Qué variable tiene más peso? ¿Cómo contestar esta pregunta, con qué instrumentos?

Ya el planteo de la "Nueva Historia", así como el cambio de clima cultural registrado a partir de la década de 1960, provocó un cambio de perspectiva, tomándose una mirada "desde abajo", y relacionando las historias de inmigrantes con las historias de sectores populares. Esto se tradujo en la sustitución de historias del movimiento gremial - de corte más tradicional, centradas en heroicas jornadas reivindicatorias de derechos - por estudios que exceden lo gremial pero que se centran en la vida de la fábrica, su espacio físico, la vida en los barrios obreros, el uso del tiempo libre y las condiciones de vida material en general. Historiadores marxistas ingleses heterodoxos (como Eric Hobsbawm) abrieron la puerta a estudios donde la vida cotidiana de los obreros pesaba tanto o más que las estadísticas sobre el costo de vida del momento, o las proclamas heroicas.

Alrededor de 1970, paradójicamente, mientras la informática avanzaba, y el registro y almacenamiento de datos podía ser cada vez más minucioso y más masivo, los grandes paradigmas unificadores de las ciencias sociales se comenzaron a poner en tela de juicio.

Nuevas modalidades de intercambio interdisciplinar y una fuerte convicción acerca de la fragilidad de los proyectos basados en la inteligibilidad total de lo social plantearon nuevas interrogantes y otras formas de abordar viejas cuestiones. Se reanudaron lazos que unían a la historia con la etnología, la antropología y se recuperó al "acontecimiento" por encima de los análisis seriales basados en hechos repetitivos que permitían su cuantificación y buscaban el enunciado de leyes.

Cuestiones consideradas periféricas pasaron a ser centrales: la familia y los temas de género fueron centro de abordajes múltiples. Naturalmente, este clima que vivía la llamada "historia sociocultural" beneficiaría también a los estudios inmigratorios. Los comportamientos de la población comienzan a ser estudiados por quienes practican la demografía histórica, por historiadores de las mentalidades, por etnologistas e incluso por genetistas. Se empezaron a usar técnicas genealógicas para enfocar temas de demografía: los

estudios sobre crecimiento de población se popularizaron tomando muchas veces como muestra a familias, para analizar de qué forma los procesos demográficos influyen en las distintas formas que van adoptando las familias a través del tiempo. Estos enfoques multidisciplinares sobre los fenómenos que afectan a la población – como las migraciones – redefinieron la unidad a estudiar, que podía tener como base también alguna unidad administrativa o geográfica, por pequeña que sea. Como ejemplo, para el estudio de migraciones, Paul André Rosental se basó en el análisis de cadenas familiares, reconstruyéndose de este modo la vida de varias familias. A la antigua demografía histórica le sucederá una historia social y política de las poblaciones.

La historia de las mentalidades – o más precisamente de la *sensibilidad* al decir de José Pedro Barrán – también abordó, entre otros, el caso de los inmigrantes, preparando el terreno para las historias de vida cotidiana de sectores populares, tratando de ir más allá de la simple enumeración de las condiciones materiales de su existencia. Pero aún hay otras perspectivas para tener en cuenta en este campo, interdisciplinario como pocos.

Cadenas y redes sociales en los estudios inmigratorios

En los años 70, la historiografía italiana dio un vuelco, animándose a cambiar la escala de observación. Historias de aldeas, de individuos o historias que funcionan como “indicios” de una época, pusieron de moda el estudio de casos en pequeña escala: un barrio, una familia. La óptica macrosocial se cambió por la microsocia, apareciendo en escena las “redes sociales” ya sea en el campo de la cultura popular (por ejemplo, en los trabajos de Dora Barrancos² referidos al caso bonaerense), como en los casos del sistema de relacionamiento entre grandes comerciantes o políticos. Un cambio de escala permite comprender que este complejo sistema de cadenas y redes puede funcionar como formas alternativas de insertarse en

2 BARRANCOS, D., *Educación, cultura y trabajadores (1890 – 1930)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

estudios sobre crecimiento de población se popularizaron tomando muchas veces como muestra a familias, para analizar de qué forma los procesos demográficos influyen en las distintas formas que van adoptando las familias a través del tiempo. Estos enfoques multidisciplinares sobre los fenómenos que afectan a la población – como las migraciones – redefinieron la unidad a estudiar, que podía tener como base también alguna unidad administrativa o geográfica, por pequeña que sea. Como ejemplo, para el estudio de migraciones, Paul André Rosental se basó en el análisis de cadenas familiares, reconstruyéndose de este modo la vida de varias familias. A la antigua demografía histórica le sucederá una historia social y política de las poblaciones.

La historia de las mentalidades – o más precisamente de la *sensibilidad* al decir de José Pedro Barrán – también abordó, entre otros, el caso de los inmigrantes, preparando el terreno para las historias de vida cotidiana de sectores populares, tratando de ir más allá de la simple enumeración de las condiciones materiales de su existencia. Pero aún hay otras perspectivas para tener en cuenta en este campo, interdisciplinario como pocos.

Cadenas y redes sociales en los estudios inmigratorios

En los años 70, la historiografía italiana dio un vuelco, animándose a cambiar la escala de observación. Historias de aldeas, de individuos o historias que funcionan como “indicios” de una época, pusieron de moda el estudio de casos en pequeña escala: un barrio, una familia. La óptica macrosocial se cambió por la microsociedad, apareciendo en escena las “redes sociales” ya sea en el campo de la cultura popular (por ejemplo, en los trabajos de Dora Barrancos² referidos al caso bonaerense), como en los casos del sistema de relacionamiento entre grandes comerciantes o políticos. Un cambio de escala permite comprender que este complejo sistema de cadenas y redes puede funcionar como formas alternativas de insertarse en

2 BARRANCOS, D., *Educación, cultura y trabajadores (1890 – 1930)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.

la sociedad receptora (caso típico de las redes de inmigrantes) o como formas alternativas de poder, donde la solución a los problemas económicos o políticos pasan por relaciones personales de familia, o por lazos de paisanaje, o de vecindad.

Esta perspectiva microhistórica es una historiografía posmoderna, que acepta la dimensión subjetiva de la historia, y valora a la historia como ciencia de la interpretación. Su aparición es producto de una ruptura con los modelos estructurales, prefiriéndose un punto de vista individualista. Podemos hablar de un *individualismo metodológico*, en cuya raíz norteamericana (no tanto en la italiana) se puede destacar el peso de la acción humana, con el correspondiente debilitamiento del peso de las estructuras en los análisis de distintos fenómenos, como puede ser el migratorio.

En esta aproximación biográfica a la historia se pretende acceder al conocimiento de la realidad social de la época trascendiendo lo individual. Hay, entonces, un paradigma individualista en el que se ve la huella de Max Weber y su "sociología de la acción", en la que los fenómenos sociales aparecen como la suma de comportamientos personales que responden a una cierta racionalidad que debe ser comprendida desde dentro de la realidad estudiada, para lo cual sólo es posible situarse en la perspectiva del sujeto. Esta "orientación individualizadora se traduce en una descomposición de la historia en polvo de individuos, a partir de la inagotable complejidad de lo real que hace imposible toda generalización"³, y tiende más a destacar el peso de la acción humana en detrimento de las estructuras.

Este *individualismo metodológico* (que va más allá de la recuperación del nombre y su ubicación como inmigrante), debe seguir sus estrategias individuales, no descuidando silencios ni repeticiones en los documentos, que en realidad son indicios de la intencionalidad del sujeto, pistas valiosas en el campo de la interpretación.

Esto permitió que, hacia fines del milenio, se puedan re-analizar viejos problemas enfocados desde una perspectiva más rica: la familia como microcosmos y las historias de su vida privada, más

3 MORALES MOYA, A., *Biografía y narración en la historiografía actual*, en "Problemas actuales de la Historia", de MONTANARI, Massimo - FERNÁNDEZ DE PINEDO, E. y otros, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1993, p. 248.

dispuesta a reconstruir la intrincada red de ámbitos en la que se desarrolla integralmente su vida, y entender su nexos con el resto de la sociedad, con el asociacionismo de raíz étnica del que posiblemente fuesen cultores, incluso con su barrio, generalmente barrio receptor de inmigración. Es un ámbito complejo de estudiar, ya que en él convergen varias disciplinas del pensamiento humano, como la sociología y la antropología, los estudios de familia o la genealogía.

¿Qué grado de integración en la sociedad receptora tienen los inmigrantes? ¿Se integra de la misma forma el inmigrante trabajador que el inmigrante empresario? He aquí un debate historiográfico⁴ importante: el de la incidencia de la inmigración entre los trabajadores y los empresarios, la participación del migrante en política y el fenómeno del asociacionismo. En la década del 60, el Río de la Plata, han sido abundantes los estudios sobre la inmigración masiva (como los de Gino Germani) utilizando básicamente fuentes públicas, sobre todo cuantitativas. El tema se veía como clave para hacer inteligible la transición de una sociedad a tradicional otra moderna, capitalista, y el proceso de gestación del Estado - Nación. La pronta inserción social y económica del extranjero creó condiciones para que se hablara de una sociedad integrada, un verdadero "crisol de razas" forjado al calor del crecimiento demográfico, la urbanización acelerada y el proceso de modernización.

Una mirada más "miniaturista" del tema - recurriendo al cambio de escala de los microhistoriadores - revela que el tan mentado "crisol" debe revisarse cuando se encuentran cadenas y redes compuestas por inmigrantes. El "melting pot" social rioplatense merece unos cuantos ajustes que aclaran y enriquecen los conceptos de integración y asimilación a la sociedad receptora. Los mecanismos usados - cuando se pertenece a un grupo étnico determinado - pasan por permanecer unidos a sus coterráneos usando diferentes estrategias: asociacionismo, amistad, matrimonio, negocios, datos que surgen muchas veces de estos estudios micro, observando estas

4 MARQUEGUI, D N., *Pluralismo social y cultural, crisol de razas y multiculturalismo en el estudio de las migraciones masivas a la Argentina: una mirada histórica retrospectiva*, en "Astrolabio", Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 2004; e *Inmigración y redes sociales en Argentina: un balance a propósito de las discusiones abiertas sobre sus logros y problemas*, en www.revista-redes.rediris.es/webredes/textos/Inmigracion.doc

cadenas y redes y siguiendo la pista de familias o tomando como base historias de determinadas colectividades, que rescatan la dimensión aldeana del fenómeno, como se hizo en la década de los 80.

Ya hacia los años 90 hay una clara "vuelta al individuo" en el campo historiográfico, un centrarse en el estudio de vínculos personales, por lo se recurre a la conceptualización de cadenas migratorias y redes sociales aportadas por Samuel Baily y John y Leatrice Mac Donald⁵, considerada innovadora en los 70. El aporte principal de esta herramienta ha sido problematizar el peso de agentes impersonales como el mercado o el Estado para explicar mecanismos históricos como las tendencias de atracción y expulsión entre los países de origen y de recepción, presentando variables alternativas al poder, que corren por otras vías, quizá menos visibles pero no por eso menos importantes. Son muy reveladores al respecto los estudios de Nora Pagano y Mario Oporto, así como los de Samuel Baily, Fernando Devoto, Carina Silverstein y Eduardo J. Miguez, centrados en ejemplos tomados de la inmigración italiana para el caso argentino o también, en el caso de Baily, para la realidad de Nueva York.⁶ De esos estudios han surgido nuevas visiones menos monolíticas, en las que surgen que no pocas colectividades mantienen tradiciones de su sociedad de origen.

Para los estudios migratorios, las cadenas y redes serían, entonces, claves para la formación del mercado de trabajo, la identificación de liderazgos, la elección de cónyuge, lugar de residencia, e integración social en la búsqueda de respuesta a situaciones de crisis macroestructurales para la generación inmigrante y para sus descendientes. También son instrumentos idóneos para problema-

5 MACDONALD, J S., -D. MACDONALD, L., *Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks*, en "Milkbank Memorial Fund Quarterly". XIII, 42, N° 1, January 1964, pp. 82 - 95; BAILY, Samuel, *The Adjustment of Italian Immigrants in Buenos Aires and New York, 1870 - 1914*, en "The American Historical Review", V. 88. N° 2, 1983 (pp. 292 y ss)..

6 PAGANO, N. y OPORTO, M. *La conducta endogámica de los grupos migrantes. Pautas matrimoniales de los italianos en el barrio de La Boca en 1895*, en "Revista del CEMLA", Buenos Aires, año 2, N° 4, diciembre de 1986. -. MIGUEZ, E.- ARGERI, M E. y otros: *Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural*, en HAHR, 71: 4, noviembre de 1991.

tizar del concepto de sociedad integrada o “crisol de razas”: esta mirada micro y la aplicación de estos modelos antedichos permiten la aparición de casos donde puede hablarse de una sociedad rioplatense con “pluralismo cultural”, a la que se llegó tras recurrir a otros indicadores más personalizados, gracias a los cuales se pudo constatar (entre otros), el nivel de asociacionismo étnico o la elevada tasa de endogamia entre los migrantes europeos, con lo que éstos preservarían su idiosincracia. De esta manera, *“es posible tratar la diversidad de una experiencia colectiva en medio de una unidad de patrones socio-culturales que explique el ‘pluralismo cultural’ como pluralidad de destinos en contraposición al ‘crisol de razas’”*⁷.

Se entiende por endogamia la regla matrimonial que impone el matrimonio dentro de un grupo determinado (por ejemplo, etnia, para poner un ejemplo del fenómeno migratorio), siendo el concepto opuesto la exogamia. Para el área rioplatense, con respecto a la organización de la sociedad en función de la etnia, es posible – como se ha visto – formular dos tesis: la del crisol de razas y la del pluralismo cultural. La teoría del crisol de razas sostiene que los matrimonios interétnicos implicaron la integración social. Por el contrario, el pluralismo cultural sostiene la existencia de matrimonios intra-étnicos (endogámicos), de ahí que la asimilación de los inmigrantes se haga por carriles diferentes a los del matrimonio, como podría ser en el caso de un ascenso social debido a un mayor acceso a la educación – y con ello, un cambio de nivel económico – lo que lleva a veces a un cambio de barrio e incluso, al desbordamiento de la red primigenia. Para el caso rioplatense, la primera y segunda generación es fuertemente endogámica (sobre todo en el caso italiano, con casos frecuentes de “endogamia encubierta”, con matrimonios entre hijos de italianos), y recién en la tercera generación se encuentran evidencias para sostener la tesis del crisol de razas.

La endogamia por nacionalidad fue favorecida por la proximidad residencial y en la propensión a la sociabilidad entre conacionales, formándose clubes o asociaciones de carácter regional

7 DI BIASIO, P., *Redes sociales primarias e integración. El Lazio en Santa Fe: un grupo de inmigración tardía – Avance de investigación*, en “Congreso Argentino de Inmigración – IV Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Santa Fe”, Esperanza, 10 – 12 de noviembre de 2005, p. 5.

o local. Por la gran homogeneidad social de los recién llegados, la endogamia implicaba, además, homogamia.

En cuanto a estrategias familiares, la teoría de las redes se interesa por el estudio del parentesco. Esta institución aparece como básica en la organización de las sociedades rurales y las precapitalistas fundamentalmente. Para los estudios migratorios debemos tener en cuenta lo antedicho: tanto la sociedad española como la italiana (cuna principal de los emigrantes de fines del siglo XIX, y hasta pasada la mitad del siglo XX) tenían un sello rural innegable como en el caso de los campesinos del sur italiano, o de los gallegos que viajaban al Río de la Plata. Todavía en aquellas sociedades el parentesco pesaba enormemente, llegando a asentarse sobre él. Incluso en las de tipo industrial los lazos de parentesco persisten en empresas familiares, en las que se destaca la endogamia que servirá como vehículo tanto para transmitir valores materiales como inmateriales. Sin llegar a esos ejemplos específicos, las redes parentales facilitan en muchos aspectos la vida cotidiana: pueden proporcionar el primer empleo, el conocimiento de personas claves para el relacionamiento afectivo, social, etc.

Las redes de parentesco también pueden ser una forma de resistencia al poder político, social y económico, al igual que las redes barriales de las sociedades urbanas, o las redes amicales. Estas redes pueden llegar a superponerse o competir entre sí, agregando matices inimaginados o a veces subestimados por los científicos sociales, ya que, por ejemplo, estas redes pueden cambiar su distribución geográfica según el ciclo vital que estén transitando, modificando el número de visitas a la familia de origen, o acercándose a la familia extensa en casos de crisis económica.

Además, cumplen la función de situarnos en el tiempo y el espacio: por ellas sabemos de dónde provenimos, al tiempo que nos proveen de marco afectivo, conductual e incluso ritual o simbólico. Construyen obligaciones morales y sociales que hace que concurramos a casamientos, bautismos o entierros, donde se refuerzan lazos y se intercambia información de diversa índole.

Hay interesantes estudios sobre el funcionamiento del mercado matrimonial (obviamente, posible de ser aplicados a los estudios migratorios) y el rol que juega en éste la clase social. Cuando las es-

trategias matrimoniales conducen a la elección de un cónyuge con similar pertenencia social (clase, estrato, capa, círculo profesional) se habla de homogamia, siendo el concepto opuesto la heterogamia. Queda al descubierto entonces el papel que juega la familia en los sistemas de reproducción social, como lo señalaba Bourdieu. La homogamia responde a una potente lógica de ordenamiento social, por eso es importante el estudio del matrimonio, la familia y el parentesco para entender la estructura social. Una afinidad espontánea hace aproximar a individuos de hábitos o gustos semejantes, que terminan reproduciendo las relaciones de clase y de género a las que estaban acostumbradas.

Familias de inmigrantes, genealogías de inmigrantes

El pasaje de la visión macrosocial y el cambio de escala, implica una vuelta al individuo. Naturalmente, varias disciplinas hacen sus aportes en esta nueva perspectiva: la antropología, la sociología, entre otras. Allí se descubre que los procesos inmigratorios también son pasibles de ser estudiados a través de la familia como unidad básica.

Vale la pena analizar esta institución que en Occidente y en la actualidad se encuentra en profunda crisis. No obstante, el hecho de que tanto matrimonio como familia hayan soportado todas las controversias, más bien induce a pensar que se trata de fórmulas valiosas (de relacionamiento sexual y social), ya que después de ser ampliamente probadas, resisten el paso del tiempo, adaptándose a tiempos y lugares diferentes. Para un historiador de las migraciones, es vital tener en cuenta que la institución familia es redefinida según la época. Hasta fines del siglo XIX (época de las migraciones masivas) y en países como España e Italia (y por lo tanto, en los países receptores de esta migración), las redes de parentesco, paisanaje y de amistad mantienen gran importancia. Se va construyendo un

concepto “sociobiológico de familia de ascendencia o descendencia, para incluir lazos de parentesco y componentes de la comunidad doméstica”⁸.

Susana Torrado brinda una definición de “familia”, unidad social que en sentido estricto implica relaciones de parentesco, tanto consanguíneas como por afinidad, al margen que compartan o no la misma vivienda. “La familia comprende dos o más miembros de un hogar, emparentados entre sí, hasta un grado determinado por sangre, adopción o matrimonio”⁹

Bel Bravo agrega otro elemento a la definición: “La familia se entiende mejor como sistema moral que como institución, en el sentido estricto del término. [Surge del vínculo entre estructuras sociales y valores morales]. Definir familia con demasiada precisión, en términos de consanguinidad o grupo doméstico, reducirá el ámbito de la investigación”¹⁰.

Por eso, Ma. Antonia Bel Bravo prefiere definir a la familia a partir de las funciones que realiza: “socialización, [formación de] redes de parentesco y de alianza, poder, herencia [y todo aquello relacionado con] la reproducción del sistema dominante, articulado en su respectivo contexto socio-económico y socio-cultural”¹¹ Es teniendo en cuenta estas últimas precisiones que queda clara la naturaleza y la crisis de esta institución para Salanueva y Bissio¹²: “creemos que la familia como institución está en crisis, pero de transformación y no de disolución [...] [las] nuevas relaciones sociales [son] producto de las grandes transformaciones que se verifican en el mercado, tanto laboral como social, y que crean inestabilidad creciente [por lo que se] buscan siempre como último refugio la intimidad de las relaciones familiares.

Esta definición de familia de Bel de Bravo es útil para el estudio de las migraciones, ya que muestra cuán involucrada está esta institución en los procesos de preparación del viaje, de acomoda-

8 GONZALBO, P., *Historia de la familia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, 1993.p. 7

9 TORRADO, S., *Historia de la familia en la Argentina Moderna 1870 - 2000*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, p. 405.

10 BEL BRAVO, M. A., *La familia en la historia*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000. pág. 76

11 BEL BRAVO, M. A., ob.cit, p. 75

12 SALANUEVA, O. -BISSIO, M. y otros, *La familia - de Roma a nuestros días. Un estudio socio-jurídico*, La Plata, Editorial Universidad de La Plata, 1999, pp. 125 - 126

miento y de adaptación a la sociedad receptora: en este último aspecto, es fundamental el rol de reproductor o no del orden dominante, sea del país de origen o del receptor.

Susana Torrado¹³, explicitando su marco teórico para el estudio de la historia de la familia en la Argentina moderna, subraya la importancia que en demografía tiene el concepto de “estrategias familiares de vida (EFV)”, ya planteadas por Bourdieu; “conjunto de comportamientos – estrategias de fecundidad, de educación, económicas – de inversión, de ahorro – por medio de los cuales la familia tiende a reproducirse biológicamente y sobre todo socialmente, es decir, a reproducir las propiedades que le permitan mantener su posición, su rango en el universo social considerado” [...] las estrategias matrimoniales son un aspecto esencial de las estrategias familiares y de reproducción concerniente a los comportamientos relacionados con la elección de cónyuge”. Finalmente, la autora también destaca que estos comportamientos no siempre son racionalmente orientados (*habitus*), sino que están interiorizados por los actores, permitiéndoles actuar y organizar sus representaciones sin que éstas sean producto de la obediencia de reglas. Naturalmente, este concepto es aplicable a familias inmigrantes.

Para los estudios migratorios resulta imprescindible también la perspectiva genealógica¹⁴, que privilegia el estudio de la estructura misma de una familia, es decir, su propia historia. La genealogía – disciplina con variados objetivos y concepciones sobre su esencia misma – implica un modo especial de relacionarse con el pasado, donde se privilegian las relaciones familiares, ya sea ésta familia nuclear o extendida, incluyendo parientes políticos. Por lo tanto, este campo disciplinario es un terreno muy especial donde entra en juego la intimidad de las personas, y por tanto es un espacio donde se cruzan la antropología, los estudios de demografía social, la historia de las mentalidades, entre otros campos del conocimiento humano. Para ello recopila datos de censos, certificados de defunción y nacimiento, y todo tipo de documento administrativo que enriquece

13 TORRADO, S., *ob.cit.*, p. 28

14 El procedimiento técnico para establecer las relaciones de parentesco – lo que conocemos como “método genealógico” – es usado en antropología a partir de los estudios del médico, psicólogo y antropólogo W. H. Rivers e implica trabajo de campo para recolectar datos para formar una genealogía, documento gráfico que permite visualizar los resultados de la aplicación del método y así representar una situación histórica y social determinada.

la pesquisa, al punto de que en la actualidad los genealogistas prefieren hablar de "historia de la familia", más que de "genealogía", buscando no solamente la conexión genética entre los miembros de una familia, sino también la creada por lazos de adopción.

Busca crear el árbol genealógico de una determinada persona, alcanzando de esta manera a sus familiares vivos y muertos. Aquí, por supuesto, el criterio de compartir la vivienda ya no es relevante, y puede comprobarse la estabilidad o no del grupo familia a través del tiempo y el grado de contacto entre sus miembros al pasar las generaciones. De esta forma, pueden seguirse patrones de conducta existentes en una misma familia, profesiones, enfermedades, ciclos de inmigración, utilización de redes de parentesco en el mundo del comercio o política o en distintos marcos de socialización. Aquí surgen patrones interesantes, como nivel de endogamia y homogamia. También surgen de estos estudios los casos de los miembros que vuelven al lugar de origen de sus ancestros, o inmigrantes que retornan a su tierra, pudiendo relacionarse estos hechos con cuestiones macroestructurales (crisis económicas, etc.) o meramente personales.

Al incluirse los miembros vivos y muertos, el árbol familiar puede tener una amplitud ilimitada, incluyendo numerosas generaciones, dependiendo del interés del investigador. Vemos entonces mayores y variados escenarios (los integrantes de una misma familia pueden vivir dentro o fuera de fronteras) y múltiples juegos en el eje temporal. De esta forma, es posible reconstruir familias, *poblaciones e incluso movimientos migratorios, estudiando las cadenas* formadas que luego se transformarán en verdaderas redes. La genealogía señala los parentescos existentes y las relaciones que *potencialmente se podrían establecer: queda luego investigar si éstas realmente se ponen en acción, para lo cual es importante contrastar* el dato genealógico con otras fuentes. Por ejemplo, si se chequea a los testigos electos en las actas matrimoniales, es fácil comprobar si los contrayentes confían más en las redes familiares o si prefieren otro tipo de relaciones (amistad, vecindad, etc.). Así, con esa mirada general de la estructura familiar a lo largo de varias generaciones es posible comprender relaciones invisibles a los ojos de los investigadores, pero que quizá brinden elementos explicatorios de decisiones tomadas, tales como extrañas filias o fobias políticas,

sario pasar el nivel nominativo que implica conocer a los miembros por su nombre y datos básicos, y conocer todos los elementos que se pueda de su biografía y mundo, El aporte de la psicología es aquí fundamental. La psicogenealogía indaga en estos temas y busca realizar un trabajo terapéutico con la herencia transgeneracional teniendo en cuenta el lugar que ocupan los ancestros y cómo son percibidos por el resto de la red según su ubicación en el linaje familiar¹⁶. Solamente una vez realizada esta identificación se entenderán los bloqueos, mecanismos de repetición, rasgos de familia que se repiten de generación en generación y procesos de identificación con antepasados y familiares diversos. Aquí la genealogía es vital ya que señala el camino a recorrer: el objetivo final es llegar a la toma de conciencia de la herencia psicológica y familiar. He aquí la esencia de la genealogía: la importancia del rescate de aquellas personas que, aún sin conocerlas, han estado en la trama del tiempo, en esa red que conecta a los seres humanos entre sí.

Como campo de estudios interdisciplinario, estudiar los procesos inmigratorios implica combinar lo micro y lo macro constantemente, hacer series estadísticas sobre número de inmigrantes, edad, sexo y ocupación, al tiempo que también implica estudiar la familia inmigrante, las redes que teje *para protegerse e integrarse, abordándose a la vez un hecho demográfico, económico y una relación humana. Es un caso de "historia total"*. Pilar Gonzalbo resume en pocas líneas la importancia del tema, abogando por no perder de vista al individuo en esquivo campo de los estudios macro: *"una historia que deje de lado la vida privada, doméstica y familiar, está condenada*

16 El psicoanálisis trabaja desde René Kaes, un francés, la idea de traumática transgeneracional para explicar traumas heredados de grandes tragedias familiares y o sociales como puede ser el caso de Genocidio armenio, los holocaustos, las dictaduras. En Uruguay Marcelo Viñar es uno de los que ha estudiado este tema en pacientes del Río de la Plata. Lo que aporta la psicología estudiando el funcionamiento psíquico individual y familiar es la batería de mecanismos mentales que se ponen en juego en estas situaciones, tales como negación para hacer como que no sucedió, identificación, proyección... otro aporte es la importancia de la tendencia a la repetición que la clínica muestra cómo el individuo tiende a quedar prendido de su historia de vida- su pasado y tiende a repetir logros pero también tragedias, traumas, conductas en general. Una conexión interesante con la historia es la importancia para la salud mental individual y colectiva de los actos conmemorativos, memoriales, así como el esclarecimiento histórico de temas candentes como el de los desaparecidos.

a ignorar la realidad vital de casi todos los seres humanos durante casi toda su vida. El ámbito de los afectos, de los prejuicios y de los actos rutinarios o tradicionales, no es cuantificable, pero puede llegar a ser aprehensible si disponemos de los documentos adecuados y les hacemos las preguntas pertinentes".¹⁷

Bibliografía

- ARMUS, D., Diez años de historiografía sobre la inmigración masiva, en "Estudios Migratorios Latinoamericanos", Año 2, N° 4, 1986, pp. 431 - 455.
- BAILY, S., The Adjustment of Italian Immigrants in Buenos Aires and New York, 1870 - 1914, en "The American Historical Review", V. 88. N° 2, 1983 (pp. 292 y ss)
- BARRANCOS, D., Educación, cultura y trabajadores (1890 - 1930), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- BEL BRAVO, M. A., La familia en la historia, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000.
- DI BIASIO, P., Redes sociales primarias e integración. El Lazio en Santa Fe: un grupo de inmigración tardía - Avance de investigación, en "Congreso Argentino de Inmigración - IV Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Santa Fe", Esperanza, 10 - 12 de noviembre de 2005.
- GONZALBO, P., Historia de la familia, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, 1993.
- MACDONALD, J.S., -D. MACDONALD, L., Chain Migration, Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks, en "Milkbank Memorial Fund Quarterly". XIII, 42, N° 1, January 1964, pp. 82 - 95
- MARQUIEGUI, D., Pluralismo social y cultural, crisol de razas y multiculturalismo en el estudio de las migraciones masivas a

¹⁷ GONZALBO, P., ob.cit, p. 10.

la Argentina: una mirada histórica retrospectiva, en "Astrolabio", Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 2004; e Inmigración y redes sociales en Argentina: un balance a propósito de las discusiones abiertas sobre sus logros y problemas, en www.revista-redes.rediris.es/webredes/textos/Inmigracion.doc

MIGUEZ, E.; ARGERI, M. E. y otros: Hasta que la Argentina nos una: reconsiderando las pautas matrimoniales de los inmigrantes, el crisol de razas y el pluralismo cultural, en HAHR, 71: 4, noviembre de 1991

MORALES MOYA, A., Biografía y narración en la historiografía actual, en MONTANARI, M.; FERNÁNDEZ DE PINEDO, E. y otros, "Problemas actuales de la Historia", Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1993

PAGANO, N; OPORTO, M., La conducta endogámica de los grupos migrantes. Pautas matrimoniales de los italianos en el barrio de La Boca en 1895, en "Revista del CEMLA", Buenos Aires, año 2, N° 4, diciembre de 1986.

TORRADO, S., Historia de la familia en la Argentina Moderna 1870 - 2000, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003

SALANUEVA, O.; BISSIO, M. y otros, La familia - de Roma a nuestros días. Un estudio socio-jurídico, La Plata, Editorial Universidad de La Plata, 1999

LOS VALDENSES EN URUGUAY. MIGRACIÓN RELIGIOSA Y CONCIENCIA HISTÓRICA

TOMÁS SANSÓN

ADVERTENCIA

Los valdenses de origen piamontés constituyen una de las corrientes migratorias más interesantes de Uruguay. Los primeros contingentes arribaron al país a mediados del siglo XIX en el marco de una migración generada por razones demográficas y económicas. Luego de algunos intentos fallidos de colonización se ubicaron en el Departamento de Colonia. Fundaron el enclave conocido a partir de entonces como “Colonia Valdense” y desde allí se extendieron a otros puntos del litoral uruguayo y a la República Argentina.

Este artículo pretende conocer y explicar la particular relación de este colectivo con su pasado, factor religante fundamental de la/s comunidad/es surgidas tras la migración. La memoria histórica contribuyó a mantener vivos los vínculos culturales con las regiones de origen, atenuar los efectos traumáticos del “transplante” y fraguar un sentimiento de amor y pertenencia a la tierra de adopción.

Los diversos relatos y prácticas de cultivo de la memoria, articulados por los primeros inmigrantes, permitieron definir una identidad viva y dinámica que fue recreada y actualizada por las sucesivas generaciones.

Antecedentes históricos

El valdismo surgió en el siglo XII como movimiento religioso fundado por un mercader lyonés llamado Valdo. Este, en cierto momento de su vida, sintió la necesidad de purificar su alma y adoptó una vida de pobreza radical. Los distintos autores datan su conversión en algún momento de la década de 1170. Comenzó a predicar el Evangelio y a difundir las Escrituras en lengua vernácula. Esta actitud le trajo simpatías populares y algunos seguidores.

La Iglesia oficial reaccionó contra este laico que rechazaba el rol de los sacerdotes como intercesores ante Dios, a la institución eclesiástica como instrumento de salvación, se oponía a los juramentos (absolutamente fundamentales en la sociedad feudal) y propiciaba la libre interpretación de la Biblia. Valdo recibió la intimación de detener su actividad, pero no obedeció. El y sus seguidores fueron anatematizados en 1184 en el Concilio de Verona.

La condena no amedrentó a los "Pobres de Lyon" quienes continuaron con su prédica diseminándose por distintas partes de Europa. Concomitantemente comenzó la persecución. El grueso de los valdenses buscó refugio en un lugar solitario, aislado y fácilmente defendible, se instalaron en una región de los Alpes conocida posteriormente como Valles Valdenses en el Piamonte. Allí resistieron por siglos sujetos a todo tipo de avatares políticos, religiosos y económicos.

A comienzos del siglo XVI la situación de los valdenses era muy comprometida. Es ese tiempo resultó fundamental la acción de los "barbas", pastores itinerantes que mantuvieron vivo el espíritu religioso de las comunidades establecidas en los valles.

La Reforma protestante resultó decisiva para el futuro del movimiento. Los valdenses decidieron en 1532, en el marco de una asamblea conocida como "Sínodo de Chanforán", adherir a la Reforma en su vertiente calvinista, pero manteniendo algunos de sus rasgos identitarios. La decisión no fue fácil, el movimiento tenía tres siglos de existencia y tradiciones consolidadas, hubo muchos debates sobre el rumbo a seguir. Para Roger Geymonat, "*Chanforán*

marca el fin de la historia del `movimiento` valdense y el comienzo de la historia de la `Iglesia` valdense”¹.

Pasado el impacto del primer momento, la Iglesia Católica pasó a la ofensiva y organizó la “Reforma Católica” o “Contrarreforma”. Hechos de sangre y fuego determinaron, a partir de entonces, la muerte de miles de cristianos en toda Europa. Los valdenses, atrincherados en sus Valles, resistieron las hostilidades. En 1686 la situación se hizo insostenible y los pocos sobrevivientes que quedaban debieron emigrar a Suiza. Allí se reorganizaron y tres años después, en 1689, emprendieron el regreso a su “Patria” cruzando los Alpes, en una penosa marcha que resistieron apenas unos trescientos. Los anales de la Iglesia denominaron a este acontecimiento épico como el “*Glorioso retorno*”. Una serie de acontecimientos, derivados del juego de alianzas entre las potencias europeas, determinó que el duque Víctor Amadeo de Saboya emitiera un edicto de tolerancia (1694) que aseguró la paz y la recomposición de las comunidades.

Los valdenses, definitivamente instalados en los Valles, asumieron una actitud prescindente frente a los acontecimientos que sacudieron a Europa a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. En 1848 el Rey Carlos Alberto de Saboya promulgó un “Edicto de Emancipación” que les aseguró el goce de la libertad y de derechos políticos y civiles.

Emigración y arribo a Uruguay

A mediados del siglo XIX la situación en los Valles se tornó crítica. El aumento de la población y las malas cosechas generaron pobreza extrema, endeudamiento, y una extraordinaria hambruna. La Iglesia debatió entre 1855 y 1856 en torno a la que, aparentemente, era la única solución posible: la emigración. Hubo fuertes resistencias y discusiones interminables entre los partidarios de organi-

1 GEYMONAT, R., *El templo y la escuela. Los valdenses en Uruguay*, Montevideo, Cal y Canto, 1994, p. 41.

zar una emigración masiva y los refractarios. No se llegó a ninguna solución oficial, pero la emigración se procesó de forma espontánea como única válvula de escape a los problemas planteados.

La emigración se canalizó hacia Uruguay debido a un hecho fortuito: un joven valdense llamado Juan Pedro Planchón partió a la aventura y se radicó en Montevideo. Escribió a sus familiares y amigos detallando las bondades del país. Motivados por estas noticias, tres familias -once personas- de Villar Pellice embarcaron en Génova y llegaron a Uruguay a comienzos de 1857.

El primer contingente se instaló en unos campos ubicados a 15 kilómetros al norte de Florida, en tierras municipales que fueron loteadas en varias chacras y adquiridas por los colonos. Las noticias que enviaron a Europa fueron muy positivas y motivó la organización de un nuevo contingente de 73 personas que arribó en setiembre del mismo año. Los recibió el Reverendo Frederik H. Snow Pendleton (capellán anglicano, personaje fundamental en los primeros años de la colonización valdense), quien los apoyó y orientó en la adaptación al medio². Estos nuevos inmigrantes se establecieron en Florida, al igual que los integrantes del tercer contingente valdense de 136 personas que llegó en enero de 1858.

En Florida los valdenses debieron enfrentar cierta hostilidad del cura vicario, Francisco Majesté, quien no estaba dispuesto a tolerar la presencia de tantos "herejes" en torno a una población mayoritariamente católica. Ante las expresiones de intolerancia, los valdenses solicitaron a Pendleton que realizara gestiones para obtener apoyo y protección de las autoridades nacionales. Si bien el hostigamiento se atemperó, el clima en Florida no era propicio para el desarrollo de la comunidad.

Asesorados por Pendleton los valdenses decidieron cambiar de residencia. Entraron en negociaciones con la "Sociedad Agrícola del Rosario Oriental", una de las tantas empresas privadas encargadas de fomentar y organizar el establecimiento en Uruguay de contingentes migratorios europeos dedicados a la explotación agrícola. Por su intermedio compraron terrenos en la zona de Rosario,

2 Para conocer todo lo actuado por el Rev. Pendleton en favor de los valdenses, consultar el *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*, Colonia Valdense, nro. 25, 15 de agosto de 1959, pp. 3-34.

Departamento de Colonia. El contrato firmado el 31 de agosto de 1858 entre la Sociedad y los colonos establecía que a éstos

“se les entregaba una zona para establecerse de aproximadamente una legua cuadrada, enmarcada entre el Río Rosario y el arroyo Sarandí Grande, dividida en chacras de 36 cuadras cada una. Doroteo García inspeccionó personalmente los trabajos de mensura y decidió el lugar de establecimiento del pueblo, al que propuso llamarlo ‘La Paz’”³.

A fines de 1858 se instalaron allí las primeras familias procedentes de Florida.

Roger Geymonat propone una periodización en cuatro etapas para facilitar el estudio de de la historia valdense en el Río de la Plata:

1ª. Período 1857-1878. Tiempo de arribo de los primeros inmigrantes, adaptación al medio y primera expansión colonizadora.

2ª. Dos últimas décadas del siglo XIX. Estuvo marcada por la presencia del Pastor Daniel Armand Ugón, fue un tiempo de organización y colonización del litoral uruguayo y de Argentina.

3ª. Tres primeras décadas del siglo XX. Se consolidó y culminó el proceso de expansión.

4ª. Desde la década de 1930 a fines del siglo XX. Estuvo caracterizada por el surgimiento de una serie de fenómenos nuevos (urbanización, proceso de secularización, compromiso político de laicos y pastores) que pusieron en cuestión el modelo de organización socioreligiosa imperante hasta el momento y forzaron su aculturación⁴.

Durante la primera etapa (1857-1878), la nueva Colonia Valdense creció progresivamente. Era una comunidad de agricultores con deseos de prosperar y firmemente unidos por la fe. Debieron enfrentar muchas dificultades: tensiones internas referidas al lugar

3 GEYMONAT, Roger, o. cit., p. 71.

4 Cf. ibid., pp. 14-17.

donde se establecería el primer templo⁵, escasez de dinero para pagar las deudas, acción de los elementos naturales que perjudicaban las cosechas, revoluciones y guerras civiles que afectaron su seguridad y tranquilidad.

En mayo de 1859 el Rev. Pendleton viajó a Europa para solicitar a las autoridades de la Iglesia el envío de un pastor que atendiera espiritualmente al núcleo valdense radicado en Uruguay. Pronunció un discurso ante el Sínodo de la Iglesia refiriéndose a la colonia recientemente establecida:

“Quiero trabajar por ellos hasta que en Rosario se hallen como en los Valles. Dios ha conducido las tres primeras familias allá para que los valdenses evangelicen al Uruguay. Cada familia recibió en el Rosario 80 `journées` (o sea, 36 cuadras) de terreno, el señor García cede otras 40 `journées` para edificar en ellas templo, escuela, casa para el Pastor y el maestro, y cementerio. Debe servir de campo del Pastor y del maestro, sea para cultivarlo, sea para criar animales.

“El terreno de la Colonia linda con el Rosario, arroyo tal vez más grande que el Po. La Colonia dista 30 leguas de Montevideo, pero el trayecto por agua puede hacerse en unas 12 horas: embarcándose en la misma Colonia a las 6 de la tarde, se llega en 3 horas de navegación sobre el Rosario al Río de la Plata y, sobre éste, en 9 horas se llega a Montevideo, hacia las 6 de la mañana”⁶.

Reclamó al Sínodo el envío de un pastor:

Vuestros hermanos os reclaman con lágrimas un pastor, y yo, al terminar, os lo pido de rodillas. No podéis desechar esta súplica”⁷.

El petitorio tuvo buen resultado y el Sínodo designó al Pastor Miguel Morel. Este llegó en mayo de 1860 y procuró organizar la

5 En 1869 alcanzaron tal magnitud que la Mesa Valdense envió al Moderador Pablo Lantaret para mediar entre las partes involucradas.

6 PENDLETON, F., *Fundación de la Colonia del Rosario*, en *Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense*, Colonia Valdense, nro. 1, 15 de agosto de 1935, p. 32.

7 *Ibid.*

estructura eclesial. Surgieron problemas que dividieron a la comunidad en dos bandos: a favor y en contra del Pastor. Las dificultades persistieron con distinta intensidad hasta la jubilación de Morel en 1869. Lo sucedió Juan Pedro Michelín Salomón quien pastoreó la Iglesia hasta 1875 cuando nuevas dificultades lo hicieron renunciar a su cargo. Entre febrero de 1875 y noviembre de 1877 la Colonia no tuvo orientación pastoral. La situación mejoró cuando la Mesa Valdense envió al Río de la Plata al Pastor Daniel Armand Ugón⁸, verdadero patriarca del valdismo en Uruguay. Con su arribo comenzó la segunda etapa de la historia valdese en Uruguay (1878-1900).

Durante la gestión de Armand Ugón hubo un desarrollo sostenido en todos los aspectos. Contaba con las condiciones básicas de un líder: personalidad firme y persuasiva, hábil organizador, buen administrador. Reorganizó la Iglesia, desarrolló la obra educativa, fundó nuevas colonias, estimuló la vida espiritual de sus feligreses, fue conferencista y polemista. Impulsó muchas obras materiales, entre ellas, la construcción de un templo en Colonia Valdense que se inauguró el 15 de noviembre de 1898 y donde los fieles pudieron reunirse cómoda y solemnemente a tributarle culto a Dios. Una vez retirado prosiguió al servicio de la Iglesia hasta su muerte en 1929.

La Prof. Violeta Armand Ugón, nieta del Pastor, realizó una interesante semblanza del personaje:

“Su alta figura, siempre vestido de oscuro, con su pelo y barba blancos, otrora rojos (...), ojos celestes, mirada penetrante y bondadosa, esta rara mezcla de rasgos, imponía respeto y confianza al mismo tiempo (...). Otro aspecto de su personalidad fue la severidad que aplicaba tanto a sí mismo como a los demás, aún a sus seres más queridos, entendiéndola como el cumplimiento estricto del deber (...).

“El amor y el respeto por los demás lo llevó a comprometerse con las familias de su tiempo y de preocuparse por el futuro intelectual y laboral de los jóvenes. De ahí su inquietud social que lo llevó a fundar escuelas rurales, que en parte eran subvencionadas por el Estado, y el liceo. Asimismo planifica las colonias de Cosmopolita y de Ombúes de Lavalle. Siendo encomendado para ese fin por el gobierno de la época, lo hace teniendo en

8 Nació en 1851, tenía 26 años cuando llegó al país. Ejerció su ministerio en Colonia Valdense durante 42 años. El 25 de abril de 1920 pasó a retiro.

*cuenta el número de integrantes de las familias y la laboriosidad de sus miembros*⁹.

Bajo la guía de Armand Ugón se vivió una etapa de desarrollo y prosperidad. La nueva Colonia debió enfrentar un proceso similar al que había generado la emigración al Río de la Plata: el aumento de población determinó que los límites de las propiedades fueran insuficientes para sustentar las necesidades básicas de la misma. Antes de la llegada de Armand Ugón hubo negociaciones para la compra de tierras circunvecinas (1867). A partir de entonces comenzó un proceso de expansión y fundación de nuevas colonias.

Del asentamiento original partieron varios contingentes colonizadores que se establecieron en distintos puntos del Departamento de Colonia -especialmente podemos destacar: Cosmopolita (1883), Ombúes de Lavalle (1890), Riachuelo (1880), Rincón del Sauce (1883), Tarariras (1886), San Pedro (1881)-, otros departamentos de Uruguay, y regiones de la República Argentina. Se trató de una colonización con características particulares, Geymonat sostiene que se definió un nuevo modelo, el modelo valdense: las familias emigraban hacia puntos relativamente cercanos, arrendaban tierras que, posteriormente, trataban de comprar; los dirigentes procuraban organizar la colonización a efectos de mitigar los temidos efectos religiosos de la "dispersión"; el proceso culminaba con la fundación de nuevas colonias que consolidaban sus estructuras religiosas y podían llegar a generar otros emprendimientos colonizadores¹⁰.

En las tres primeras décadas del siglo XX (tercera etapa) las comunidades experimentaron un proceso de desarrollo material y religioso. La escasez de pastores para atender las necesidades espirituales de los habitantes de las colonias seguía siendo una dificultad. La Iglesia era el centro de la comunidad y el eje de la existencia, todos los momentos importantes de la vida estaban signados por rituales de iniciación o de paso administrados por los pastores, generalmente, en el templo. La Iglesia tenía injerencia, incluso, en las

9 ARMAND UGON, V., *Recordando a mi abuelo*, en VARIOS, *Un liceo en medio del campo. Primer centenario del liceo Daniel Armand Ugón (1888-1988)*, Colonia Valdense, s/e, 1988, pp. 18-19.

10 Cf. GEYMONAT, R., o. cit., p. 97.

técnicas y modalidades de producción favoreciendo y estimulando la labor cooperativa.

Los sectores dirigentes procuraron mantener separadas a las comunidades de la influencia del medio para impedir la "contaminación" de las costumbres, tradiciones y mentalidad valdense con elementos provenientes del entorno criollo. Para concretarlo se articularon estrategias como el estímulo de la endogamia, el mantenimiento del uso del francés o del dialecto "patois" en el hogar, exaltación de las tradiciones seculares y la identidad valdense como superiores y diferenciadoras de las propias de la población uruguaya¹¹.

A partir de la década de 1930 (comienzo de la cuarta y última etapa de la historia valdense en el Río de la Plata) la Iglesia debió enfrentar una serie de circunstancias (finalización de la expansión colonizadora, crisis económica y política) que provocaron cambios profundos. La dirigencia de la Iglesia intentó mantener la política de no integración al medio, pero con un componente nuevo, un cierto filofascismo¹² aportado pastores italianos arribados a Uruguay en las décadas de 1920 y 1930 que se habían formado en la Italia de Mussolini. Se procuró, a contrapelo de la historia, mantener encerradas a las comunidades vedando, incluso, cualquier opinión o participación en la política uruguaya.

Factores como la migración a las ciudades y una progresiva secularización que puso en cuestión el rol tradicional de la Iglesia como centro de la comunidad, amenazaban el "antiguo orden". La comunidad valdense debió romper, irreversiblemente, su asilamiento y crear las condiciones para su integración plena al medio. En este proceso resultó fundamental la incorporación de una nueva "generación de pastores valdenses de procedencia rioplatense formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires"¹³ quienes asumieron "la tarea de conducir la `naturalización` de la `iglesia étnica`, adaptándola al nuevo tiempo y reformulando sobre estas nuevas bases sus objetivos"¹⁴.

Desde fines de la década de 1950 hubo un marcado enfrentamiento entre la tendencia renovadora y la conservadora que estuvo

11 Cf. Ibid. cit., pp. 130-132.

12 Cf. ibid., pp. 172-176.

13 Ibid., p. 176.

14 Ibid., p. 187.

teñida de los debates ideológicos de la época. Trasciende los objetivos de este trabajo profundizar en el conflicto, simplemente debemos constatar que en la resolución del mismo se impusieron los criterios de quienes apostaban a un mayor involucramiento y compromiso de la Iglesia con la sociedad y con los más pobres. Durante el período dictatorial (1973-1984) la Iglesia procuró superar sus divisiones y unirse para enfrentar, en la medida de sus posibilidades, los intentos del Estado de intervenir en sus asuntos internos.

Teología y eclesiología

La doctrina valdense responde a los lineamientos generales de las iglesias reformadas, pero tiene algunas peculiaridades derivadas de su origen medieval. Acepta como válidos los sacramentos del Bautismo y la Santa Cena.

Por el Bautismo el cristiano entra en la comunidad de los fieles y da testimonio público de su fe consagrándose al Señor. El sacramento tiene una doble implicancia teológica que transfigura al individuo convirtiéndolo en un hombre nuevo, purificado, y miembro de la gran familia de los hijos de Dios.

La Santa Cena, considerado como un memorial del sacrificio de Cristo, es uno de los actos litúrgicos más trascendentes. No existen pautas estrictas sobre la frecuencia y modo de realizar la celebración, en general se realiza con motivo de las grandes fiestas de la cristiandad y en momentos importantes de la vida de la comunidad. Compartir la mesa eucarística es para la congregación un verdadero acto de comunión, en el sentido más amplio de la expresión, de unión espiritual con los hermanos y con el Salvador.

El culto público es uno de los momentos privilegiados del "diálogo" entre Dios y la comunidad de creyentes. Está estructurado en base a cantos, oraciones, lecturas bíblicas y predicación. Se celebra los domingos y días festivos.

La Palabra de Dios es el centro de toda actividad litúrgica. Esto se materializa en la propia arquitectura de los templos: el púlpito ocupa un lugar central y destacado, en torno a él se ubican los fieles

para escuchar la lectura y comentario de la Biblia. Esta organización del espacio refleja la sacralidad de acto.

Los deponentes consultados fueron coincidentes en destacar la importancia del canto y la música¹⁵. Himnos antiguos y canciones modernas conviven en las celebraciones, a través de ellos los fieles pueden participar activamente.

Desde los albores de su historia los protestantes se congregan cada domingo en el templo para adorar a Dios y encontrarse con sus hermanos. Es una experiencia comunitaria muy fuerte que en estos cristianos adquiere un sentido especial: la comunidad unida con Cristo como "cabeza del cuerpo de la Iglesia", permitió a sus antepasados sobrevivir y transformarse en testimonio vivo de la presencia de Dios entre los hombres.

La organización eclesial es coherente con la mentalidad y fe protestante. La Iglesia está estructurada en base a asambleas y órganos colegiados, su modalidad de gobierno es de tipo democrático.

El **Sínodo** es la asamblea más importante. Se reúne anualmente y funciona en dos sesiones, Italia y Río de la Plata. Está integrado por los pastores y representantes de las distintas comunidades. Se ocupa fundamentalmente de cuestiones doctrinales, administrativas y de gobierno general de la Iglesia. Para facilitar la labor nombra comisiones encargadas de cuestiones concretas vinculadas a obras sociales de la Iglesia, educación cristiana, economía, entre otras.

Durante el período intersinodal la marcha de la Iglesia es coordinada por la **Mesa Valdense**, órgano de designado por la asamblea, integrado por cinco miembros y presidido por un **Moderador**.

15 "Los inmigrantes valdenses trajeron en sus maletas hábitos y costumbres que han aportado al desarrollo de las culturas locales. La música y el canto en particular, ha sido una vía de expresión y vivencia comunitaria de la fe, y más allá de ella, ha sido una forma de socialización y de vínculo. (...) Más allá de los dones específicos, los valdenses han podido transmitir a través del canto, esa fe que los ha acompañado no sólo en estos 150 años en el Río de la Plata, sino a lo largo de toda su historia. La música deviene entonces, vehículo de espiritualidad y también establece fuertes nexos entre comunidades, tendiendo redes ecuménicas y enriqueciéndose con el acervo musical popular" (MALAN CARRERA, F. - SANTOS MELGAREJO, A., *Los valdenses y la música. Más de 150 años transmitiendo fe e ideología a través de la música*, en *Página Valdense*, Fray Bentos, Octubre 2007, p. 3).

Por debajo del Sínodo está el **Presbiterio**, asamblea que reúne delegados de comunidades de una misma región. Coordina actividades y entiende en asuntos espirituales y materiales.

La Iglesia local constituye la célula fundamental del valdismo. Todos los fieles que pertenecen a la categoría de "electores"-miembros comulgantes mayores de edad y comprometidos en la vida eclesial- participan de la **Asamblea** con derecho a voz y voto. La Asamblea se reúne al término del ejercicio anual que va del 1ro. de noviembre al 31 de octubre. En ella se presenta a consideración de los fieles la "Memoria" de lo realizado durante el año y se evalúa. Concomitantemente, proyecta para el siguiente ejercicio y elige delegados para el Sínodo que se realiza en febrero de cada año.

Las tareas ejecutivas y administrativas de la comunidad, entre una asamblea y otra, las desempeña el **Consistorio**, órgano colegiado integrado por un número variado de miembros, proporcional a la cantidad de fieles de la comunidad.

El Pastor es el encargado de administrar los sacramentos, presidir los actos de culto, velar por la vida espiritual de la comunidad y supervisar la educación cristiana. Los ancianos y los diáconos son colaboradores directos del Pastor en cuestiones vinculadas a la enseñanza, culto y administración. Todos tienen la responsabilidad de atender la educación cristiana, especialmente de niños y jóvenes, y apoyar las tareas de asistencia.

Cada denominación protestante celebra con particular énfasis ciertas fechas o acontecimientos. Los valdenses tienen tres festividades que permiten al investigador conocer mejor las modalidades de relacionamiento con el Señor y los sentimientos aglutinadores de la comunidad:

- ✓ Fiesta Valdense (17 de febrero), recuerda la promulgación del edicto de emancipación civil por el Rey Carlos Alberto de Saboya.
- ✓ Fiesta de la Gracitud o de la Cosecha, se realiza en las congregaciones agrarias en marzo y consiste en ofrecer a Dios las primicias de la cosecha en señal de agradecimiento.

- ✓ Fiesta de la Fraternidad Valdense (15 de agosto), conmemoración del retorno a los Valles de los valdenses que estaban exiliados en Suiza y su reconquista por las armas.

Las tres se celebran en las comunidades valdenses con algunas variaciones exteriores, pero con un único sentimiento religioso.

Memoria y conciencia histórica

Cualquier colectivo necesita definir una "identidad", es decir, una serie de rasgos homogeneizadores y uniformizantes que la caracterizan. Para ello la historia constituye un insumo insustituible. Las confesiones religiosas no son una excepción a esta regla.

Los valdenses optimizaron la apelación al pretérito como ninguna otra iglesia de la que tengamos conocimiento en Uruguay. Fundaron archivos, bibliotecas y museos destinados a conservar la memoria de sus antepasados; editaron libros, revistas, periódicos y folletos dando cuenta de su historia ocho veces secular; valoran las anécdotas, testimonios y relatos evocadores de la memoria comunitaria, familiar e individual.

Esa explicitación de la conciencia histórica responde a una necesidad de preservar la identidad, el "ser valdense"¹⁶. A continuación analizaremos la autopercepción que tienen de la (-su) historia como "insumo identitario" y estudiaremos algunos de los múltiples esfuerzos que hicieron para rescatarla, "organizarla" (en el sentido de fundar repositorios donde se custodiaran las fuentes de la mis-

16 "(...) mencionamos los aspectos que nos parecen que intervienen en la `identidad valdense': la Biblia, el bautismo, la fe evangélica, el amor al trabajo, la educación, una actitud conservadora, solidaridad, ética valdense, ahorro (relacionado con lo anterior y con la actitud conservadora), conciencia histórica; uso del idioma (francés y patois), el canto, el apellido. (...) la conciencia histórica: el recuerdo de los hechos del pasado para preservar la identidad religiosa y una ética basada en el valor fundamental del trabajo" (*Identidad valdense*, tema elegido para tratar en la Concentración de Ligas Femeninas del Presbiterio Colonia Norte y Soriano que se desarrolló en Dolores el sábado 24 de abril de 1998, en *Página Valdense*, mayo 1998).

ma) y elaborar relatos minuciosos de las alternativas que jalonaron su evolución.

Interpretación de la historia del cristianismo en general y del valdismo en particular

La Iglesia valdense tiene una versión propia y muy sólida sobre la evolución general del cristianismo y la significación específica del valdismo. De sus escritos autoreferenciales surge la imagen de un movimiento religioso que reivindica el carácter de "reformador" de Valdo, antecedente y promotor del movimiento protestante del siglo XVI. Promovió un retorno al cristianismo primitivo, considerado más fraternal e igualitario. Rechazó el monopolio detentado por las jerarquías eclesíásticas de la lectura, interpretación y predicación de la Escritura. Tradujo al francés popular de algunos libros de la Biblia (los Profetas, Salmos, el Sermón del Monte, cartas del apóstol Pablo)¹⁷ y su difusión entre los sectores más pobres para que tuvieran un contacto directo con las enseñanzas de Jesús, sin el filtro clerical. Reivindicó el derecho y libertad de los laicos de leer e interpretar la Palabra de Dios. Para realizarlo se formaron grupos de hombres y mujeres que retomaron "el protagonismo que se les había negado históricamente"¹⁸.

La interpretación que hacen los valdenses de aquellos acontecimientos fundacionales tiene, desde el punto de vista del "magisterio de la historia", una doble significación:

- a) Valdo y sus contemporáneos buscaban "entender los testimonios bíblicos (...) como historia a ser tomada en cuenta, como relatos de los cuales podemos aprender en nuestra propia realidad"¹⁹. Ninguna enseñanza de Jesús podía ser mejor entendida que a partir de su propia "Palabra". Esta docencia sagrada debía impactar, influir

17 Cf.: *Los valdenses como cristianos protestantes*, en *Página Valdense*, Fray Bentos, Octubre de 2006, p. 3.

18 Ibid.

19 Ibid.

sobre la vida cotidiana y la conducta de aquellos cristianos de fines del siglo XII que buscaban un estilo de vida más puro y coherente con las enseñanzas del Evangelio.

b) Las peripecias y el ejemplo de aquellos primeros valdenses se transforma en modelo de conducta para sus sucesores. La Iglesia reivindica hasta el presente un particular estilo de vivir el cristianismo según el modelo de Valdo.

Existe una sola historia de salvación que tiene dos referentes fundamentales: Jesucristo, único y glorioso Maestro, y Valdo, modelo de vida cristiana y de coherencia evangélica. La evolución del movimiento valdense es "leída", interpretada y narrada como la peripecia de un grupo de creyentes que quiso ser fiel a Cristo siguiendo el estilo y las orientaciones (doctrinales y vivenciales) propuestas por Valdo.

La historiografía valdense presenta a su fundador como un cristiano puro, sin intenciones de crear una nueva institución, sino de *"refundar la misma Iglesia sobre otras bases, ya no sobre el peso de una institución que heredaba la estructura militar del Imperio Romano y de los imperios posteriores"*²⁰. Esto implicaba libertad para leer, interpretar y predicar la Palabra de Dios por parte de los fieles, sin ningún tipo de discriminación (ricos y pobres, hombres y mujeres). La libre interpretación de la Biblia se imponía como una necesidad del pueblo para hallar consuelo y enseñanzas a partir de la propia realidad que estaba viviendo y padeciendo.

Uno de los puntos recurrentes en la interpretación histórica es el rol adquirido por la mujer, verdaderamente provocador para la época:

"El movimiento valdense comprendió que la mujer también era protagonista en la predicación y el testimonio cristiano. Según las fuentes históricas, entre los años 1180-1182, se da cuenta de la labor de las primeras predicadoras valdenses en Francia, esto es, ya en el primer decenio de existencia del movimiento. La base teológica de esta práctica

20 Ibid.

sería que el Espíritu Santo otorga dones y promueve ministerios más allá de los establecidos históricamente en la Iglesia oficial”²¹.

Esta valorización de la mujer, revolucionaria por lo que implicaba en ese momento (la posibilidad de que mujeres celebraran la Santa Cena y desempeñaran los ministerios de la Palabra y la Diaconía), ha sido uno de los capitales histórico-doctrinales más frecuentados y explicitados por la historiografía valdense.

Muchas de las recomendaciones y resoluciones de las asambleas sinodales contemporáneas y los sermones de los pastores, vuelven recurrentemente sobre Valdo y su particular manera de interpretar y vivir las enseñanzas evangélicas. Este reformador pre-luterano es considerado, por su humildad y fidelidad a las enseñanzas de Jesús, en un referente para los valdenses de todos los tiempos: un modelo vivo cuyo ejemplo y testimonio debe dinamizar a los fieles en una actitud preactiva, con un espíritu de reforma permanente, frente al peligro latente establecer estructuras eclesiológicas y doctrinales esclerosadas.

Preservación de la memoria: Museo, Biblioteca y Archivo

La Iglesia valdense tiene, como cualquier otra, una historia propia y original, pero se diferencia de otras en que ésta la hace consciente, se preocupa por estudiarla y difundirla.

Analizando la relación de los valdenses con el pretérito, el analista percibe una doble concepción histórica: pragmática -necesidad de sacar enseñanzas del pasado y recordar, en los momentos de prosperidad, las penurias sufridas por los predecesores- y afectiva -vinculada con su percepción de constituir una comunidad peregrina en el tiempo que quiere conocer sus raíces, saber quiénes fueron y de dónde vinieron sus antepasados-. Estas nociones emergen en todos los asuntos relacionados con la historia de la Iglesia. Una de las manifestaciones más representativas es el complejo conformado

21 Ibid.

por el Museo, la Biblioteca y el Archivo ubicado en la ciudad de Colonia Valdense. Se trata de tres repositorios dedicados a la búsqueda y custodia de objetos, libros y documentos referidos al pasado de la comunidad valdense.

En el Museo el visitante puede realizar un imaginario viaje en el tiempo que se inicia en la Edad Media, se detiene en los Valles, atraviesa el Atlántico a mediados del siglo XX y culmina en el Río de la Plata. Los objetos recrean la vida cotidiana de fe, oración y trabajo de aquellos campesinos protestantes. Es un museo vivo que difunde su acervo y atrae visitantes de distintas partes de la República y del extranjero. Para el Pastor Carlos Delmonte, el Museo es una *"herramienta para la evangelización"* pues testimonia el derrotero de trabajo y fe de la comunidad:

"Siempre hemos afirmado que nuestro Museo es la expresión de una comunidad de fe. Por tanto, no es un Museo más. Es el testimonio de lo que creemos y confesamos, es la vida y la obra de Jesucristo lo que da sentido a esa sala. Podemos decir, que en este sentido, es un Museo único por sus características.

"A la Comisión de Museo no le interesa juntar cosas viejas, no somos adoradores del pasado, somos testigos de un Señor vivo que se ha manifestado en la historia y nosotros decimos que su presencia se puede ver en la vida de nuestras comunidades a través de los años. Pero es claro que entendemos que ese Museo es una herramienta, porque Jesucristo se manifiesta en las piedras vivas, ya que eligió para que sea su cuerpo en este mundo la comunidad de fe. El Museo es solo una herramienta como cada uno de nosotros cuando se pone al servicio del Señor. El es el que hace las obras, nosotros solo las señalamos.

"El Museo se nutre de lo que nosotros podamos aportar. Otra vez, es la historia de nuestras comunidades la que está en juego, es la vida colectiva de un grupo de personas la que está representada por objetos que usaron para su trabajo, su recreación, su crecimiento en relación a Jesucristo (22).

La Biblioteca, por su parte, es un repositorio muy completo y actualizado. Contiene libros y revistas -históricos y teológicos- publicados en distintas partes del mundo sobre la Iglesia.

22 DELMONTE, C., *Un centro cultural, en Singular, memoria valdense, Colonia Valdense, nro. 2, marzo 1996, p. 16.*

En el Archivo se custodian fuentes muy valiosas e imprescindibles para el conocimiento de la historia de los valdenses en el Río de la Plata. Hay miles de documentos originales pertenecientes a figuras conspicuas de la comunidad, por ejemplo la papelería particular del Pastor Daniel Armand Ugón.

La **Comisión de Historia, Museo y Biblioteca** coordina y gestiona los mismos. También desempeña el rol de agente de animación cultural de la comunidad.

La ubicación de los repositorios es muy significativa, los tres están próximos al templo: el complejo cultural que materializa el pasado de la comunidad se une al edificio que es el centro espiritual.

Desarrollo de la investigación: “*Sociedad Sudamericana de historia valdense*”

Para el desarrollo de la investigación y difusión del pasado de la Iglesia, se creó en 1926 la **SOCIEDAD SUDAMERICANA DE HISTORIA VALDENSE**. Esta institución realizó, hasta la década de 1960, una importante tarea de rescate y preservación de la memoria valdense. Surgió como una iniciativa de un grupo de pastores y laicos rioplatenses integrantes de la “Società di Studi Valdesi”, fundada en 1883 en Torre Pellice, Valles Valdenses.

La fundación data del 2 de marzo de 1926 y se concretó en el marco de una Asamblea General de las Uniones Cristianas de Jóvenes. La denominación original fue “Sociedad de Historia Valdense” y estuvo regida por constituyó una Comisión Directiva Provisoria integrada por Augusto Revel, Enrique Beux y Guido Rivoir. El 5 de Marzo de 1927 la Conferencia de la Iglesia, reunida en Ombúes de Lavalle, aprobó los Estatutos de la Sociedad que, a partir de entonces, pasó a denominarse oficialmente “Sociedad Sudamericana de Historia Valdense”. Estaba integrada por 65 socios que la sostenían con su aporte pecuniario. Revel, Beux y Rivoir fueron ratificados como miembros de la Comisión Directiva.

Los fines de la Sociedad estaban claramente establecidos en los Estatutos:

"1° Propender a la difusión y al mayor conocimiento de la historia valdense, tan bella, tan interesante y tan rica en hechos notables y ejemplares para todo cristiano.

"2° Reunir todos los datos necesarios, controlarlos y ordenarlos de manera que se pueda escribir la historia de estas colonias, desde su fundación en Sud América.

"3° Publicar folletos y libros referente a hechos y episodios de la vida del pueblo valdense desde sus orígenes hasta nuestros días y doquier se haya diseminado.

"4° Creación y organización de un 'Museo Valdense' donde se reunirán todos los objetos que signifiquen o recuerden algo de los usos y costumbres de los Valdenses, así como documentos y escritos que sirvan para informar la historia de estas colonias y también toda clase de monedas y medallas que tengan algún significado histórico"²³.

Esta institución pretendía identificar y preservar fuentes para el conocimiento de la historia valdense. No se trataba de una preocupación "académica" sino de un interés docente, evangelizador, pues a través de la difusión los editores esperaban brindar ejemplos aleccionadores a las nuevas generaciones.

La obra de la Sociedad fue importantísima. Inicialmente publicó una serie de folletos elaborados por el farmacéutico y miembro de la Directiva, Augusto Revel, sobre diversos aspectos de la historia valdense en los Valles. En 1932 se publicó un *Manual de historia valdense* escrito por el Pastor Ernesto Tron para cumplir con una solicitud de la Conferencia de la Iglesia de marzo de 1931. Desde mediados de la década de 1930 aparecieron publicaciones periódicas con artículos sobre historia valdense europea y rioplatense. Particular destaque merece un boletín anual que aparecía el 15 de agosto, "Día de la Fraternidad Valdense", que llegaba a cientos de hogares (téngase en cuenta que en 1958 la Sociedad tenía 550 socios) difundiendo el

23 TRON, E. - GANZ, E., *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su primer centenario (1858-1958)*, Colonia Valdense, Librería Pastor Miguel Morel, 1958, pp. 305-306.

conocimiento de la historia de la comunidad a un público potencial de miles de personas.

La labor no se reducía a lo estrictamente histórico, se promovía, por ejemplo, la traducción de obras teatrales y su puesta en escena. Organizó la proyección de documentales, películas y actos conmemorativos de la Emancipación Valdense y el Día de la Fraternidad. También tuvo a su cargo la realización de espectáculos donde se recitaban poesías en patois y francés y se cantaban canciones típicas de los Valles.

El exitoso trabajo de la Sociedad demuestra que el interés por la historia no era una inquietud de un grupo de dirigentes esclarecidos con veleidades diletantistas, sino un interés general (una inquietud colectiva, me atrevería a decir) del común de los fieles que no eran consumidores pasivos de artículos escritos por otros, sino agentes activos en la confección de sus propias historias. Contaba con corresponsales en las distintas colonias que tenían la función de recoger documentos y testimonios orales significativos que eran la materia prima de los artículos publicados en el boletín anual.

Difusión: revistas y libros

La difusión de las investigaciones históricas se ha canalizado tradicionalmente a través de la publicación de folletos, revistas, boletines y libros. Uno de los últimos y más fructíferos ejemplos fue la revista *Singular, memoria valdense*, publicación confesional y ecuménica editada por la **Comisión de Historia, Museo y Biblioteca** de la Iglesia que circuló en el segundo lustro de la década de 1990. Contenía artículos históricos, teológicos y de carácter testimonial.

Los editores proponían una historia viva elaborada por hombres de fe que buscaban en el pretérito claves para comprender el presente. En el editorial del primer número, el Pastor Mario Bertinat decía:

“Tenemos necesidad de memoria, no hay que perder la memoria, tenemos necesidad del pasado. Pérdida de la memoria quiere decir pérdida de nuestra conciencia, esto no significa repetición del pasado para construir el presente.

“La memoria valdense marca nuestra identidad singular como comunidad en relación con toda la historia de la iglesia cristiana, porque singular es nuestra memoria e historia valdense”²⁴.

La revista pretendía “rescatar” el recuerdo de los “constructores” que levantaron el templo vivo de la fe. *Singular...* estaba concebida como un “banco de datos” que regularmente incorporaba a su acervo información que de otra manera estaría condenada a perderse (especialmente el testimonio de los fieles sobre templos, congregaciones o acontecimientos precisos). Procuraba rescatar los testimonios orales conservándolos sobre un soporte escrito.

Los valdenses parecen temer el olvido, la amnesia, como factor perturbador, y dispersivo, disolvente de la identidad. Desde el punto de vista teológico podría concebirse el olvido como un verdadero “pecado eclesial”.

En cuanto ediciones bibliográficas debemos destacar la emblemática *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su primer centenario (1858-1958)* de Ernesto Tron y Emilio Ganz²⁵; obra ineludible para conocer tanto la evolución de la Iglesia, como la autopercepción que tenían de su significación dos connotados dirigentes. Fue una edición oficial con motivo de la celebración de los cien años de la colonización valdense en el Río de la Plata²⁶. Contiene una detallada exposición de la emigración y de las colonias fundadas

24 BERTINAT, M., *Editorial*, en *Singular, memoria valdense*, Colonia Valdense, nro. 1, agosto 1995, p. 2.

25 Colonia Valdense, Librería Pastor Miguel Morel, 1958. También debe destacarse la obra ya citada de Roger Geymonat, *El templo y la escuela. Los valdenses en Uruguay*, Montevideo, Cal y Canto, 1994. Se trata de una investigación realizada por un historiador profesional y de origen valdense. Es un trabajo riguroso que estudia con metodología moderna la evolución histórica de los valdenses en el Río de la Plata y su religiosidad.

26 Algunos años antes de 1958 la Iglesia creó una Comisión Pro Festejos del Centenario de la Colonización Valdense en el Río de la Plata con el objetivo con organizar y planificar adecuadamente los actos conmemorativos. La Comisión consideró fundamental, como parte de los festejos, editar un libro que narrara los orígenes y evolución de la colonización.

en Uruguay y Argentina. Estudia aspectos como la "instrucción", "vida cultural y religiosa", "vida social", "industria y comercio". Es un libro prolijo que combina historia cronológica con aspectos de la vida cotidiana.

Inicialmente, la Iglesia encargó la tarea al Pastor Ernesto Tron, quien se había dedicado al estudio de la historia valdense y, en el transcurso de 43 años de actuación en el Río de la Plata, compiló importante información sobre el tema. En 1955 Tron viajó a Italia donde permaneció algunos meses, a su regreso su salud se deterioró y murió el 1 de mayo de 1956 dejando inconclusa la tarea. La Comisión encargada de organizar los festejos del centenario solicitó al Pastor Emilio Ganz que la culminara. Ganz comenzó a trabajar con los materiales reunidos por Tron, puestos a su disposición por la viuda del Pastor, la Sra. Ana Margarita Armand Ugón de Tron.

El respaldo heurístico del trabajo es muy amplio: archivos de las primeras colonias (particularmente de Colonia Valdense), documentación de la Mesa Valdense de Torre Pellice (Valles Valdeses), papelería de particulares, boletines de la Sociedad Sud Americana de Historia Valdense, folletería, prensa, memorias, biografías, tradiciones y testimonios orales.

El estilo es claro y comprensible. El contenido está expuesto con criterio didáctico; resulta entendible y disfrutable para el común de los creyentes (todos alfabetos) y enriquecedor para un público más culto que ya estuviera familiarizado con los aspectos generales de la historia valdense en el Río de la Plata.

Los autores reiteran varias veces que el libro tiene un carácter "aleccionador", edificante, pretenden que "la nueva generación valdense" conozca "la actuación de los padres de los abuelos, pioneros de nuestra colonización" y que el libro "llame a los integrantes de este pueblo a un mayor sentimiento de responsabilidad, como discípulos de Cristo, obedeciendo a nuestro lema: *‘Lux lucet in tenebris’*"²⁷.

A pesar de tratarse de una publicación oficial y primar por tanto, un tono celebratorio, los autores tienen la suficiente probidad intelectual de estudiar acontecimientos y personajes involucrados en situaciones enojosas. Se describen, por ejemplo, los problemas que dividieron a la comunidad durante los pastorados de Miguel

²⁷ Ibid., pp. 9-10.

Morel y Juan Pedro Michelín Salomón²⁸. Procuran lograr objetividad y exactitud (que apenas se reciente por una actitud un tanto ingenua al considerar los negocios realizados entre los primeros colonos y la "Sociedad Agrícola del Rosario Oriental").

La obra está estructurada en ocho capítulos y el abordaje de los acontecimientos conjuga un enfoque cronológicamente diacrónico con otro geográficamente sincrónico: luego de analizar la situación en los Valles del Piamonte y referir los factores que determinaron la emigración, se estudia la evolución de la colonización desde sus orígenes hasta la década de 1950, tanto en Uruguay como en Argentina. Es un ensayo de historia comparada que permite al lector comprender claramente la dinámica de los acontecimientos y las características de la empresa colonizadora.

Desde el punto de vista teórico prima una cierta intención de "historia total" dando cuenta de los aspectos económicos, sociales, religiosos, políticos y culturales que caracterizaron el proceso histórico de los valdenses en el Río de la Plata. Se destaca, como rasgo identitario, la importancia asignada por los colonos a la educación a través de la fundación de escuelas y, fundamentalmente, del liceo de Colonia Valdense, primero en el ámbito rural en Uruguay²⁹. Incluye interesantes datos de carácter antropológico sobre tradiciones y antiguas costumbres valdenses que se cultivaban en las colonias y permitían perpetuar la memoria religiosa y heroica de un movimiento ocho veces secular.

Este libro es un claro testimonio de la importancia otorgada por las autoridades de la Iglesia al conocimiento del pasado. No se trató de una mera evocación ditirámica, sino de una investigación seria, ajustada a una cierta metodología (tal vez criticable, pero que evidencia planificación y rigurosidad). Fue (-es) leído por muchos creyentes que encontraron en sus páginas el origen de sus antepasados, anécdotas ilustrativas de los esfuerzos de los pioneros y testimonios de fe; reconocieron en ese relato su ser valdense, la esencia y contenidos

28 Cf. *ibid.*, pp. 162-163.

29 *"La necesidad de la instrucción y de la educación de la niñez y de la juventud estaba fundada sobre la tradición de muchos siglos y grabada en el espíritu de los colonos. En los Valles Valdenses del Piamonte, de donde venían, la instrucción estaba muy adelantada. El analfabetismo era completamente desconocido. Además, del dialecto popular, toda la población hablaba correctamente dos idiomas: el italiano y el francés. Los colonos quisieron conservar la gran tradición recibida de sus antepasados"* (*ibid.*, p. 259).

originales de una identidad que, por un lado, los diferenció y, por otro, los integró a la patria de adopción³⁰.

Resulta interesante la siguiente reflexión relacionada con la identidad valdense y el significado de su historia:

"Los Valdenses son una ínfima minoría en estas repúblicas; diseminados en todas partes, mezclados con la población, sin embargo, por el apego a su tradición, conservan su cohesión a tal punto que se habla de ellos como de un pueblo, con sus características y su idiosincrasia bien marcada.

"¿Cómo se explica este fenómeno?

"Es sabido que los hebreos han mantenido su cohesión gracias a los vínculos de raza que conservan con una voluntad inquebrantable y a precio de cualquier sacrificio.

"Nada de eso se observa entre los Valdenses. No hay nada en ellos que los distinga de los demás desde el punto de vista racial. (...) La única explicación de ese fenómeno realmente sorprendente tiene que ser buscada en la religión.

"En efecto, el movimiento valdense nació por un impulso religioso irresistible, por una poderosa afirmación de conciencia, por una necesidad imperiosa de adorar a Dios con toda libertad. A través de los siglos, se mantuvo por las mismas razones, a pesar de las persecuciones y los martirios (...). Esta religión, vivida y practicada diariamente a precio de tantos sacrificios, ha plasmado al pueblo valdense. Un pueblo fuerte, trabajador y sencillo en sus costumbres; un pueblo instruido y educado, guardián de nobles y gloriosas tradiciones de un pasado heroico; (...).

"Mirando al pasado (...) y consciente de su responsabilidad, por la herencia moral y religiosa recibida, mira al porvenir recordando las palabras del Reverendo Pedleton: 'Dios ha conducido las tres primeras familias allá, para que los Valdenses evangelicen el Uruguay', y por extensión, el ambiente rioplatense en donde la Divina Providencia los ha puesto" (ibid., pp. 370-371).

Celebrando la Historia: los 150 años de la llegada de los valdenses al Río de la Plata³¹

En el año 2008 se evocó el sesquicentenario de la llegada de los primeros inmigrantes piamonteses al Río de la Plata. Fue una celebración promovida por el Sínodo del 2007. Los actos y conmemoraciones realizadas reflejan con claridad la significación del pasado para esta confesión protestante. No se trató sólo de evocar hechos y personalidades; la documentación oficial muestra una seria pre-

31 Debe anotarse que esto no fue una excepción, la regla es recordar todos los aniversarios importantes. En este sentido, vale la pena evocar (por la importancia de lo realizado, la proyección que tuvo y la significación para nuestro análisis) lo realizado en ocasión de la celebración en 1958 del primer centenario de la Iglesia en el Río de la Plata:

“En ese año se realizaron varias campañas de evangelización, es decir, actos donde la Iglesia se presentaba para dar a conocer el mensaje cristiano a toda la sociedad. Campañas organizadas por la Comisión de evangelización que abarcaron: Nueva Palmira, Cardona, San Gustavo, Juan Lacaze, Valdense, Tarariras, Dolores”.

En Juan Lacaze, por ejemplo, la campaña “se realizó en el Cine Libertad el 12 y el 14 de Noviembre. Previamente se hizo la propaganda con un amplificador rodante que recorrió la ciudad y se repartieron millares de invitaciones, especialmente a los obreros en la puerta de la Fábrica de Tejido. La primera noche se reunieron 170 personas, la segunda noche 400. Los mensajes estuvieron a cargo del pastor Norberto Bertón y el Coro de Cosmopolita. Se firmaron 60 adhesiones, se vendieron 61 libros esperando que la semilla sembrada lleve frutos”. Posteriormente, “el 21 de Diciembre, vísperas de Navidad, se realizó un Concierto Coral en la ciudad de Colonia. Participaron los Coros Juan Sebastián Bach de Buenos Aires y Montevideo y la Federación de coros valdenses (Cosmopolita, Valdense y Tarariras) dirigidos por el Profesor Eduardo Carámbula. Reunieron 1200 personas”.

El evento más importante y que congregó mayor número de personas, fue el acto del Centenario, los días 9, 10 y 11 de Octubre: “Lo más destacado fue la visita de un grupo de peregrinos de las comunidades valdenses europeas, acompañados por el Moderador Ermanno Rostán, que había sido electo para ese cargo en el mes de agosto. Se inauguró el órgano del templo de Colonia Valdense, se colocó la piedra fundamental de la Casa Valdense, se inauguró el monumento a los primeros colonizadores en La Paz, se realizaron actos especiales en el Liceo que cumplía 70 años y en el Hogar para Ancianos que cumplía 25, se organizó una excursión a Florida, se puso en la venta un libro sobre la ‘Historia de la Colonización Valdense’ escrito por los pastores Emilio Ganz y Ernesto Tron, se inauguró un monolito recordatorio en el Cementerio de Valdense, y la actividad culminó con un Concierto Coral de todos los coros valdenses dirigidos por el Señor Lindolfo Barolín” (DELMONTE, C., *La Iglesia Valdense en los últimos 50 años*, en *Página Valdense*, Fray Bentos, Marzo 2008, p. 9).

ocupación por replantear el sentido y la misión de la Iglesia en las tierras de adopción (Uruguay y Argentina).

Un artículo de *Página Valdense* brinda varias pistas para entender la verdadera dimensión de la celebración. En relación a la preocupación por “recuperar la memoria histórica”, el articulista reflexiona:

“Una de las grandes tentaciones que el valdismo rioplatense ha tenido y tiene es leer nuestra historia, sólo como historia de la emigración desde los Valles del Piamonte. Más aún, podríamos señalar una tendencia a interpretar el primer valdismo (el de Valdo de Lyon) como algo extraño a nuestra identidad y en clave más moralístico-romántica que, por ejemplo, profética”³².

No se trataba de una evocación nostálgica de hechos fosilizados o de una proposición elíptica y voluntarista. El objetivo era otro: considerar el pretérito desde los desafíos del presente (año 2007) y buscar allí rumbos, ejemplos y modelos para una efectiva acción misionera y evangelizadora. Se identifican dimensiones concretas del valdismo medieval que podrían ayudar a los valdenses del presente a responder eficaz y cristianamente los desafíos planteados en la América Latina de comienzos del tercer milenio:

“(...) la apropiación de la Biblia, el protagonismo de los laicos, de las mujeres, su capacidad comunicativa y empática con los sectores marginales, su dimensión internacional, su carácter ciudadano, su apertura, disposición y capacidad de vivir en la diversidad cultural como matriz misma de la identidad valdense”³³.

Los valores y prácticas del valdismo medieval adquieren vigencia y ejercen una doble influencia sobre el presente: magisterial, en cuanto conjunto de enseñanzas evangélico-pastorales; profética, como desafío de acción planteado a la Iglesia ante las situaciones de injusticia reinantes en Latinoamérica. En esos valores los valden-

32 150, en *Página Valdense*, Fray Bentos, junio de 2007, p. 3.

33 Ibid.

ses encuentran, además, los rasgos esenciales y constitutivos de su identidad histórica. En el "valdismo de Valdo" estaría compendiada la esencia de una Iglesia que pretende mantener, ocho siglos después, las características que le dieron origen.

En la/s evocación/es del sesquicentenario existió el propósito de reapropiarse y resignificar las virtudes de esta Iglesia-movimiento (Iglesia-institución) con actitud crítica y dinámica. Desde la interpelación de un presente problemático se mira hacia el pasado procurando encontrar aportes y sugerencias de acción, a efectos de caminar hacia el futuro en coherencia con su esencia de iglesia reformada.

Para los valdenses, el desafío de los 150 años fue *"no convertir nuestra historia en un cálido refugio de tradiciones, sino situarnos en el perfil mismo de nuestra identidad: la predicación del Evangelio"*³⁴ y asumir una actitud proactiva en la misión.

Uno de los temas que estuvo presente en la preparación (2007) y realización (2008) de los festejos fue el del carácter de minoría de la comunidad valdense. Advertidos contra una mala interpretación de su carácter de minoría (rechazo y desconfianza hacia los "otros" que no pertenecen a la comunidad, sentimiento de añoranza del *"refugio alpino"*³⁵ con cierto riesgo de "ghetto religioso"), apelan a los momentos históricos en que fueron "fermento en la masa", comunidad profética que testimonió (por ejemplo en el Sínodo de 1978)³⁶, ante el autoritarismo de Estado, la verdadera libertad de los hijos de Dios.

Memoria histórica y praxis de fe: la Fiesta de la Gratitud

Los valdenses han realizado, como se puede apreciar de lo referido *ut supra*, un verdadero culto de la historia. Veneran el pasado y a sus antepasados pues en ellos visualizan la acción de Dios en el

34 Ibid.

35 Ibid.

36 Ibid.

mundo, celebran sus festividades como memoriales religiosos pero, también, de la epopeya de una iglesia-pueblo que sobrevivió a todo tipo de persecuciones.

En el proceso de asimilación a la patria de adopción generaron costumbres y prácticas nuevas pero firmemente enraizadas con su tradición ocho veces secular. El caso más emblemático es el de la Fiesta de la Gratitude, conocida originalmente como Fiesta de la Cosecha. Se trata de una festividad muy particular en el protestantismo uruguayo, tiene antecedentes veterotestamentarios e involucra la actividad agrícola tan propia de esta comunidad de origen campesino. Por estos motivos, en la celebración de la Fiesta de la Gratitude afloran elementos característicos de la religiosidad y cultura valdenses, especialmente una conciencia histórica dinámica que conserva y resignifica constantemente sus referentes identitarios.

La Fiesta de la Gratitude, conocida originalmente como Fiesta de la Cosecha³⁷, fue creada por el Pastor Daniel Breeze. Breeze nació en 1889 en el sur de Inglaterra, perteneció al Ejército de Salvación. En 1920 él y su esposa se postularon para ser misioneros y fueron destinados a Buenos Aires donde estuvieron, aproximadamente, 4 años. Pasaron serias dificultades económicas y debieron emigrar a Bolivia donde Breeze ingresó a la Iglesia Metodista. La permanencia en Bolivia fue corta pues la esposa del Pastor enfermó y por prescripción médica debieron buscar el clima de la llanura. En 1925 Breeze le escribió una carta al Pastor valdense Tron a quien conocía, planteándole su interés de incorporarse a la Iglesia Valdense. La respuesta fue afirmativa. Se trasladó a Uruguay y tuvo una importante actuación en Colonia Valdense, Ombúes de Lavalle, Dolores y Tarariras. En 1929 fue consagrado Pastor en Italia. Permaneció en la Iglesia hasta 1941, las razones de su retiro son confusas.

Breeze propuso en el Consistorio de Ombúes de Lavalle la iniciativa de realizar una Fiesta de la Cosecha. Todos los datos sugieren que la primera se realizó en 1927. Al comienzo de nuestra indagatoria tuvimos dificultades para precisar el año correcto pues los testimonios de los deponentes discrepaban. Posteriormente encontramos un documento anónimo con una relación sucinta del inicio de la Fiesta.

37 La información manejada está basada en testimonios orales, prácticamente no existe documentación escrita sobre el tema.

Es atribuido al propio Breeze³⁸ y accedimos a él gracias a la gentileza del Pastor Mario Bertinat que lo conservaba en su archivo particular:

"Hacia fines del año 1926, cuando los colonos se hallaban entregados a la tarea de la cosecha, el pastor de la Iglesia Valdense de Ombúes de Lavalle introdujo en una reunión del Consistorio la idea de dedicar un domingo para la realización de una Fiesta de Cosecha o de Gratitude a Dios por el don de la cosecha. Ciertos miembros del Consistorio se opusieron a la idea fundándose en el hecho de que nunca se había realizado un acto tal.

"Al principio del año 1927 el pastor presentó de nuevo el asunto pero siempre hubo miembros contrarios a la idea. En eso el pastor citó una porción Biblia que llama al Pueblo de Dios a celebrar la Fiesta de la Cosecha: (celebraréis) `la fiesta de la cosecha a la salida del año, cuando hayas recogido los frutos de tus labores en el campo` (Éxodo 23, v. 16).

"Finalmente el vice-presidente del Consistorio (Don Santiago Dalmás) se puso de pie y dijo: `Bueno, hemos oído como nuestro pastor desearía que celebremos una Fiesta de Cosecha. Yo propongo que hagamos como él pide, si es un éxito, bien será para la Iglesia; si es un fracaso (indicando con el dedo al pastor) él tendrá la culpa`. Y así sucedió que en el mes de febrero de 1927 se realizó la primera Fiesta de Cosecha, hoy conocida como Fiesta de Gratitude. El resultado financiero fue de uno \$ 300.

"En el año siguiente el Pastor Ernesto Tron fue invitado a Ombúes para predicar en ocasión de tal fiesta, tomando como texto de su sermón: `Sed agradecidos` (Colosenses, 3/15). Luego empezó Colonia Valdense y después Tarariras, hasta que casi todas las Iglesias Valdenses de la América del Sud establecieron la Fiesta Anual del Gratitude"³⁹.

El Pastor encontró fuerte oposición entre los miembros del Consistorio para la aprobación de un evento que no perjudicaba a **nadie**, seguía una tradición bíblica e incluso, aspecto no desdeñable, **contribuiría** de forma importante en la economía de la Iglesia local.

38 Luego de un minucioso análisis concluimos que es de la autoría de Breeze basados en: a) la coincidencia caligráfica de este texto con la de otros documentos escritos y firmados por el pastor inglés custodiados en el Archivo de Colonia Valdense; b) el testimonio del Pastor Bertinat quien afirma que ese texto lo redactó Breeze a pedido suyo para conocer el origen de la Fiesta.

39 Manuscrito atribuido al Pastor Breeze, s/d, Archivo Personal del Pastor Mario Bertinat. Colonia Valdense.

Resulta interesante la vívida descripción que hace de esta resistencia personificándola en la actitud desafiante de Dalmás. Esto pudo estar vinculado con una lucha de hegemonías o con la resistencia que el Pastor Breeze generó entre los valdenses por su nacionalidad inglesa y su particular modo de “pastorear” la comunidad. En este acontecimiento podemos ver el establecimiento e institucionalización de una práctica nueva pero que hunde sus raíces en la tradición bíblica⁴⁰ y es coherente con la mentalidad y estilo de vida de los valdenses, cristianos ligados secularmente al trabajo de la tierra y a la producción agropecuaria.

La expansión de la Fiesta fue rápida, en 1930 se realizó en Colonia Valdense⁴¹ y en las iglesias de San Pedro (17 de febrero), Riachuelo (8 de marzo) y Tarariras (22 de marzo); en mayo de 1932 en Colonia Cosmopolita⁴².

40 Varios son los textos veterotestamentarios prescriptivos de esta festividad. El más claro es el de Éxodo 25, 14-16 en el cual basó Breeze su propuesta para lograr la aprobación por el Consistorio de Ombúes de Lavalle: “*Tres veces al año me celebraréis fiesta solemne: La fiesta de los Azimos (...), también la fiesta de la Siega de los primeros frutos de tus labores (...), y la fiesta de la Cosecha, al fin del año, cuando hayas cosechado el producto de tus labores del campo*”.

41 El Libro de Actas del Consistorio de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Valdense, en el registro correspondiente al 27 de diciembre de 1930, se certifica lo siguiente: “*Se resuelve autorizar a la Sociedad de Señoras para organizar la fiesta de la cosecha para la fecha que ellas mismas fijen. El Consistorio propone que se podría fijar como destino de los beneficios que se saquen, a beneficio de la iglesia*” (p. 120). El 5 de abril de 1933 encontramos una anotación más que nos permite evaluar la continuidad de la FC: “*Como este año no se efectuará la fiesta de la cosecha se resuelve celebrar en su defecto un culto de agradecimiento cuya fecha será fijada oportunamente por el Pastor. La ofrenda de ese culto será destinada para la contribución fijada por la Conferencia para esta iglesia*”.

42 Datos tomados de las Actas del Consistorio de la Iglesia de Ombúes de Lavalle remitidos al autor por el Pastor Néstor Rostán (encargado en ese momento de la atención espiritual de la Iglesia de Ombúes de Lavalle) en carta del 15 de agosto de 1994. Como dato confirmatorio podemos agregar que Tron y Ganz también ubican en 1930 el comienzo de esta fiesta en la Iglesia de Colonia Valdense (Cf. TRON, E. - GANZ, E., *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su primer centenario (1858-1958)*, Colonia Valdense, Librería Pastor Miguel Morel, 1958, p. 172). Tanto la carta como el libro coinciden con la parte final del texto de Breeze en cuanto a la rápida difusión de la fiesta en las comunidades valdenses.

En las colonias rurales se ofrecían gran variedad de productos -trigo, avena, animales, etc.- Quienes emigraron a las ciudades siguieron realizando la fiesta pero la denominaron Fiesta de la Gratitude por la imposibilidad material de ofrecer productos agropecuarios. Realizaban donaciones en dinero y crearon otras formas de conseguir recursos (remates, comidas, etc.). Actualmente esto ha sido aceptado, pero en el pasado dio lugar a polémicas: algunos miembros pensaban que perdía su sentido, y producía un mayor desarraigo. Un ejemplo paradigmático de este sentimiento es el siguiente artículo del Pastor Carlos Negrín de febrero de 1963:

*"Fiesta de Gratitude. Así se la llama, especialmente en los grupos donde no es prominente el aspecto de la cosecha de cereales. Pero ¿no deberíamos quizá conservar su primitivo nombre, que nos recuerda a todos que, año tras año VIVIMOS fundamentalmente de los productos de la tierra... aunque nos movamos en medio de un bosque de cemento armado, y nos alimentemos de productos envasados, o... sintéticos"*⁴³.

Las exhortaciones pastorales insisten permanentemente en que los valdenses son meros administradores de la tierra y que tendrán que dar cuenta de la utilización que hicieron de ella:

"(...) somos una iglesia de mayoría de membresía agrícola-ganadera y no hemos usado la tierra como mayordomos de Dios sino pura y simplemente como patronos, es decir, no hemos tomado en cuenta primariamente la voluntad de Dios y con nuestras tierras hemos hecho y hacemos, salvo algunos casos, un uso de acuerdo a nuestra voluntad y a nuestra conveniencia. Pensemos si la división de la tierra, los litigios por límites y herencias, de lo cual da testimonio el despedazamiento irracional, en muchos sentidos antieconómico y antisocial de los campos y los prados no son el síntoma de esa distorsión en el uso de la tierra que nos ha sido confiada por Dios. Todo esto nos lleva a pensar esa frase: `La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es; pues vosotros forasteros y extranjeros sois para conmigo` (Levítico 25, 23). Una fiesta de gratitude, cuando traemos al Señor nuestras ofrendas, el fruto de nuestro trabajo, nos lleva a pensar en estas cosas, porque el uso de la tierra nos pone frente al problema de nuestra relación con el prójimo y ante esa realidad que la

43 NEGRIN, C., *Fiesta de Gratitude*, en *El Mensajero Valdense*, 1 de febrero de 1963.

Biblia nos muestra, de que la tierra es de Dios, como es de Dios también lo que nosotros poseemos”⁴⁴.

La gratitud al Padre debe expresarse no solo con palabras sino también con hechos. La dinámica de la fiesta implica ofrecer para beneficio de la Iglesia algo de lo recibido durante el año.

El acto de culto es el centro de la jornada. Los fieles allí reunidos celebran su fe en Dios, supremo hacedor y dispensador de todos los bienes. Tienen lugar actividades lúdico-festivas y otras de carácter eminentemente económico -venta o remate de productos-. A las mismas concurren muchas personas que no participan del culto y no practican la fe. Algunos pastores y laicos militantes censuran tal actitud pues entienden que se desvirtúa la celebración y la transforma en un mero negocio. Los miembros de la Iglesia se sienten responsables en la marcha y administración de su congregación. Por eso articulan mecanismos varios para asegurar ingresos económicos. La Fiesta es uno de los más eficaces y cuenta con el concurso de todos, tanto en la organización del evento a través de comisiones, como, y fundamentalmente, en el hecho de dar, de entregar algo concreto para beneficio de la congregación.

La Fiesta de la Cosecha está muy vinculada con la concepción que los valdenses tienen de la historia: la celebración debe ser un religante espiritual con los antepasados, contribuye a hacer presente, a través de un sacrificio simbólico, las penurias que pasaron los abuelos y bisabuelos que vinieron a Uruguay buscando nuevos horizontes, con la Biblia abajo del brazo y su empeñosa capacidad de trabajo. El testimonio del Pastor Carlos Delmonte es claro:

“Para mí la Fiesta de Gratitud tiene sentido si nos recuerda que somos peregrinos en esta tierra, si nos recuerda que una vez fuimos extranjeros, que una vez nuestros abuelos tuvieron hambre y debieron venir a vivir a Uruguay. Y que acá fueron bien recibidos y se les dio un espacio para desarrollarse. Si nosotros somos conscientes de esos orígenes, podemos comprender que Israel nunca debió olvidar que había sido esclavo en Egipto. Ahí creo que está el sentido o la base de esta gratitud. Para nosotros la Fiesta de la Gratitud significa: `Recuerden que ustedes también fueron

44 Sermón del P. Carlos Delmonte con motivo de la celebración de la Fiesta de la Gratitud en Colonia Bidou, s/d.

extranjeros una vez en este país, que una vez tuvieron hambre, y sean generosos. Traten de devolver de alguna manera, en esta generación, a esta sociedad de la que forman parte todo lo que una vez recibieron"⁴⁵.

El orden y conjunto de actos que dan forma a la Fiesta no ha variado sustancialmente desde su implementación. Puede presentar leves matices diferenciadores según el lugar y la época. En la mayoría de las iglesias el Consistorio nombra una Comisión Central encargada de los aspectos organizativos (fijar fecha y lugar de realización, establecer las actividades del día, decorar y preparar los locales, hacer propaganda, estimular las donaciones explicando el profundo sentido eclesial del acto, y muchos detalles más). En otras comunidades las responsabilidades se dividen por grupos -Liga Femenina, Jóvenes, etc.-.

En la etapa de preparación es fundamental la tarea de los llamados "Colectores", personas que salen a recorrer las casas de los miembros de la congregación para exhortarlos a realizar donaciones. Tienen una misión de tipo propagandístico. Son, en cierta medida, los encargados de materializar el sentido de la Fiesta: más allá de los sermones del pastor o los volantes de la Comisión organizadora, con su invitación a contribuir están transmitiendo un imperativo evangélico. Para los miembros activos y militantes de la comunidad la Fiesta comienza varios días antes, así lo expresa el Sr. Claudio Negrín:

*"Por ejemplo, mi señora está trasplantando una planta y dice: `Voy a hacer una maceta más de esta planta porque la quiero donar para la Fiesta de la Cosecha`. Este año /1994/ donó seis plantas de esas que son para adornar. Y mi madre, cuando almacenaba el trigo nos decía: `Recuerden la Fiesta de la Cosecha, hay que aportar (...)`. Le importaba establecer cuánto dábamos de trigo, avena, cebada o lino. A mi madre le gustaba dar de todo un poco"*⁴⁶.

Este testimonio manifiesta una tendencia de larga duración. Refleja la permanencia en el tiempo de la actitud de gratitud y entrega, sin sufrir modificaciones sustanciales, a través de dos genera-

45 Testimonio del P. C. Delmonte.

46 Testimonio del Sr. Claudio Negrín.

ciones. La conducta de la madre y de la esposa son similares. Varían los objetos y tal vez las modalidades de articulación administrativa, pero el espíritu es el mismo y responde a la necesidad de agradecer por los favores recibidos.

El surgimiento, evolución y consolidación de la Fiesta se produjo en el período que Roger Geymonat llama de "Asimilación y reorganización" -iniciado aproximadamente en 1930 y que se prolonga hasta nuestros días-, caracteriza por marcar el fin de la etapa expansiva y el comienzo de su integración e inculturación efectiva en la tierra de adopción. Hubo distintos problemas que pueden resumirse en tres: la crisis colonizadora, la diseminación y urbanización, y la secularización. Se plantearon distintas soluciones: algunas de tipo conservador que ponían el acento en la resistencia a la integración, encerrarse en las colectividades y mantener la religión y las tradiciones "de los padres"; y otras renovadoras que proponían la integración y "naturalización" de la Iglesia, tendencia que finalmente tendió a predominar⁴⁷. Todo este proceso se dio en el marco de tensiones, y disputas sectoriales.

Fue establecida, sugestivamente, por un inglés que no pertenecía ni al grupo de los pastores de origen italiano -de tendencia "conservadora", más reacios a la integración-, ni al de los pastores formados en la Facultad de Teología de Buenos Aires -partidarios de la "naturalización" de la Iglesia-. Daniel Breeze tenía una mentalidad distinta. Propuso la fiesta por una necesidad muy concreta y práctica: recaudar fondos. Arraigó porque, más allá de las consideraciones teológicas, se mostró efectiva en ese aspecto. Fue aceptada unánimemente por los pastores de ambas tendencias porque tenía bases bíblicas y solucionaba problemas económicos concretos. En la Fiesta de la Cosecha están contenidas todas las características de la religiosidad protestante: centralidad litúrgico-teológica de la Biblia, encuentro comunitario en honor del Creador, clima festivo expresado, entre otras cosas, por el canto y la música. Es un acontecimiento anual de carácter cíclico que contribuye a consolidar la identidad protestante de los valdenses.

47 Cf. GEYMONAT, R., o. cit., pp. 167-200.

Revisión del pretérito, interpelación del presente y reflexión teológica

Para los valdenses el pasado no es un territorio apacible, sino un ámbito o de encuentro y confrontación con el presente. Las experiencias, propuestas y realizaciones pretéritas son consideradas de manera autocrítica con la intención de interpretarlas, en clave teológica, como signos de los tiempos: de nada vale la “autoflagelación” si de la experiencia del dolor no resulta una luz de esperanza para solucionar los problemas de las comunidades. En momentos críticos de la historia de Iglesia se manifiesta esta actitud.

La XLV Asamblea Sinodal Rioplatense (año 2008) resolvió “*declarar la emergencia económica*” (Acto 12)⁴⁸ en función de las múltiples dificultades financieras de la Iglesia. Ante esta situación los voceros oficiales emiten un mensaje esperanzador. La crisis es un desafío para la reflexión eclesiológica:

“La declaración hace `aterrizar` a la Iglesia institución en el terreno mismo de sus propios límites y contradicciones. Así mismo y ahora en términos de comunidad de fe, podemos decir que la Iglesia siempre está en `emergencia`, porque su razón de ser no es la perpetuidad, la solidez de sus tradiciones, estructuras, reglamentos o beneficios económicos, sino el Evangelio. Siendo así, la Iglesia es simplemente un instrumento, precario, limitado, transitorio, que proclama `en emergencia` (y en este mundo transitorio) la venida de lo permanente, lo definitivo, lo eterno: el Reino de Dios”⁴⁹.

Una crisis coyuntural no debe ocultar las verdades estructurales, aquellas que fueron sembradas en Palestina hace dos mil años y vivenciadas por Valdo en Francia en el siglo XII. La Iglesia, considerada en una dimensión profética, debe analizar sus problemas a la luz de la Palabra para ser fiel a su misión. La crisis es interpretada en un contexto más amplio: propia de una sociedad que, a su vez, interpela a la Iglesia y espera respuestas de ella. La “emergencia” no

48 CABRERA, M. A., *Una Iglesia en emergencia III*, en *Página Valdense*, Fray Bentos, Marzo 2008, p. 3.

49 *Ibid.*

tiene, exclusivamente, una dimensión histórico-religiosa sino que afecta en otros niveles. En la misma línea argumental y analizando el tema de la comunicación entre los ámbitos de decisión y los miembros de la comunidad, el Pastor Carlos Delmonte realiza un interesante diagnóstico sobre la influencia de los "tiempos modernos" sobre la vida y acción eclesial:

"Nuestra sociedad crea individuos aislados. La tecnología de la información, personas desconectadas. En los últimos años la Iglesia Valdense ha hecho muchos esfuerzos por responder a las exigencias crecientes que se plantean en el campo de la comunicación, tiene herramientas como el Centro AV en la Casa Valdense, un sitio en internet, los obreros está todos conectados electrónicamente... Ahora en los cultos se escuchan sonar los celulares. Creó periódicos, encuentros, talleres, reuniones, y sin embargo muchas cosas suceden sin que amplios sectores se enteren. Las decisiones que se toman en presbiterios y sínodos, pocas veces llegan a ocupar el interés de la membresía en general"⁵⁰.

El "aislamiento" y la "desconexión" generan actitudes de individualismo y falta de corresponsabilidad. Ciertas prácticas van contra la esencia del valdismo confundiendo, por ejemplo, preocupación por los aspectos materiales, (*"hoy parecería que edificar la Iglesia es dar a sus dirigentes y a sus miembros mejores recursos"*⁵¹) con compromiso eclesial y fidelidad a la misión. Delmonte focaliza la situación desde una a doble perspectiva:

a) Eclesiológica: los valdenses deben actuar como cristianos coherentes en las relaciones interpersonales e intraeclesiales a efectos de autoreconocerse *"plenamente como miembros de una comunidad reflexiva, atenta a los cambios sociales de esta época, sin perder su esencia como comunidad de fe"*⁵².

b) Histórica: el diagnóstico de la "crisis" y de la "emergencia" implica la enumeración, referencia y análisis de una serie de hechos

50 DELMONTE, C., *La Iglesia Valdense en los últimos 50 años*, en *Página Valdense*, Fray Bentos, Marzo 2008, p. 9.

51 Ibid.

52 Ibid.

que "son par
fio, un signo
"comunidad
sea pacientem

Las re
(tal como lo
el contenido
dios de pre
tadas cuan
sociológico
comunidad

Los v
del pasado
ción como
proceso de
del pretéri
de una pe
Evangelio
de las acti
un verdad
dades⁵⁶).

53 Ibid.

54 Ibid.

55 Coma

los ma

centes

13 ob

domi

tes, y

comi

mae

Fem

56 Cf. e

no-religiosa sino que
umental y analizan-
los de decisión y los
Delmonte realiza un
os "tiempos moder-

tecnología de la informa-
ción la Iglesia Valdense
exigencias crecientes que
usan herramientas como
internet, los obreros está
en los cultos se escuchan
en talleres, reuniones, y
en los sectores se enteren.
En algunos, pocas veces lle-
nanos.

actitudes de indivi-
dualistas van contra
el pueblo, preocupación
porificar la Iglesia es dar
un compromiso
a la situación desde

como cristianos
traeclesiales a efec-
s de una comunidad
en perder su esencia

de la "emergencia"
una serie de hechos

s, en *Página Valdense*,

que "son parte de nuestras raíces históricas"⁵³. Esta representa un desa-
fío, un signo de los tiempos, que interpela a los cristianos a formar
"comunidades vivas, donde la llama de la esperanza en la obra del Señor
sea pacientemente alimentada"⁵⁴.

Las revisiones sobre la evolución y actualidad de la institución
(tal como lo evidencian las decisiones de las asambleas eclesiales y
el contenido de diversos artículos periodísticos publicados en me-
dios de prensa) son muy autocríticas y objetivas. Están fundamen-
tadas cuantitativamente⁵⁵ y explicadas en función de los cambios
sociológicos que han afectado la estructura socioeconómica de las
comunidades y la organización familiar.

Los valdenses realizan una revisión constante y autocrítica
del pasado. Esto responde a los condicionamientos de su evolu-
ción como iglesia protestante (minoritaria) de origen étnico y a su
proceso de aculturación en Uruguay. La evocación e interrogación
del pretérito parte de la interpelación del presente y se realiza des-
de una perspectiva reflexiva, teológica, procurando la fidelidad al
Evangelio en un mundo cambiante (la institución dejó de ser el eje
de las actividades sociales y culturales de las comunidades y sufrió
un verdadero éxodo de muchos integrantes que emigraron a las ciu-
dades⁵⁶).

53 Ibid.

54 Ibid.

55 Como ejemplo puede citarse la comparación que realiza el Pastor Delmonte de
los medios con que contaba la Iglesia en 1958 (en ocasión de celebrar el primer
centenario de presencia en el Río de la Plata) y con los del 2008: en 1958 había
13 obreros, 7284 miembros comulgantes, 1587 miembros electores, 73 escuelas
dominicales, 2420 niños, 381 maestros, 39 grupos de jóvenes con 2679 integran-
tes, y 1635 socias en la Liga Femenina; en el 2008: 15 obreros, 2279 miembros
comulgantes, 1018 miembros electores, 51 escuelas dominicales, 858 niños, 175
maestros, 27 grupos de jóvenes con 362 integrantes, y 552 socias en la Liga
Femenina (cf. *ibid.*, p. 9).

56 Cf. el interesante análisis del Pastor Delmonte en *ibid.*

Conclusión

Para fortalecer su identidad los valdenses procuran preservar las tradiciones, monumentos, objetos, libros y documentos que materializan su existencia en el tiempo y los hace reconocerse parte de una comunidad ocho veces secular, surgida por el deseo de seguir fielmente los mandatos del Divino Maestro. Este continúa siendo su objetivo y lo explicitan frecuentemente evocando y recordando el pasado⁵⁷ para rescatar sus "lugares de la memoria"⁵⁸ y fortalecer su identidad.

La Fiesta de la Gratitud es uno de esos "lugares" litúrgico-simbólicos donde se refleja tanto la religiosidad protestante⁵⁹, como el "nosotros" valdense. Este evento de por sí es un laboratorio privilegiado para analizar y conocer las peculiares aristas de la religiosidad y de la conciencia histórica de una Iglesia que desarrolló buena parte de su existencia en Uruguay en torno a la tierra y al templo. Es un fe-

57 Creemos que resulta ilustrativo el siguiente ejemplo contenido en un comunicado de la Mesa Valdense: "Como lo informamos anteriormente, continuamos trabajando sobre el Acto 12 de la última Asamblea Sinodal, que tiene que ver con la sobrecarga de trabajo de la Mesa Valdense y del Moderador. En las reuniones periódicas con el Sicólogo Jorge Larroca todos los miembros de la Mesa hemos comenzado a tratar de interpretar y entender mejor el tema de la sobrecarga de trabajo desde una perspectiva histórica, teniendo en cuenta las exigencias y tensiones propias del funcionamiento de la Iglesia, como también la multiplicidad de tareas que poco a poco y cada vez más, han ido recayendo sobre la Mesa Valdense y la Moderatura, entre las cuales se perciben: el crecimiento de la tarea diacónica de la iglesia, las auditorías y controles administrativos que se han ido implementando en los últimos años, las cuestiones legales como la incorporación de los obreros y obreras a los sistemas previsionales estatales, las relaciones ecuménicas siempre en crecimiento y continuo cambio" (Informaciones de la Mesa Valdense, en *Página Valdense*, Fray Bentos, octubre de 2006, p. 9).

58 Esta categoría analítica (definida por Pierre Norá en LE GOFF, J. - CHARTIER, R. - REVEL, J., *La Nueva Historia*, Bilbao, Mensajero, s/d., p. 458) abre una ventana para comprender mejor a la Iglesia y su particular relación con el pasado. Los lugares de la memoria son aquellos ámbitos en los cuales una sociedad "consigna voluntariamente sus recuerdos o los reencuentra como parte necesaria de su personalidad" y reconoce su identidad, aquello que le es propio y la diferencia de otras. Pueden ser espacios culturales, monumentales, simbólicos o funcionales.

59 Que se podrían resumir en lo que el Pastor Aldo Comba llamó los "cinco soles" de la fe evangélica, haciendo referencia a los lemas adoptados por los reformadores del siglo XVI: "sola ecriptura, sola gratia, sola fide, solus Cristus, soli Deo gloria" (Cf. COMBA, A., *Los cinco soles*, en *Página Valdense*, febrero y marzo de 1998, nros. 23 y 24).

nómeno de
riaciones en
tud a Dios
económica
subrayar su
de la Plata,
capacidad
ción opera
"Fiesta de l

La hi
micas y m
destacado

La l
y reflexión
dinámica
lizar estu
el recuen
cuerdos s
fieles se r
moria in

60 DEL
Fray l

procuran preservar documentos que muestran parte de su historia, el deseo de seguir creciendo y continuando siendo su templo y recordando su historia y fortaleciendo su

litúrgico-simbólico, como el laboratorio privilegiado de la religiosidad desarrolló buena parte del templo. Es un fe-

contenido en un comunión, continuamente, tiene que ver con la liturgia, las reuniones periódicas comenzado a tratarse desde una perspectiva propia del funcionamiento que poco a poco y cada vez más, entre las cuales se encuentran las auditorías y controles administrativos, las cuestiones legales y administrativas estatales, las comisiones de la iglesia" (Informaciones de la iglesia, 2006, p. 9).

OFF, J. - CHARTIER, J. (1988) abre una ventana con el pasado. Los cambios en la sociedad "consignados en su personalidad" de otras. Pueden ser

los "cinco soles" reformados por los reformadores, soli Deo gloria" marzo de 1998, nros.

nómeno de larga duración que ha presentado algunas pequeñas variaciones en el tiempo corto y medio, pero que en su esencia -gratitud a Dios por los dones, y corresponsabilidad en la administración económica de la Iglesia-, se mantiene incambiado. Es importante subrayar su carácter autóctono, local y dinámico. Surgió en el Río de la Plata, se impuso porque era funcional a esta realidad, y mostró capacidad de adaptarse a distintas circunstancias - la transformación operada cuando las congregaciones urbanas la denominaron "Fiesta de la Gratitud".

La historia y la conciencia histórica valdense han sido dinámicas y moldeables. El Pastor Carlos Delmonte, uno de sus más destacados referentes, lo clarifica de la siguiente manera:

*"La Iglesia Valdense en el Río de la Plata ha elaborado una sensibilidad y una identidad particular, sin romper con su larga historia. El término `minoría religiosa` señala un grupo numéricamente minoritario que profesa una religión diversa de la mayoría de los habitantes del contexto social en el cual vive. Pero los valdenses no somos una minoría desde el punto de vista étnico, lingüístico o social. No somos diferentes de los ciudadanos de nuestros países. Lo único que señala una diferencia es nuestra Confesión de Fe evangélica. La fe es lo que nos une como iglesia cristiana, no somos una secta porque no existe una `religión valdense`, sino un modo de vivir la fe cristiana"*⁶⁰.

La historia es un elemento religante y convalidador, su revisión y reflexión ha sido una praxis constante. Es una construcción viva y dinámica, consumada por los propios valdenses. No se trata de realizar estudios eruditos y rigurosos, que los hay, sino de preservar el recuerdo mediante la conservación de documentos, objetos y recuerdos significativos (elementos autoreferenciales en los cuales los fieles se reconocen parte de un colectivo). La conservación de la memoria implica la preservación de la identidad, del "ser valdense".

60 DELMONTE, C., *La Iglesia Valdense en los últimos 50 años*, en *Página Valdense*, Fray Bentos, Marzo 2008, p. 11.

En su insistente búsqueda de las raíces y tradiciones los valdenses escrutan, entre los signos de los tiempos, ese difuso punto en que, para el hombre de fe, la historia humana se hace historia de salvación.

Bibliografía Mínima

Libros

GEYMONAT, R., *El templo y la escuela. Los valdenses en Uruguay*, Montevideo, Cal y Canto, 1994.

TRON, E. - GANZ, E., *Historia de las colonias valdenses sudamericanas en su primer centenario (1858-1958)*, Colonia Valdense, Librería Pastor Miguel Morel, 1958.

VARIOS, *Un liceo en medio del campo. Primer centenario del liceo Daniel Armand Ugón (1888-1988)*, Colonia Valdense, s/e, 1988.

Prensa

Boletín de la Sociedad Sudamericana de Historia Valdense.

El Mensajero Valdense.

Singular, memoria valdense.

Fuentes

Archivo de la Iglesia Evangélica Valdense, Colonia Valdense.

Archivo de la Iglesia Evangélica Valdense de Montevideo.

Archivo particular del Pastor Mario Bertinat.

Libro de Actas del Consistorio de la Iglesia Evangélica Valdense de Colonia Valdense.

Libro de Actas del Consistorio de la Iglesia de Ombúes de Lavalle.

r tradiciones los val-
, ese difuso punto en
: hace historia de sal-

ldenses en Uruguay,

ldenses sudamericanas
a Valdense, Librería

enario del liceo Daniel
se, s/e, 1988.

ia Valdense.

nia Valdense.

ontevideo.

i Valdense de Colonia

s de Luvalle.

Testimonios orales

Pastor Carlos Delmonte.

Pastor Mario Bertinat.

Sr. Claudio Negrín.

Prof. Omar Moreira.

CONTRIBUCIÓN AL ANÁLISIS DE LAS POSTURAS ECLESIALES RESPECTO DE LAS ESPECÍFICAS MIGRACIONES DEL CLERO SECULAR: 1870 - 1940.

DANTE TURCATTI

El estudio de la mirada de la Santa Sede acerca del fenómeno de las migraciones del clero secular, sobre todo europeo-mediterráneo, entre 1870 y 1940, refiere a una temática compleja con variados y enriquecedores puntos de contacto desde diversas perspectivas.

Dicho flujo migratorio fue significativo en el período señalado. Trata de un tipo específico de emigrante, que reúne características de tal y, por tanto, puede y debe ser estudiado en el contexto de la Historia Social, que también implica a estos miembros jerarquizados de la Institución Iglesia Católica, debido a su inserción en la sociedad de la que forman parte.

Dos perspectivas constituyen presupuesto básico de este examen: es preciso no olvidar, por un lado, "que de la evolución de conjunto del sentimiento religioso y de las prácticas depende el pensamiento de los dirigentes de la Iglesia y que este pensamiento evoluciona como un sistema autónomo", por el otro, que dichas realidades no pueden ser estudiadas convenientemente por quienes no

consideran los procesos eclesiales como integrados a la evolución del cuerpo social.¹

Las excardinaciones del clero italiano y español durante la segunda mitad del siglo XIX aumentaron en número, paralelamente al crecimiento del flujo migratorio general, luego de un proceso que se caracterizó por permanecer casi constante en la primera mitad. En los inicios, el clero italiano superó al español, en lo que al Río de la Plata se refiere. El éxodo de fines del siglo XIX y comienzos del XX, procedió preferentemente del Norte de España, particularmente de las diócesis gallegas, Navarra y el país Vasco. En la década del treinta disminuyó notablemente el flujo, que sin embargo, aunque reducido, se mantuvo hasta entrados los años cincuenta del siglo pasado.

Peculiaridades de la migración del clero secular.

Es cierto que las peculiaridades que caracterizan a estos "migrantes" y el proceso jurídico en que se enmarca su salida y posterior inserción en las diócesis de llegada, provocaron que el fenómeno se entendiera como un proceso interno de la Iglesia, que, por otra parte, se registró durante toda su historia, enmarcado en las normativas y modalidades jurídicas actuales, sólo luego del Renacimiento.

Debería estudiarse este movimiento no sólo por su gravitación respecto de la propia institución, sino también porque interacciona con el proceso general de las migraciones del que forma parte.

Las causas de la partida del sacerdote secular, en gran medida, coinciden con las que motivan la salida del campesino o desempleado urbano: situación económica deprimida en los pueblos y villas de origen, carencia de medios elementales de subsistencia,

1 Cf. DUBY, G., *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza Universidad, 1988, pp. 155-156.

hambre y
respeto,
militar d

Sin
juegan u
a la per
tólica. L
problema
recho ca
que hace
cuanto a
sas moti

El
rácter un
movimie
del sacer
nisterio

"L
iglesias p
fiere a m
espiritual
para una
tud unio

No
de la pa
de la vid
bién con
futuro n
en gene
que part
al que p
compro

- 2 Reco
vincia
cluido
- 3 MAN
1996,

hambre y epidemias², postergación social, ausencia de expectativas respecto de las posibilidades futuras, huída del régimen de servicio militar obligatorio, etc.

Sin embargo, en el proceso de las excomuniones clericales juegan un papel decisivo las circunstancias concretas que refieren a la pertenencia de los protagonistas al sacerdocio de la Iglesia Católica. La relación con los Ordinarios y la jerarquía en general, la problemática inter pares, actitudes personales violatorias del derecho canónico o de las leyes civiles o penales, infracciones varias que hacen a lo que en la jerga eclesiástica se denomina situación en cuanto a la "vida y costumbres", se constituyeron también en causas motivadoras de la partida.

El sacramento del Orden Sagrado otorga un ministerio de carácter universal, de ahí que la Iglesia no obstaculizara, en general, el movimiento del clero a lo largo de la historia. La dimensión eclesial del sacerdote rebasa los límites de la diócesis en que recibió el ministerio sacerdotal.

"La tradición de la Iglesia, que entiende las peculiaridades de las iglesias particulares, es sin embargo universal por eso el ministerio se confiere a un hombre sin comportar ningún límite geográfico, pues <el don espiritual que han recibido los sacerdotes en su ordenación los prepara, no para una misión limitada y restringida, sino para una misión...de amplitud universal hasta el extremo del orbe>".³

No obstante lo anterior, el hecho de compartir las actividades de la parroquia a la que se adscribían, los hacía partícipes directos de la vida de sus feligreses y a pesar de contradicciones varias, también compartían las razones que los llevaban a dejarlo todo por un futuro mejor. Al fin de cuentas, entre los emigrantes considerados en general, hay también peculiaridades según fuera la región de la que partían, los oficios o tareas que desempeñaban, el grupo social al que pertenecían, la franja etárea en que se inscribían, las ideas y compromisos políticos asumidos, etc.

2 Recordar la situación de las zonas rurales y pequeñas poblaciones en las provincias gallegas que causan la expulsión de todos los habitantes del lugar incluido el propio párroco.

3 MANARANCHE, A., *Querer y formar sacerdotes*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1996, p. 202.

Los sacerdotes, son pues, pilares significativos de la institución eclesial católica y su papel no admite parangón con los "ministros" de ninguna otra religión. De todas formas, viven en medio de la sociedad, por eso ".../ resultaría ingenuo imaginar nuestra Iglesia como un refugio de tranquilidad aislada del mundo por un cordón sanitario: lo que se dice fuera resuena muy fuertemente dentro..."⁴

La repercusión de la acción de los sacerdotes seculares migrantes en la feligresía, hacía de ellos elementos claves para comprender las sociedades de origen y las de llegada e inserción y sobre todo permiten echar luz sobre los procesos migratorios en sus aspectos generales, ya que se hace ineludible tener en cuenta su incidencia entre sus coterráneos emigrantes.

Las fuentes.

Teniendo en cuenta las anteriores consideraciones es necesario referirse a las fuentes para estar en condiciones de analizar el proceso en sus variadas manifestaciones y matices.

La información sobre documentación emanada de la Santa Sede y del "cuerpo" de Nuncios Apostólicos acreditados ante los países protagonistas del fenómeno migratorio, implica una búsqueda sistemática de fuentes y tipos documentales de distintas características correspondientes al "centro romano", que presentan dificultades en su manejo, cuyos contenidos acercan, casi siempre, sólo de manera indirecta al objeto de estudio. Adentrarse en el examen de la institucionalidad de la Iglesia y de la evolución de sus órganos y sus respectivas competencias, se vuelve imprescindible a la hora de detectar las series documentales a relevar.

Hay que tener en cuenta que, en gran medida, los documentos provenientes de los dicasterios romanos y de los propios Nuncios Apostólicos contribuyeron a dar forma a las bases doctrinarias que refleja la posición de los diversos gobiernos pontificios acerca de la

4 Ibid., p. 8

partida masi
dos en gene

Adem
institucional
emigrados e
ción pastora
que por vía
tud, surgen
Apostólicos
solidaridad
de la rutina
minucioso e
Santa Sede a
Delegaciones
Sur.

Puede
analizado lo
con cada uno
mente su int
lares individ
también por
siales de las
a los que ded

La mig

La reb
formaba par
ción por la S
mediación d
acontecimie
Los postula
incardinaci
mención un
cho Canóni

tivos de la institución
n con los "ministros"
iven en medio de la
ignar nuestra Iglesia
undo por un cordón
rtemente dentro..."⁴

rdotes seculares mi-
los claves para com-
la e inserción y sobre
igratorios en sus as-
er en cuenta su inci-

eraciones es necesaria-
ciones de analizar el
ios.

mada de la Santa Se-
ditados ante los paí-
plica una búsqueda
distintas caracterís-
presentan dificulta-
asi siempre, sólo de
se en el examen de
ón de sus órganos y
indible a la hora de

ida, los documentos
os propios Nuncios
es doctrinarias que
tíficos acerca de la

partida masiva de clérigos y de los procesos migratorios considera-
dos en general.

Además de los problemas prácticos y de las preocupaciones
institucionales respecto de la gran masa de sacerdotes seculares
emigrados en el período, puede comprobarse una real preocupa-
ción pastoral. Del relevamiento de la abundante documentación
que por vía directa o indirecta lleva a la identificación de esta acti-
tud, surgen suficientes elementos como para percibir en los Nuncios
Apostólicos de los países de partida y de llegada, un sentimiento de
solidaridad eclesial que los involucraba, más allá del cumplimiento
de la rutinaria labor diplomática. Lo que se pone de manifiesto tras
minucioso estudio de la correspondencia de los representantes de la
Santa Sede ante el Estado español, Brasil, Argentina o las sucesivas
Delegaciones Apostólicas acreditadas en los países de América del
Sur.

Puede constatarse, a vía de ejemplo, que a lo largo del lapso
analizado los nuncios en Madrid no dejaron de estar en contacto
con cada uno de los diocesanos de la península, expresando no sola-
mente su interés por la problemática vinculada con sacerdotes secu-
lares individualizados o referida a acontecimientos puntuales, sino
también por todo lo relacionado con las variadas situaciones ecles-
iales de las regiones y de las diversas Iglesias particulares, asuntos
a los que dedicaron profundos y extensos análisis.

La migración del clero y la "universalidad de la Iglesia".

La relación del cura migrante con la comunidad de la que
formaba parte constituyó siempre un aspecto de crucial considera-
ción por la Santa Sede, dada la ya referida especial misión de inter-
mediación del clero católico. Dicho análisis implica penetrar en los
acontecimientos de un largo proceso, desde la partida a la inserción.
Los postulados jurídicos a que alude el trámite de excardinación-
incardinación constituyen un importante punto que refiere a la di-
mensión universal de la Iglesia que trasciende los marcos del Dere-
cho Canónico.

El Concilio de Trento intentó por todos los medios establecer métodos y trámites vinculados con el traslado de los clérigos, hasta ese momento incontrolado. Las normas vigentes tienen su origen en dichas reformas.

De todas formas la Iglesia, consciente de su universalidad, respetó siempre la voluntad de los clérigos seculares en lo que hace a la excardinación de sus diócesis de origen, trámite no exento de dificultades y formalidades.

La actitud de los Nuncios ante problemas entre el clero y los obispos, en los que se enfrentaba la autoridad de la Iglesia particular, con el concepto de su universalidad, se manifestó a favor de una misión que no reconocía fronteras.

A comienzos de la segunda década del siglo XX la Santa Sede recibía quejas de obispos españoles por las circunstancias de que los sacerdotes que "van a América, son en general jóvenes recién ordenados", que se marchaban luego de haber culminado sus estudios de seminario, con los consiguientes perjuicios para las diócesis de origen, por la inversión material y espiritual realizada. Aunque la protesta más fuerte provino del Obispo de Mallorca, era "secreto a voces" que buena parte de las autoridades de los seminarios "formadores de emigrantes" hacían sentir su malestar a los obispos de sus diócesis.

Sin embargo, esto no ocurrió en toda la geografía española. La sangría de clero de algunas regiones, entre ellas, las correspondientes a las diócesis gallegas, no suscitó de parte de sus obispos reacciones semejantes, ni siquiera de carácter implícito.

La Santa Sede, presionó al Nuncio en el sentido de encontrar un "camino de salida", que contemporizara con la férrea decisión del obispo de Mallorca de gravar con una suerte de impuesto a las "letras dimisorias", es decir la excardinación de sus sacerdotes seculares que se dirigían preferentemente a América.⁵

⁵ El mencionado obispo establecía la necesidad del pago de un impuesto de 300 ptas., a cambio del otorgamiento de las "Letras Dimisorias", costo de una pensión anual en el seminario. Lo que sería cobrado anualmente al otorgarse la prórroga de las licencias concedidas.

Exp
Concistori
Maiorca di
stato ma
no in Ame
servizio".⁶

La a
al Nuncio
sieran ha

Pen
pontificio
efectos de
sanos, an

La a
de la can
"Imposizi
misiva ex
que en su
de excard
Católica.

"De
quel Prelat
di Mayora
grano neu
no todos
de la Dió
all'espone
tante per
ma si com
no a lavor
giornente

6 A. S. V.

7 A. S. V.

8 Acotal
financi
puesto

9 A. S. V.

Expresaba el Cardenal Prefecto de la Sacra Congregazione Concistoriale, en carta dirigida al Nuncio en Madrid: "*Il vescovo di Maiorca deplora che non pochi sacerdoti Della sua diocesi dopo di essere stato mantenuti gratuitamente in Seminario appena ordinato se ne vanno in America, privando così la diocesi di almeno temporalmente del loro servizio*".⁶

La autoridad romana preguntaba, a título de asesoramiento, al Nuncio Ragonesi: "*¿si los otros obispos ante idénticas situaciones quisieran hacer lo mismo, cual sería su parecer?*"⁷

Pensando en la redacción de una respuesta, el representante pontificio se dirigió a determinados obispos de la Península a los efectos de obtener asesoramiento acerca de la posición de los diocesanos, antes de tomar resolución.

La respuesta del Nuncio al dicasterio romano fue precedida de la caracterización del documento, en los siguientes términos: "*Imposizione di una tassa ai sacerdoti emigrati*". En el texto de la misiva expresaba su radical oposición al cobro de dicho impuesto, que en su concepto lesionaba las normas relacionadas con el trámite de excardinación y dejaba de lado el carácter universal de la Iglesia Católica.

"*Dalle notizie ricevute -espresaba- che gl'inconvenienti esposti da quel Prelato non si verificano in altre Diocesi di Spagna.../.../...il clero di Mayorca é numeroso, di tal maniera che si alcuni dei suoi membri emigrano non recan per questo danno alla propria Diocesi*". Agregaba que no todos los egresados del seminario habían sido educados a costa de la Diócesis⁸ y señalaba con dureza: "*Quindi...sono di parere che all'esponente Prelato si potrebbe rispondere che si il suo clero é appena bastante per la propria Diocesi, meglio é non concedere permesso di emigrare: ma si come sembra...non deve porre difficoltà, perché alcuni sacerdoti vadino a lavorare in luoghi, dove il loro sacro ministero é piú necessario e maggiormente reclamato, essendo una in tutto il mondo la vigna del Signore*".⁹

6 A. S. V., Arch. Nunziatura in Madrid, Fasc. 730, en general.

7 A. S. V., Ibid, Fasc. 730, 4, Pos. 39.

8 Acotaba que varias fundaciones privadas habían estado involucradas en el financiamiento de los estudios de cierto número de emigrados, sin haber impuesto condición alguna como contrapartida.

9 A. S. V., Ibid. Fasc. 730, 4, Pos. 39.

Es el espíritu misionero de la Iglesia, que se considera universal, el que predominaba sobre los intereses y prerrogativas de obispos e Iglesias particulares.

Los problemas vinculados con el clero que interesaron a la Santa Sede tenían que ver con la disciplina y las actividades pastorales. Le preocupaba a las autoridades romanas la vinculación de los seculares con las respectivas comunidades, los efectos de una emigración desordenada, la formación doctrinaria de los sacerdotes, la coherencia entre lo que se predicaba y los testimonios de vida y el estado de los Seminarios, punto este último, que constituyó uno de los temas de recurrente mención.

La Santa Sede, los Dicasterios, las Nunciaturas.

Las comunicaciones de las nunciaturas a la Santa Sede acerca de los temas referidos fueron constantes. Por otra parte, la Secretaría de Estado, las Sagradas Congregaciones del Concilio y del Consistorio, siguieron muy de cerca la situación del clero secular y se involucraron directamente en la problemática provocada por el flujo migratorio de los sacerdotes, sobre todo, *aquellos procedentes de las comarcas rurales, que emigraban al mismo tiempo que sus coterráneos.*

Es significativa la intervención de la sección Negocios Eclesiásticos Extraordinarios. El secreto o la reserva de sus trámites convertían a esta dependencia de la Secretaría de Estado en un órgano confidencial que se ocupaba de los asuntos más delicados respecto de los intereses de la Santa Sede.

La fluidez de los contactos entre dichas oficinas romanas y los nuncios en España da prueba del permanente interés de las autoridades centrales por la "vida y costumbres" del clero secular de las Iglesias particulares de salida.

Los Boletines Eclesiásticos de las principales diócesis españolas transmitían esta realidad y publicaban puntualmente, los documentos de la Santa Sede al respecto. Sin embargo, salvo excepcio-

nes, sus **Ordin**
las situaciones
Quizás no **tuv**
varse en los **d**
prioridad.

La **infor**
Congregación
que tenían **co**
por la misma **S**
interés, **casi d**
de quienes **pa**
sacerdotes, **qu**
los nombres, **e**
al interior **de**
tienen que **ve**
XX, las **solic**
y las exigenci
fueron muy **n**

Los **Inte**
para los **paíse**
dad, **tuvieron**
Mons. **Angel**
de la **Delegac**
que lo llevó **a**
jurisdicción. **f**
se estableció
Chile, la **resp**
como da **cuer**

A su **ve**
nos Aires, **lo**
Montevideo,
el Estado **de**
flujos **migra**
ligentement

10 Se releva
sis español
Astorga. **O**

nes, sus Ordinarios no se sintieron mayormente involucrados en las situaciones que protagonizaban sus propios curas migrantes.¹⁰ Quizás no tuvieron la percepción del fenómeno que puede observarse en los documentos romanos, o simplemente no le otorgaron prioridad.

La información solicitada a los Nuncios por las mencionadas Congregaciones romanas del Consistorio y del Concilio, dicasterios que tenían competencia sobre el clero secular y, al más alto nivel, por la misma Secretaría de Estado, da cuenta de lo antedicho. Existió interés, casi de manera obsesiva, por poseer información detallada de quienes partían, cuando y donde se establecían. Dichas listas de sacerdotes, que se redactaban en los obispados de llegada, incluían los nombres, edad, lugar de nacimiento, diócesis de origen y destino al interior de la circunscripción eclesial de arribo. En períodos que tienen que ver con las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, las solicitudes de información se enviaron más frecuentemente y las exigencias relativas a los contenidos y plazos de la respuesta fueron muy rigurosas.

Los Internuncios en Río de Janeiro y los Delegado Apostólicos para los países de América meridional, residentes en la misma ciudad, tuvieron activísimo e intenso protagonismo. Baste mencionar a Mons. Angelo di Pietro, quien a pesar de su breve período al frente de la Delegación Apostólica (1881-1883) realizó una gran actividad que lo llevó a recorrer detenidamente el dilatado territorio bajo su jurisdicción. Cuando, junto a la Internunciatura en Buenos Aires, se estableció la Delegación Apostólica para Uruguay, Paraguay y Chile, la responsabilidad se siguió ejerciendo desde la nueva sede, como da cuenta la documentación examinada.

A su vez, los Obispos de Argentina, especialmente los de Buenos Aires, los diocesanos sucesivos del Uruguay, con radicación en Montevideo, los de Brasil, en especial los que ejercían autoridad en el Estado de Sao Paulo, fueron sensibles a los efectos de los masivos flujos migratorios procedentes de Italia y España y se ocuparon diligentemente de ese desordenado movimiento de sacerdotes secula-

¹⁰ Se relevaron para el período los boletines eclesiásticos de las siguientes diócesis españolas: Santiago de Compostela, Tuy-Vigo, Orense, Mondoñedo, Lugo, Astorga, Oviedo y Vitoria.

res, que arribaban sin mayor control a las costas de sus diócesis. Cabe hacer referencia, en especial, a la correspondencia de los obispos de Buenos Aires, quienes en las primeras décadas del siglo pasado mantuvieron estrecho contacto con las autoridades pontificias. Es necesario señalar que hallaron eco favorable en la Santa Sede, y que el propio Pío X recogió e hizo suyas diversas observaciones sobre la situación generada por la migración de los seculares.

En más de una oportunidad, los Nuncios Apostólicos en España recibieron el formal pedido de la Santa Sede en el sentido de advertir a los obispos españoles acerca de las quejas del metropolitano argentino.

Este control se puede advertir respecto de otras regiones y realidades. Así, los máximos órganos romanos se hicieron sentir repetidamente ante el Arzobispo de Sao Paulo, respecto de lo que el propio Papa consideró trato discriminatorio dispensado a los sacerdotes italianos en dicho estado brasileño. La documentación de la Secretaría de Estado, expresa que los mismos eran marginados y discriminados por la autoridad episcopal y el clero de dicha diócesis. Podría pensarse solamente en solidaridades de connacionales, y aunque ésta puede haber sido una de las causas de la intervención de las oficinas pontificias, la profusa información existente permite corroborar la gravedad de los hechos denunciados.

La participación, pues, de los *Internuncios, Nuncios y Delegados Apostólicos acreditados en los países de partida y llegada, constituyó una verdadera intermediación que jugó un papel esencial en la toma de decisiones de los dicasterios romanos y suministró información, en general de calidad, a las autoridades centrales. Las memorias, relaciones e informes de diverso tipo, reflejan el proceso migratorio paso a paso, dan cuenta de sus particularidades en cada región y aportan datos riquísimos acerca de las realidades sociales, que seguramente arrojan luz, más allá de los enfoques que hacen a la Historia Eclesiástica.*

La preocupación eclesial por el fenómeno migratorio implica el interés por regular y controlar situaciones que refieren al clero itinerante y a las sociedades e Iglesias particulares en las que este se insertaba.

Tipos de

Gran pa
dida, a datos
de los sacerdoEl "Ele
Montevideo
Esta serie de
mientos de in
redactada a p
la Santa Sede
un Decreto d
viembre de 19
la siguiente in
su nacionalid
lado, el tiemp
Montevideo yEn rela
se refería a la
preocupación
sias locales yA esta
sis latinoame
con las actitu
partida en E
sis españolas

- 11 ARCHIVO
del Vaticano
Apostolica
- 12 A.S.V., CE
un import
dos". Lista
mayor par
cumento f
gentina, es
buena par
llegada de

Tipos documentales y control del clero emigrado.

Gran parte de los tipos documentales refieren, en buena medida, a datos concretos vinculados con la identificación y número de los sacerdotes seculares emigrados.

El "Elenco: Nomi dei sacerdoti stranieri nell'archidiocesi di Montevideo (1877-1903)"¹¹ constituye un ejemplo en ese sentido. Esta serie de tipo cuantitativo corresponde a 26 años de procedimientos de incardinación en la Arquidiócesis de Montevideo. Fue redactada a petición de Mons. Antonio Sabatucci, representante de la Santa Sede en Buenos Aires. Los datos habían sido solicitados por un Decreto de la Sagrada Congregación del Concilio del 14 de noviembre de 1903. La planilla manuscrita remitida por Soler contiene la siguiente información: nombres de los sacerdotes incardinados, su nacionalidad, la diócesis de origen, la fecha de licencia de su prelado, el tiempo de la misma, fecha de llegada a la arquidiócesis de Montevideo y características de las licencias concedidas.

En relación con las diócesis del Río de la Plata, la Santa Sede se refería a la dispersión y abandono del clero emigrado, y denotaba preocupación por la problemática de su doble inserción en las iglesias locales y en las respectivas sociedades.¹²

A esta problemática de la dispersión del clero en las diócesis latinoamericanas se agregaba un interés manifiesto relacionado con las actitudes y procedimientos de los obispos de los puntos de partida en España e Italia. Debe destacarse respecto de las diócesis españolas, el importante intercambio de correspondencia sobre

11 ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, /en adelante: A.S.V., Stato della Città del Vaticano, Archivio Nunziatura Apostolica, Buenos Aires, Internunziatura Apostolica in Argentina, 1900-1906, fasc. 9, fs. 207-210.

12 A.S.V., Cf. Arch. Nunziatura Apostolica in Madrid, Fasc. 973, fs. 1-165. Figura un importante Índice de "Licencias concedidas a señores sacerdotes emigrados". Lista por orden alfabético de apellidos de sacerdotes incardinados en su mayor parte en América Latina. También puede mencionarse el detallado documento fechado en 1937 referido a sacerdotes españoles excardinados a Argentina, en la que se destacan por su número los radicados en Buenos Aires. En buena parte de los casos, el Cardenal Coppello ofició de "obispo benévolo". La llegada de los clérigos corresponde a un período de varias décadas.

el tema migratorio en el período de los Nuncios, Aristídi Rinaldi (1899-1907) y Antonio Vico (1907-1912).¹³

Dichos documentos dan cuenta, si se supera la lectura superficial de los mismos, de una clara conciencia acerca de "los males de las emigraciones masivas" y advierten sobre las causas profundas del proceso, alguna de ellas evitables. Diagnósticos severos respecto de situaciones económico-sociales, que las autoridades romanas miraban con espíritu crítico. Los mismos circularon, a través de las Nunciaturas y Delegaciones Apostólicas, por las diócesis españolas, italianas y latinoamericanas, aunque también se enviaron a comunidades de diversas regiones de partida de población migrante.

Puede mencionarse, entre otros: "*Dei sacerdoti spagnoli emigranti nell'America Meridionale*".¹⁴

Existe una nutrida e importante correspondencia entre la Secretaría de Estado y el Nuncio en Madrid, por un lado, y, por el otro, entre dichos representantes pontificios y los diocesanos españoles. En misiva firmada por el Cardenal Merry del Val, dirigida al Nuncio en Madrid, fechada el 18 de setiembre de 1909, anotaba el Secretario de Estado con firmeza: "*Sono giunte a questa Segreteria di Stato ripetute lagnanze dei Vescovi dell' America Meridionali, e specialmente di Cuba, intorno a sacerdoti spagnuoli che se presentano a quegli Ordinari con lettere dimisoriali dei propri Vescovi, ma privi della licenza della S. Congregazione del Concilio...*" /.../.¹⁵

Era necesario regular la salida de sacerdotes de los puertos españoles, que partían sin dar cumplimiento a las normas canónicas que implicaban el otorgamiento de las "*Letras Dimisorias*". Ante los descontrollos episcopales, Roma insistía en la necesidad de corregir la situación. Se invocaba la voluntad del Papa Pío X en este sentido y se ordenaba a los Obispos el cumplimiento de las disposiciones vigentes: "*Sua Santità pertanto, informato di sifatte giustissime lagnanze, ad evitare gl'inconvenienti che si vanno ripetendo in quelle diocesi americane, e per tutelare il decoro del clero, ed impedire altresì lo scandalo dei fedeli, affida alla S. V. il venerato incarico ... a tutti i Vescovi Della Spagna una circolare, onde venga raccomandata ed inculcata di medesimi*

13 A.S.V., Arch., Nunziatura Apostolica in Madrid, Fasc. 684, en general.

14 A.S.V., Ibid., 707, en general.

15 A.S.V., Ibid., 730, 4.

la rigurosa ossi
zionato Decret

En cum
el Nuncio en
españoles un
Advertía sob
el proceso de
referencia en
das en el Dec
noviembre d
acabar en las
que se origin

Se regi
nera unánim
to, no perm
trámites al
doñado, di
de sacerdote
el Arzobisp
circunscripc
a través del
su momento
la arquidió
concedido e

La esc
te señalar ac
a fin de ocul
tadas de alg

Los co
tabilidad po
tura en Mad
de 1937 dad

16 A.S.V., Ibi

17 Cf. Acta

Ibid.

18 A.S.V., Ib

19 A.S.V., Ib

ios, Aristidi Rinaldi

era la lectura super-
ca de "los males de
s causas profundas
icos severos respec-
toridades romanas
aron, a través de las
diócesis españolas,
enviaron a comuni-
ción migrante.

cerdoti spagnoli emi-

ndencia entre la Se-
lado, y, por el otro,
cesanos españoles.
al, dirigida al Nun-
9, anotaba el Secre-
Segreteria di Stato
ali, e specialmente di
no a quegli Ordinari
della licenza della S.

tes de los puertos
normas canónicas
misorias". Ante los
esidad de corregir
X en este sentido
e las disposiciones
giustissime lagnan-
do in quelle diocesi
re altresì lo scandalo
atti i Vescovi Della
alcata di medesimi

en general.

*la rigorosa osservanza delle pontificie disposizioni contenute nel summen-
zionato Decreto della S. Congregazione del Concilio*".¹⁶

En cumplimiento de lo ordenado por el Secretario de Estado, el Nuncio en España, Mons. Antonio Vico, enviaba a los obispos españoles una circular firmada en Madrid el 19 de octubre de 1909. Advertía sobre la necesidad de cumplir los trámites vinculados con el proceso de excomunión y citaba la normativa a la que se hacía referencia en forma expresa en el cuerpo de disposiciones contenidas en el Decreto de la Sagrada Congregación del Concilio de 14 de noviembre de 1903.¹⁷ Señalaba en la mencionada circular que debían acabar en las regiones de América los "inconvenientes y escándalos que se originan de la no aplicación de aquellas disposiciones".¹⁸

Se registra la contestación de 24 obispos, quienes casi de manera unánime afirmaban haber cumplido con el mencionado decreto, no permitiendo la salida de ningún secular sin el requisito de los trámites aludidos. Las respuestas de los Ordinarios de Tuy y Mondoñedo, diócesis de las cuales había emigrado un número elevado de sacerdotes, se incluye en el grupo mencionado antes. En cambio el Arzobispo de Santiago de Compostela admitía que curas de su circunscripción podrían haber incumplido el decreto. Aclaraba que, a través del boletín oficial de la arquidiócesis, había difundido en su momento la mencionada normativa, "ordenando" el regreso a la arquidiócesis de los sacerdotes que hubieran excedido el plazo concedido en el caso "en que estén fuera con licencia limitada".¹⁹

La escueta y formal respuesta de los obispos al Nuncio permite señalar actitudes reticentes respecto de la información solicitada, a fin de ocultar pormenores de situaciones que habían sido constatadas de alguna forma por la Santa Sede.

Los controles se ejercieron, incluso, en momentos de gran inestabilidad política. Durante el período de la guerra civil, la Nunciatura en Madrid tuvo su sede provisional en San Sebastián. A partir de 1937 dada las dificultades de comunicación y los problemas de

16 A.S.V., Ibid.

17 Cf. Acta Apostolicae Sedis, No. 17 de 15 de setiembre 1909, cit. por A.S.V. Ibid.

18 A.S.V., Ibid

19 A.,S.V., Ibid

la confrontación, los procedimientos de excardinación comenzaron a tramitarse a través de la representación pontificia. Por esa razón las listas de sacerdotes emigrados se conservaron posteriormente en los archivos de la sede de la Nunciatura en Madrid. Estos Índices presentan irregularidades, ya que registran deficiencias en la identificación de los sacerdotes, no aparece el tiempo de duración de las licencias otorgadas por las letras dimisorias y, en muchos casos, no se hace referencia al país de arribo, sino que se anota de manera genérica "América Latina".

La atenta mirada puesta en los trámites de partida de seculares se mantuvo a pesar de las presiones a que fuera sometido el representante papal.

Notorios personeros del "régimen nacional" solicitaron dimisorias a favor de determinados sacerdotes, pretendiendo influir en las decisiones de la nunciatura. Las autoridades diplomáticas y los propios dicasterios romanos actuaron en el período rechazando estas intervenciones de favor, numerosas por aquellos años.

Tal lo que ocurrió en el caso del secular Ruperto Gómez González, quien residía en Talavera de la Reina al momento de producirse la insurrección del 18 de julio de 1936. En misiva al Nuncio Apostólico Hildebrando Antoniutti, el Conde de Florida presionaba al diplomático, desde Burgos, el 10 de junio de 1938, al indicar que el citado sacerdote requería letras dimisorias para radicarse en Buenos Aires, donde residía un hermano y que de todas formas aunque no se le concediera el permiso partiría hacia aquel destino. Por otra parte, agregaba: "ha servido al ejercito nacional". El Nuncio respondió lacónicamente que tales solicitudes debían ser hechas por el propio interesado y siguiendo los caminos normales.²⁰

En dicho período las renovaciones de licencias realizadas por la Nunciatura estuvieron subordinadas a un posterior acuerdo de la autoridad episcopal, y subordinadas a las eventuales necesidades de la Iglesia española.

Aunque no hace referencia a un elevado número, es interesante referir la situación de curas vascos refugiados en Francia bajo la jurisdicción del Obispo de Bayonne. El intercambio de correspon-

20 A. S.V., Arch. Nunziatura in Madrid, Fasc. 973, fs. 1-165.

nación comenzaron
 ica. Por esa razón
 on posteriormente
 adrid. Estos Índices
 ciencias en la iden-
 po de duración de
 , en muchos casos,
 e anota de manera

le partida de secu-
 fuera sometido el

solicitaron dimi-
 diendo influir en
 diplomáticas y los
 do rechazando es-
 los años.

erto Gómez Gon-
 onmento de produ-
 misiva al Nuncio
 Florida presionaba
 1938, al indicar que
 radicarse en Bue-
 las formas aunque
 el destino. Por otra
 T. El Nuncio res-
 a ser hechas por el
 les.²⁰

ias realizadas por
 terior acuerdo de
 males necesidades

úmero, es intere-
 os en Francia bajo
 bio de correspon-

dencia entre Antoniutti y la autoridad eclesiástica francesa muestra la preocupación de aquel por la integridad física de los clérigos y la necesidad de su incardinación en algún país de América a los efectos de encontrar la protección necesaria. El "obispo benévolo", Mons. Juan Francisco Aragone, metropolitano de Montevideo, había otorgado su consentimiento, pero con la condición de que los sacerdotes contaran con la expresa autorización del Nuncio Apostólico en España.

En correspondencia del prelado de Bayonne dirigida al nuncio Antoniutti, se señalaba que los sacerdotes Domingo Jaca Cortajarena, de Alava y Emilio de Aguirrezabál, ex Vicario de Fuenterrabia, luego de residir dos años en la diócesis francesa, habían sido autorizados por Mons. Mugica, el antiguo Obispo de Vitoria, a partir al Uruguay y que serían acogidos por el Arzobispo de Montevideo. Agregaba, que por distintas razones se había retrasado la partida, pero que al culminarse las tratativas vinculadas con la reserva de los lugares en el barco, dichos seculares debían dejar Bayonne el 17 o 18 de diciembre, a más tardar, debiendo embarcarse en Burdeos el 20 de diciembre de 1938. Informaba a continuación, respecto de la necesidad del otorgamiento de las dimisorias. En las cartas que dirigió Mons. Antoniutti a Mons. Héubeaut, obispo de Bayonne y a Mons. Aragone, arzobispo de Montevideo, luego de conceder la autorización para la partida, expresaba que deseaba contar con el apoyo de Mons. Aragone a los efectos de lograr "una solución parecida para los otros padres refugiados."

No hay lugar a dudas que existió interés por proteger la vida de aquellos que eran sentidos como hermanos en el sacerdocio, independientemente de las críticas realizadas en su momento cuando los calificaba como "curas politizados" y decía de ellos que eran "exaltados". Inmediatamente se remitirían las letras dimisorias al Ordinario de Montevideo.

El papel de las nunciaturas, atentas a la situación del clero migrante, al cumplimiento de las normas canónicas y a la identificación de las causas de las partidas, puede apreciarse en los ejemplos antes señalados. El engranaje de la diplomacia funcionó, pues, adecuadamente, respecto del obispo de la ocasional residencia de los curas y del otorgante de la incardinación en Montevideo.

Roma: las excomuniones del clero secular y las migraciones de los sectores populares.

Quizás fue en las dos primeras décadas del siglo el período en que los organismos romanos y las nunciaturas pretendieron ejercer un control más intenso. Es el lapso de mayor emigración de seculares a América del Sur y coincidió con uno de los más fuertes impactos de los flujos migratorios tradicionales. Correspondió al gobierno del Nuncio Mons. Francesco Ragonesi.

La Sagrada Congregación del Concilio intensificó desde Roma su intervención respecto de la problemática. Los documentos que siguen fueron emitidos entre 1912 y fines de la década: "*Emigrazione di sacerdoti in America*", "*Emigrazione ed Inmigrazione*". La Sagrada Congregazione Concistoriale emitió el texto titulado: "*Emigrazione ed Inmigrazione spagnuola*", dirigido a todo el episcopado español.

El 24 de diciembre de 1913, Ragonesi enviaba a Roma la contestación de los formularios remitidos por la Sagrada Congregazione Concistoriale.²¹ Se trataba de un minucioso interrogatorio sobre los migrantes españoles, que refería a diversos aspectos que rodeaban la partida, el viaje y la llegada de los núcleos de emigrantes procedentes de las diócesis de España. Se preguntaba si quien viajaba lo hacía solo o con su familia, las condiciones de salud, número y edad de los hijos, si tenían parientes o amigos en el lugar de destino, la posibilidad de intervención de intermediarios y prestamistas y diversas características de la situación en el momento de la salida. La correspondencia que acompaña el formulario denota consternación por el abandono en que se encontraban amplios grupos de la población correspondiente a sectores tan vulnerables de la sociedad española.

La carta del Nuncio Ragonesi de 16 de julio de 1913 iba en la dirección de las preocupaciones de los dicasterios romanos. A la información con que contaban estos agentes diplomáticos y la sagacidad en la captación de los fenómenos sociales, se unía un auténtico compromiso pastoral, que no puede soslayarse. Escribía el Nuncio en Madrid:

21 A. S. V., Ibid. Fasc. 731, Pos. 40, 1.

soma
absol
ampa
auxi
tosas
negra

que el
chas
en pa
terren
pobla
fuente

futura
desgra
adiós

al emi
Nunci
su lab
tratar
ramen
su dol
tatulo
posible
emigna
los baj
a dónde
corazón
nación

mom

22 Int
23 AS

"Me son bien conocidos los infortunios de todo linaje a que están sometidos los pobres emigrantes, escasez de medios y fundamentalmente absoluta carencia de recursos; alejamiento de parientes y amigos: efímero amparo de las leyes; de suerte que abandonados a sus propias fuerzas sin auxilio, sin consejo, sin consuelo, fatalmente sucumben a miserias espantosas hasta el punto de perder salud, vida y fe, aquella fe que consolaba la negra nube de su misma existencia.

El ideal sería acabar con la imperiosa necesidad de la emigración, lo que en gran parte por lo menos, se lograría si dejadas un poco aparte las luchas políticas, las clases directoras,²² pudieran con mayor empeño ocuparse en promover y fomentar la industria nacional, volver fructíferos tantos terrenos actualmente improductivos, abrir nuevas vías de comunicación, poblar comarcas hoy desiertas y abandonadas y cerrar así para siempre la fuente de las caudalosas emigraciones actuales."²³

Luego del diagnóstico, la interrogante angustiada respecto del futuro: *"Pero, entretanto, ¿qué hacer? Preciso es amparar a esos hermanos desgraciados que por falta de pan y trabajo, constreñidos por el doloroso adiós a su querida Patria, andan errantes por extrañas tierras".*

El tímido surgimiento de organizaciones laicales de apoyo al emigrado en los países de destino, despertaba el entusiasmo del Nuncio, quien al referirse a la Asociación San Rafael, que iniciaba su labor por aquellos días, señalaba que antes que nada había que tratar de apoyar a los sectores más desfavorecidos, de donde seguramente iban a provenir los posibles emigrantes, tratando de evitar su dolorosa partida: *"Si de conformidad con el espíritu de los sabios Estatutos, se ocupan con todo estudio y ahínco en detener o disminuir en lo posible las corrientes emigratorias; en ofrecer oportunas instrucciones a los emigrantes; en precaverlos de los peligros a que van expuestos; en colocarlos bajo el amparo de las autoridades eclesiásticas y civiles de los lugares a dónde se dirigen; y sobre todo en esmerarse para que, conservando en su corazón el sagrado fuego de la Patria, tengan siempre fijos los ojos en su nación, en su pueblo, en su iglesia y regresen lo antes posible a su hogar".*

Ese es el objetivo final, mas había que tratar apoyararlos en el momento de su llegada y colaborar en la inserción.

²² Interlineado: "las clases directoras".

²³ A.S.V., Ibid., Fasc. 731, Pos. 40, 1.

"Pero, ¿se podrían conseguir estos nobilísimos resultados, si faltare una paternal tutela inmediata y constante sobre los pobres emigrados?"

De aquí la necesidad de que surjan en cada centro de inmigración semejantes instituciones que, en armónico acuerdo con la Junta Central de España, cooperen a la redención de esos hijos de la Iglesia, tanto más queridos cuanto más desdichados. /.../"²⁴

El clero migrante, a juicio de la Santa Sede, debería jugar un papel importante en el apoyo espiritual y material a sus connacionales.

Los Nuncios sensibilizados o presionados por lo requerimientos de Roma, enviaban, por aquellos días, repetidas comunicaciones a los obispos españoles, como por ejemplo: "*Circolare di Mons. Nunzio relativa all'emigrazione*" y "*Circolare di Mons. Nunzio circa sacerdoti stranieri*".²⁵

Mientras que con un rango superior, desde el punto de vista jurídico, se dictaba el decreto Pontificio, "*De Clericis in certas quasdam regiones migraturis*", que abordaba en profundidad los problemas provocados por el incumplimiento de las normas eclesiales y la partida de sacerdotes que no tramitaban las licencias de su Obispo, lo que provocaba que junto al clero formalmente incorporado a las respectivas diócesis de incardinación, existiera un número considerable de curas "abandonados a su suerte" y al margen de sus funciones ministeriales, dando origen a situaciones dramáticas desde el punto de vista personal y de desorganización en lo referente a la institución.²⁶

La Santa Sede trató de entender y enfocar la problemática del clero incardinado en el marco de los procesos masivos. La presencia y acción del sacerdote español o italiano ejerciendo el ministerio entre los suyos adquiriría, como se dijo, perentoriedad.

Durante el gobierno de Pio X (1903-1914), el Cardenal Merry del Val, Secretario de Estado, protagonizó intervenciones significativas respecto de los obispos españoles e italianos. Las quejas del Arzobispo de Buenos Aires, o del propio Mons. Soler, desde Mon-

24 Ibid.

25 A.S.V., Ibid. véase: Nunziatura in Madrid, Fasc. 730, 731, 732 y 751.

26 A.S.V., Ibid., Nunziatura in Madrid, 767, Fasc. 2, Pos. 389 bis, fs. 336-413.

tevid
los di
presio

los de
vel cu
parte.
cadas
los qu

ello, la
des ed
caron i
ves. La
en un j

la luz e
de los t
poster
Sacra C

E
propia
gración
Ordinar
"Clerico
mismo
rum exc

27 A.S.V.
4.

28 Cf. B
de no

Mons
ción
tólico
se de

29 Cf. A
526.

s resultados, si faltare
pobres emigrados?

entro de inmigración
con la Junta Central
: la Iglesia, tanto más

le, debería jugar un
rial a sus connacio-

por lo requerimien-
das comunicaciones
colare di Mons. Nun-
Nunzio circa sacerdoti

de el punto de vista
lericis in certas quas-
undidad los proble-
ormas eclesiales y la
encias de su Obispo,
te incorporado a las
un número conside-
margen de sus fun-
es dramáticas desde
n en lo referente a la

la problemática del
asivos. La presencia
iendo el ministerio
iedad.

el Cardenal Merry
venciones significa-
mos. Las quejas del
a Soler, desde Mon-

31, 732 y 751.
309 bis, fs. 336-413.

tevideo, en relación con el arribo masivo de sacerdotes, a los cuales los diocesanos de origen otorgaban fácilmente "letras dimisorias", presionaban a la Santa Sede.

Muchas veces los obispos de origen trataron de aprovechar los deseos de "hacer la América" de algunos sacerdotes de bajo nivel cultural y de dudosa conducta, para librarse de ellos. Por otra parte, la abundancia del clero en España e Italia en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del veinte, les permitía prescindir de los que menos aportaban.²⁷

En numerosas oportunidades, y las fuentes son prueba de ello, las discrepancias más o menos manifiestas entre las autoridades eclesiásticas romanas y los obispos españoles o italianos, provocaron interpretaciones diversas y desencuentros más o menos graves. La Santa Sede requería una mayor intervención de los obispos en un proceso que se descontrolada por la actitud pasiva de estos.

Numerosos decretos, del más alto nivel institucional, vieron la luz en los pontificados de León XIII, Pio X y Benedicto XV. Uno de los textos que se constituyó en precedente del magisterio eclesial posterior fue el redactado por Mons. Angelo di Pietro, Prefecto de la Sacra Congregazione del Concilio, de 1898, titulado: "*A primis*".²⁸

Entre los de primer nivel, entonces, pues emanaron de la propia autoridad pontificia, puede citarse el documento sobre migración a América, que se difundió a través de una "*Circular a los Ordinarios de Italia y America*" (27 de julio de 1899), el Decreto de "*Clericos peregrinos*" (14 de noviembre de 1903), la ratificación del mismo decreto de 7 de setiembre de 1909 y el documento: "*Clericorum excardinatione*" (15 de agosto de 1912).²⁹

27 A.S.V., Ibid., Nunziatura Apostolica in Madrid, Segretaria di Stato, 730, Fasc. 4.

28 Cf. BOLETIN ECLESIASTICO DEL OBISPADO DE TUY, Tuy, Año XXXIX, 19 de noviembre de 1898, No. 1032, pp.337-339.

Mons. Angelo di Pietro es el autor de una importante "*Relación*" sobre la situación de la Iglesia en la América Meridional, desde su cargo de Delegado Apostólico para las Provincias del Plata en su sede de Rio de Janeiro. Posteriormente se desempeñó como Nuncio Apostólico en Madrid.

29 Cf. ACTA APOSTOLICAE SAEDIS / A.A.S./, Roma, I, 692-695, II, 103 y IV, 526.

A los que se agregan: la disposición emanada de la Sacra Congregazione del Concilio de 1903, "*De clericis in America et ad insulas Philippinas profecturis*", referido a las migraciones de sacerdotes a América y las Filipinas, el documento de 1906, titulado: "*De excommunicatione et sacra ordinatione*", la nota de la Nunciatura en Madrid de 10 de noviembre de 1909, que recoge documento de la Santa sede referida a la emigración de seculares a América Latina, el "Motu Proprio" del Papa Pío X de 15 de agosto de 1912: "*De catholicorum in exteris regionibus emigratione*", que expresa preocupación por el estado material y espiritual de los sectores populares emigrados.³⁰

Los cuestionarios enviados por la mencionada Congregazione Concistoriale sobre las características de regionales del proceso migratorio, constituyen una fuente de primer orden para analizar la posición de la Iglesia al respecto.³¹

Informes confidenciales: el Delegado Apostólico Angelo di Pietro (1881).³²

La Iglesia estuvo siempre atenta al hecho de la emigración masiva del clero secular. Existió una preocupación que sobrepasaba los intereses de la Institución y el ámbito de lo religioso propiamente dicho. Debe recordarse que la Encíclica "*Rerum Novarum*", que en parte rectifica la actitud de la Iglesia respecto de la "cuestión social", había emanado del magisterio de León XIII y su incidencia se hizo sentir fuertemente y de inmediato, dentro y fuera del ámbito de acción de la jerarquía y de las autoridades romanas.

30 Cf. BOLETIN ECLESIASTICO DEL OBISPADO DE MONDOÑEDO, Mondoñedo, año XLVIII, 15 de marzo de 1904, No. 6, pp. 82 y ss. BOLETIN ECLESIASTICO DEL OBISPADO DE ASTORGA, Astorga, Año LV, 16 de febrero de 1907, No. 4, pp.52-53. BOLETIN ECLESIASTICO, Año LXI, 15 de marzo de 1913, No. 6, pp. 362-64.

31 El 6 de mayo de 1913, Mons. Ragonesi enviaba a los obispos españoles el cuestionario titulado: "*Quaesita quae proponuntur ordinaris locorum inmigraciones*". A.S.V., Ibid. Nunziatura in Madrid, 503, 12.

32 La traducción de las citas del original en idioma italiano del "Informe di Pietro", corresponden al autor.

D
gelo Di
14 de n
dirigido
de la An
pontificio
el estado
Brasil y
to respo
los proc
estado d
metido q
lar emig
papel si
destino.

Di
la Santa
en el co
volucran
vaticano

Ex
no. Los
el desem
rrespon
apreciac
de la Igl
reflexion
clero mi
nes educ
forma cr

M
Apostó
sentación

33 A.S.V.
/Affa
Mons.

algun

34 La In

da de la Sacra Con-
 America et ad insulas
 es de sacerdotes a
 titulado: "De excar-
 tura en Madrid de
 to de la Santa sede
 a Latina, el "Motu
 "De catholicorum in
 acción por el estado
 migrados.³⁰

ada Congregazio-
 onales del proceso
 en para analizar la

stólico Angelo di

o de la emigración
 n que sobrepasaba
 gioso propiamente
 m Novarum", que
 to de la "cuestión
 III y su incidencia
 y fuera del ámbito
 anas.

ONDOÑEDO, Mondo-
 ss. BOLETIN ECLE-
 ño LV, 16 de febrero
 o LXI, 15 de marzo de

pos españoles el cues-
 orum inmigraciones".

o del "Informe di Pie-

Desde la *Relación* redactada por el Delegado Apostólico Angelo Di Pietro, referido a las Repúblicas del Plata y Paraguay, de 14 de mayo de 1881, que constituye un amplio y lúcido reporte, dirigido al Secretario de Estado de la Santa Sede, sobre "la situación de la América Meridional",³³ hasta el Informe solicitado por el propio pontífice Pio XI al sacerdote jesuita belga, Dabin "Sobre el Clero, sobre el estado social y sobre la política religiosa en las Repúblicas de Argentina, Brasil y Chile" se manifiesta un interés continuo, profundo y abierto respecto de las realidades sociales de América Latina, incluidos los procesos migratorios. En este último documento se trasmite un estado de situación y formula un diagnóstico inteligente y comprometido con la situación de los sectores empobrecidos. El clero secular emigrado debería jugar, de acuerdo con ambos documentos, un papel significativo en las instancias de inserción en los puertos de destino.

Dichas "Relaciones" forman parte de la papelería reservada de la Santa Sede. Entre ambos hay un lapso de 57 años. Analizados en el contexto en que fueron redactados, muestran el grado de involucramiento de las autoridades diplomáticas y de los dicasterios vaticanos en el problema de las migraciones.

Existió una conciencia clara de las repercusiones del fenómeno. Los señalamientos de una y otra comunicación, en relación con el desempeño de las autoridades eclesiales en general y la que correspondió a las diócesis de partida y llegada, así como también las apreciaciones acerca de las consecuencias sociales de las actitudes de la Iglesia al respecto, denotan una extraordinaria lucidez. Las reflexiones sobre la acción pastoral de la Institución y el papel del clero migrante están presentes en ambos textos. Lejos de las visiones edulcoradas, el panorama de las Iglesias locales se describía en forma crítica y daba lugar a conclusiones perspicaces.

Mons. Angelo di Pietro ejerció por sólo dos años la Delegación Apostólica ante los países de América Meridional, desde la representación pontificia en Rio.³⁴ Su actividad fue intensa, en relación

33 A.S.V. . Nunziatura in Brasile, 301, pp. 69-84. También se encuentra en: A.E.S. / Affari Esteri Straordinari/.

Mons. Angelo di Pietro fue posteriormente Nuncio Apostólico en Madrid y algunos años después ocupó importantes cargos en la Santa Sede.

34 La Internunciatura en Rio de Janeiro ejercía la jurisdicción respecto de Brasil.

con todos los países de la región. Mantuvo continua correspondencia con autoridades laicas y religiosas, se relacionó con importantes figuras del quehacer intelectual y optó por viajar para interiorizarse *in situ* de las realidades sobre las que informaba a Roma.

En carta del 8 de mayo de 1881, escribía al Secretario de Estado un informe titulado: "Tutte Reppubbliche del America Meridionale".

Consta de una Introducción en la que se refiere a la situación política de Argentina, Uruguay y Paraguay. Señalaba:

he "esperado más de tres meses para tener respuesta de las cartas expedidas a cada República de América meridional a personas que podían suministrarme útiles esclarecimientos. Y sin embargo no he recibido ninguna. Pero pareciéndome que no tengo ya más tiempo para esperar, expongo sin otra dilación en primer lugar aquellas noticias que puedo con cada una de las Repúblicas". Hacía saber que al final del documento se referiría a "algunas observaciones comunes a todas, poniendo en fin al sabio juicio de V.E. mi humilde parecer para procurar que las cosas religiosas prosigan y comiencen a mejorar".³⁵

La "Relación di Pietro" presenta algunas características que deben reseñarse. Los informes políticos vinculados con la situación de los países del hoy llamado "Cono Sur", son relativamente extensos, es el caso de la caracterización de la situación argentina, uruguaya, paraguaya y chilena. Son más breves y superficiales las referencias que involucran a los países del Pacífico: Perú y Ecuador y, en cierta medida, Colombia. La información de la realidad Boliviana es escueta y más pormenorizada la que refiere a Venezuela.

Las comunicaciones con los países del sur era más fluida en cambio los viajes desde Río de Janeiro al Pacífico se hacían difíciles y entrañaban todo tipo de obstáculos. Por otra parte, surge del relato, que el Delegado Apostólico tenía mayor número de informantes y contactos de relieve, dentro y fuera de la Iglesia, en los países mencionados, lo que no ocurría con el resto. El documento muestra en todo momento una preocupación profunda acerca el futuro de la Iglesia en América del Sur.

35 A. S. V. Arch. Nunziatura Brasil, Fasc. 301, 10 de agosto de 1881, fs. 67-83.

El
tendían
las debi
ta de pa
seminas
extranje
incardín
la neces
gración
acelerad

C
les prop
entre la
nidades
se invol
yor núm
equilib
secular.
tas, saci
sobre to
bajados
precisa
pastoral
estas rej

"L
espíritu
rruptas,
dad que
40.000 p
ayuda es

N
del Clero
por la co
de las m

36 A.S.
tenec

El análisis del liberalismo que avanzaba, las reformas que tendían a nuevos encares de la relación de los estados con la Iglesia, las debilidades de las comunidades eclesiales en cada país, la falta de preparación del clero local, su escaso número, la carencia de seminarios o su bajo nivel, la consideración de que el clero secular extranjero ejercía una pésima influencia respecto de las diócesis de incardinación, son todos factores que le hacen concluir acerca de la necesidad de transformaciones profundas y de una mayor integración de la Iglesia, en sociedades que se estaban transformando aceleradamente.

Constataba, sin embargo, elementos positivos, sobre los cuales proponía construir las nuevas realidades. La profunda fe vivida entre los sectores populares, especialmente en las pequeñas comunidades rurales, la inteligente gestión de algunos obispos, quienes se involucraban en los temas sociales, la presencia de cada vez mayor número de sacerdotes regulares, cuya acción valora e indica que equilibra los grandes problemas y carencias provocadas por el clero secular. Salesianos, Hermanas de Nuestra Señora del Huerto, Jesuitas, sacerdotes de la Congregación de la Misión, etc., procedentes, sobre todo de Italia y España, constituían un mundo de curas trabajadores insertos en las comunidades de los países de arriba. Fue precisamente, en las últimas décadas del siglo XIX que la acción pastoral de nuevas congregaciones dejaría una huella profunda en estas regiones.

Sobre la carencia de clero:

“Los pueblos de la campaña tras muchos desórdenes, conservan el espíritu religioso; pero las ciudades litorales y comerciantes son muy corruptas, si bien también en ellas no faltan los buenos elementos. Una ciudad que puede decirse nueva, la ciudad de Rosario,³⁶ habitada por cerca de 40.000 personas con muchas logias masónicas tiene necesidad de especial ayuda espiritual. No hay más que 5 o 6 sacerdotes en una sola parroquia.

No faltan buenos eclesiásticos seculares y regulares: pero la mayoría del Clero en toda la extensión de la República es reprobable. Recomendables por la conducta y por el celo son los regulares extranjeros, Jesuitas, padres de las misiones salesianas, los así llamados bayoneses y otros. También

36 A.S. V., Arch. Nunziatura in Brasil, Fasc. 301, fs. 71 vta. y 72. Al margen: “perteneciente a la Diócesis de Rosario toda dedicada al comercio”.

los padres franciscanos extranjeros que viven en los hospicios apostólicos, siembran buena semilla a las diócesis, pero respecto a los misioneros de los indios, finalidad principal de su permanencia en la República, hacen bien poco."³⁷

Respecto del Paraguay: "Hay gran necesidad de sacerdotes y de buenos sacerdotes, /.../ pero actualmente en toda la República los eclesiásticos, entre indígenas y extranjeros, puede que no lleguen a 50, su conducta a excepción de poquísimos es reprobable".³⁸ La escasez del clero, el que se concentraba en los centros urbanos, dejaba en el abandono material y espiritual a la pobrísima población de las zonas rurales.³⁹

Calificaba al clero uruguayo de insuficiente y escaso y "en general mediocre", salvo por "7 u 8 eclesiásticos verdaderamente celosos e instruidos en Montevideo" que han sido de gran ayuda para el obispo. Nuevamente se elogiaba a los regulares: "Son muy beneméritas las hermanas italianas de N. Sra. del Huerto, que en número no pequeño asisten a los enfermos en anexo hospital", dirigen asilos y se dedican a la enseñanza.⁴⁰ Daba también noticia de establecimiento en los últimos años de unos "pocos padres de la Compañía de Jesús, los Salesianos de Don Bosco, los Capuchinos..."⁴¹

Su percepción del clero chileno era positiva, en líneas generales, sobre todo en Santiago, aunque hacía notar la falta de sacerdotes seculares en Concepción y San Carlos de Ancud.⁴²

En todos los países mencionados di Pietro observaba la extinción de seminarios de formación de religiosos autóctonos y al mismo tiempo el aumento de la presencia de regulares extranjeros.⁴³

37 Ibid., f. 72. Al margen: "Las hermanas de caridad de San Vicente de Paul y aquellas de Ntra. Señora del Huerto poseen muchas casas dentro y fuera de Buenos Aires las cuales son utilísimas".

38 Ibid., d. 72 vta.

39 Ibid., : "Estruja el alma de saber que los pobres enfermos por la sola esperanza de encontrar un confesor, son llevados tal vez a distancias de 10, 20 o también 30 millas sobre la corriente tirados por bueyes. Podriase al menos efectuarse el proyecto ya insinuado y recomendado, de establecer en Asunción un hospicio de 3 o 4 misioneras encargadas de recorrer periódicamente las parroquias abandonadas y más deseosas, dando misiones."

40 Ibid., f. 73.

41 Ibid.

42 Ibid., f. 74.

43 Ibid. "...religiosos extranjeros que se han establecido en la República progresan. Jesuitas, Redentoristas, Padres de las Misiones, los sacerdotes del Sagrado Corazón de María

I
to repa
Delega
luación

4
canos. I
los agri
procura
todos la

E
grantes
que ab
frecuen
var dev
de man
ocupad

7
hierba. I
el precep
sabe señ

E

7
cierto pa
dadera n
banderas
cos, atea
guarda
cuentas

C

titudes
latinoan

y aque
ciuda

buen

44 A. S.

45 Ibid.

46 Ibid.

Las "Observaciones generales" con que culmina el documento representan, de manera cabal, las ideas propias e inquietudes del Delegado Apostólico, quien es especialmente duro al hacer la evaluación de la influencia de la emigración extranjera:

*"Los inmigrantes extranjeros son de gran escándalo a los americanos. Es gente perdida en su mayor parte, exceptuando las familias de los agricultores que emigran de Europa solamente por la necesidad y para procurarse con la fatiga los medios de supervivencia", agregaba: "Llevan todos los vicios de sus países y pierden alguna virtud si la tenían".*⁴⁴

El abandono de las prácticas religiosas por parte de los emigrantes a poco tiempo de arribar ocasionaba su asombro. Constaba que abandonaban en su mayoría la observancia del culto y ya no frecuentaban los sacramentos ni asistían a misa, a pesar de conservar devociones y bautizar a sus hijos. Las nuevas realidades influían de manera decisiva en esos cambios de actitud. Sorprendido y preocupado di Pietro, contaba la anécdota que sigue:

*"El aire de de la América parece para ellos como un estímulo de toda hierba. Interrogado en Buenos Aires un italiano por qué no había cumplido el precepto pascual, responde: no faltaba nunca en mi país; pero ahora. ¿No sabe señor que ahora estoy en la Argentina?"*⁴⁵

El fenómeno le hacía reflexionar y señalaba:

*"Esta inmigración es deseada, buscada y ventajosa, pero hasta un cierto punto, para las cosas temporales, pero para la religión es una verdadera ruina. Es una masa de pueblo, de todas las naciones, de todas las banderas, de todas las religiones, protestantes, cismáticos, hebreos, católicos, ateos, materialistas" y agregaba refiriéndose a situaciones que no guardaban relación con el sentido de la frase anterior: "...y delinquentes huídos de la justicia de los tribunales europeos".*⁴⁶

Concluía de manera no menos enérgica, refiriéndose a las actitudes personales y pastorales del clero secular en las sociedades latinoamericanas, en el numeral 7º, con que culminaba esta parte de

y aquellos de la congregación Picpus operan en gran bien, máxime en Santiago. En esa ciudad los Jesuítas y los Picpuistas" se ocupan de la "instrucción religiosa en dos buenos Colegios".

44 A. S. V. Arch. Nunziatura Brasil, Fasc. 301, f. 76.

45 Ibid.

46 Ibid. f. 78

su relación: que la mayor parte de los sacerdotes de la extensa circunscripción de su Delegación Apostólica "faltaba a sus deberes". Se preguntaba cuántos sacerdotes predicaban, cuántos párrocos se preocupaban por atender a sus fieles:

¡Quisiera el Señor -exclamaba- que al menos la mayor parte recitase el oficio divino y tuviese buena conducta!" y añadía: *¿Puede conservarse viva la fe cuando falta en el pueblo la palabra de Dios?"*

Describía a los sacerdotes seculares extranjeros como "ignorantes o interesados o inmorales o todas esas cosas juntas",⁴⁷ y agregaba "de ellos es mejor no hablar".

El elogio final y al mismo tiempo la solución pastoral de esta Iglesia en crisis estaría en manos de las congregaciones religiosas masculinas y femeninas.⁴⁸

La visión de Sudamérica del jesuita belga Jean Dabin.⁴⁹

Al finalizar la tercera década del siglo siguiente, en un tono diferente al de Angelo di Pietro, eran otros los tiempos, el sacerdote jesuita belga Jean Dabin remitía al Cardenal Eugenio Pacelli un

47 Ibid. f. 79 vta.

48 Ibid. fs. 79 vta. y 80.

"En tanto la misericordia y providencia de Dios parece que haya preparado un gran beneficio a estos pobres pueblos en los Institutos religiosos europeos. Es mucho el bien, evidentemente es la transformación que ellos van operando en las ciudades y en diversos lugares donde se han establecido hace poco. En los seminarios, en los colegios, en la escuela y en las misiones, con la predicación y administración de los sacramentos, con la palabra y con la conducta ejemplar han dejado servicios grandes a la Iglesia, a los Obispos, a los pueblos, a las almas. También las Hermanas, sean aquellas de San Vicente de Paul o de otros Institutos italianos, franceses y de otras naciones aportan sensibles ventajas. En los hospitales, en los orfanatos, en las casas de educación, en las escuelas, en los asilos de la infancia, y en otros establecimientos son una verdadera bendición de Dios para estos pueblos tan necesitados de instrucción religiosa y de ver ejemplos prácticos de piedad y de aquella caridad que no se restringe en privarse de algunas monedas".

49 La traducción de las citas del original en idioma francés del "Informe Dabin", corresponden al autor.

documento titulado: *"Informazione sul clero, sullo stato sociale e sulla politica religiosa nelle Repubbliche Argentina, Brazile e Cile"*.⁵⁰

Con ocasión del viaje a América del Sur del teólogo jesuita belga, Pacelli le había solicitado un informe sobre el estado social y político y la realidad eclesial de los países visitados. El informe interesa no sólo por lo que puede aportar para el esclarecimiento de los variados matices de la posición de la Santa Sede a través del tiempo, sino también por el hecho de que había sido pedido expresamente por el Secretario de Estado de Pio XI.⁵¹

Partía de la idea de que la profunda crisis eclesial tenía como causas profundas la falta de clero, su mala formación y la carencia de verdaderas vocaciones:

"Los obispos están gravemente preocupados por la cuestión de la falta de sacerdotes. Las diócesis que no tienen más que quince o veinte sacerdotes, y menos todavía no son raras. La realidad de los Colegios hace difícil la obtención de vocaciones. Sin embargo los mismos son muy poco numerosos. El estado sacerdotal no es estimado por los padres.../.../...las escuelas apostólicas y los pequeños seminarios presentan un fuerte porcentaje de desertión, lo que quita y disminuye el valor social y religioso, bastante mediocre".⁵²

La necesidad de una distribución más equilibrada del clero al interior de la Iglesia se anotaba como perentoria. Consideraba Dabin que no era posible concebir que una sola de las diócesis belgas pudiera tener mayor número de sacerdotes que todo Brasil. Agregaba: *"De toda evidencia sería necesario dirigir numerosos sacerdotes hacia la América del Sur donde las responsabilidades para el resurgimiento católico son incalculables"*.⁵³

50 A. S. V., A.E.S., /Archivio Ecclesiastici Straordinari/, America, Pos. 14, Fasc. 14, fs. 5 y ss.

51 Paul Dabin sacerdote belga de la Compañía de Jesús, profesor en Lovaina, en el Colegio Filosófico y Teológico de dicha congregación. Especializado en temáticas sociales, fue encargado por la Secretaría de Estado de la Santa Sede de analizar la situación de algunos países de América del Sur, con ocasión de un viaje programado de antemano. El informe que acompaña la carta mencionada fue el resultado de dicha solicitud.

52 A. S. V., A.E.S. América, Pos. 14, Fasc. 14, 14 de diciembre de 1936, f. 6.

53 Ibid.

Reflexionaba sobre las nuevas experiencias que a lo largo de las décadas posteriores a la "Rerum Novarum", integró al clero secular a las luchas sociales, a costa de la pérdida de su identidad eclesial: "... es necesario considerar que a pesar de su número extraordinariamente elevado, para una población de 8 millones de habitantes, los aproximadamente 15 o 20.000 sacerdotes de Bélgica están completamente perdidos en cerca de la mitad de los casos, pasados en su mayoría al socialismo, principalmente a causa de actitudes prácticas en las cuales, a veces el clero, a veces los laicos católicos, han tenido como consecuencia de las encíclicas sociales"⁵⁴.

La pérdida de terreno de la Iglesia en los medios obreros y, al mismo tiempo, la ausencia de respuestas creíbles, por parte de los Obispos y el Clero, a la problemática de las clases populares, provocó el alejamiento de los templos de vastos sectores de inmigrantes que apoyaron las propuestas ideológicas de sectores de izquierda, atraídos por la propaganda sindical que tendía a satisfacer de manera directa sus demandas y reclamos. Por otra parte, consideraba injusta y poco inteligente, la actitud de los sectores conservadores. Los partidos políticos de derecha la respaldaban y junto a ellos, en muchos momentos se encontró la jerarquía eclesiástica. Olvidadas en la práctica las reflexiones de la doctrina social de la Iglesia inspirada por León XIII, los compromisos con los sectores empobrecidos de la sociedad, a los que se agregó la masa de inmigrantes, casi dejaron de existir.

Decía el Padre Dabin:

"El dilema: "Comunismo o reacción" manifestado en numerosas oportunidades entre los cristianos, sin la puesta en práctica de aquellos medios políticos y particularmente de aquellos que inspiran las doctrinas de la violencia, se convertirán en necesariamente insuficientes.

Doctrina por un lado, política por el otro. Para mi la causa fundamental del Comunismo en América del Sur, reside en la increíble miseria de las masas trabajadoras, mucho más todavía que en la propaganda moscovita. El remedio principal consiste en la aplicación de las encíclicas sociales, ignoradas o menospreciadas por muchos católicos influyentes. Estas encíclicas deberían ser explicadas por el magisterio episcopal y en la ense-

54 Ibid.

nanza
si no f

metid
de tra

turno,
de la in
sos es
salud d
los obr
por cie
toda de
Río de
la reg
que ap
diciome
comuni

I
produ
ojos los
mujeres
prensa)

V
entre l
actitud
lares, s
de la l
ciertos

-
tadures
odio ha
oportu

55 A. S.

56 Ibid.

57 Ibid.

que

s que a lo largo de
integró al clero se-
a de su identidad
su número extraor-
es de habitantes, los
están completamente
su mayoría al socia-
n las cuales, a veces
consecuencia de las

medios obreros y, al
s, por parte de los
populares, provo-
es de inmigrantes
ores de izquierda,
satisfacer de ma-
parte, consideraba
es conservadores.
y junto a ellos, en
ística. Olvidadas
de la Iglesia inspi-
res empobrecidos
migrantes, casi de-

lado en numerosas
victoria de aquellos
pioneros las doctrinas
científicas.

ni la causa funda-
la increíble miseria
propaganda mos-
le las encíclicas so-
influyentes. Estas
capal y en la ense-

ñanza religiosa en los colegios. La Acción Católica traicionaría su misión, si no trajera paz social."⁵⁵

No temió informar a Roma de la explotación a que eran sometidos los obreros y que se manifestaba en las duras condiciones de trabajo:

*"En muchas de las fábricas, insalubridad en los locales, trabajo nocturno, trabajo de los niños, mano de obra femenina para tres cuartas partes de la industria textil. También la legislación que reduce o prohíbe los abusos es violada. En nombre de los derechos, salarios de hambre, moralidad y salud deplorables. Un médico de las minas de carbón en Chile, me dijo que los obreros de su mina son atendidos de sífilis en una proporción de 50 a 60 por ciento. La situación en los barrios obreros en los que he entrado obvia toda descripción. Lo que yo he visto con mis propios ojos en las capitales: Río de Janeiro, Buenos Aires, Santiago o en el estado de Sao Paulo y en la región de la hulla de Concepción y de Lota en Chile, es más afrentosa que aquello que he visto en el triste suburbio rojo de París. En tales condiciones, América del Sur no puede ser más que la tierra de elección del comunismo."*⁵⁶

La adhesión de los trabajadores a los grupos de izquierda se producía "más bien porque los comunistas y socialistas parecen ser a sus ojos los únicos medios para obtener una suerte humana, para ellos, sus mujeres y sus niños. Mientras que ven en el catolicismo (clero, patrones, prensa) un enemigo de sus más justas reivindicaciones."

Vislumbraba alianzas contrarias a los principios evangélicos entre los sectores conservadores y la propia Iglesia. Las ambiguas actitudes de la jerarquía provocaban rechazos en los sectores populares, según sus observaciones. Anotaba que esta actitud errática de la Iglesia se manifestaba, por aquellos tiempos, en el apoyo de ciertos sectores de la Jerarquía al fascismo.

*"La persuasión de que la Iglesia de Roma es avasallada por las dictaduras, provoca la pérdida de millones de almas. Allá como en España, el odio hacia aquellos que han denominado el "clérico-fascismo" es la gran oportunidad del comunismo."*⁵⁷

55 A. S. V. AES, América, f. 7 del Informe.

56 Ibid.

57 Ibid. Agregaba: "Lo que hay de dramático en esta situación de América del Sur, es que en su mayoría las masas obreras conservan todavía una necesidad instintiva de fe

En el resto del mensaje se mostraba partidario de superar el abstencionismo de los católicos en política y porque a los intelectuales y "personalidades católicas eminentes" se les permitiera, por parte de la jerarquía, involucrarse en la dinámica política bregando por los principios de la doctrina social de la Iglesia. Las referencias al social-cristianismo son claras: "*El desarme político de los católicos en América del Sur, sería una calamidad para la Iglesia...El catolicismo de sacristía es un grave peligro*".

El documento reseñado, fue entregado en noviembre de 1936 a la Secretaría de Estado por el propio Dabin y constituye una pieza clave, entre otras, para entender no sólo la problemática de la población emigrada de Europa, sino también el papel de la Iglesia respecto de los sectores populares. Información directa que llega a la Santa Sede para agregarse a insumos obtenidos por otras vías.

Algunas conclusiones:

1) Los documentos custodiados en los archivos de Iglesia contribuyen a entender no sólo los movimientos clericales, sino también variados e importantes aspectos de las migraciones en general.

2) La Iglesia no se manifiesta en lo que respecta a este proceso como una institución monolítica y centralizadora. Las distintas instancias que involucran a las Iglesias particulares, a los diferentes sectores eclesiales y a las autoridades vaticanas, presentan matices diversos e, incluso, contradictorios, que deben ser tenidos en cuenta.

3) El centro romano siguió paso a paso el proceso de emigración del clero, en el marco de las migraciones generales. Estudiar la mirada de la Santa Sede ayuda a clarificar actitudes y posiciones de la propia Institución y su relacionamiento con los estados y la sociedad.

y de religión, y que a pesar de todo esto, sostienen la bandera revolucionaria, para tener pan y condiciones de existencia que no sean más la de las bestias, en suma".

io de superar el
ne a los intelect-
permitiera, por
lítica bregando
. Las referencias
de los católicos en
El catolicismo de

riembre de 1936
stituye una pie-
blemática de la
pel de la Iglesia
ecta que llega a
or otras vías.

s de Iglesia con-
es, sino también
en general.

ta a este proce-
a. Las distintas
a los diferentes
sentan matices
enidos en cuen-

eso de emigra-
rales. Estudiar
es y posiciones
os estados y la

cionaria, para tener
a suma".

4) De dicha mirada, que es diplomática y pastoral a la vez, surge una importante documentación que se constituye en rica y variada base doctrinaria, que contribuye a dilucidar hasta qué punto la Iglesia se involucró en el proceso migratorio de sus sacerdotes seculares y tendió su mirada más allá de lo expresado en las manifestaciones públicas de carácter oficial. A través de la acción de sus Dicasterios, Nuncios, Delegados Apostólicos y obispos locales respondió, de alguna manera, a las realidades del proceso migratorio de los sectores populares.

El trabajo se concentra en los aportes de la documentación inédita, de importante significación. La indagación incluye detenidos relevamientos, entre otros, del Archivo de la Curia Eclesiástica del Arzobispado de Montevideo, de fondos del Archivo Segreto Vaticano y de diversas fuentes hemerográficas eclesiales.

Bibliografía

- AMBROSINI, M. L., MAY, W., *Los Archivos Secretos del Vaticano*, Barcelona, Iberia, 1973.
- BADINI, G., *Archivi e Chiesa, Lineamenti de Archivistica ecclesiastica e religiosa*, Bologna, Patrón, 2da. Edición, 1989.
- BAZZANO, D. y otros, *Breve visión de la historia de la Iglesia en el Uruguay, Montevideo, Observatorio del Sur, OBSUR, 1993.*
- CALLAHAN, W. J., *La Iglesia Católica en España, 1875-2002*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.
- CORTES ALONSO, V., *Archivos de España y América. Materiales para un Manual*, Madrid, Universidad Complutense, 1979.
- CODEX IURIS CANONICI, Stato Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1983
- DEVOTO, F., *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2009.
- DI STEFANO, R., ZANATTA, L., *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2009
- DUBY, G., *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- GARCIA CORTÉS, C., *Historia de las Diócesis españolas: Santiago de Compostela, Tuy- Vigo*, BAC, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- GOMEZ CANEDO, L., *Los Archivos de la Historia a América, Período Colonial Español*, 2 vols., México, 1961.
- HEREDIA HERRERA, A., *Manual de Instrumentos de Descripción*, Sevilla, Diputación Provincial, 1993.
- _____ *Archivística General. Teoría y Práctica*, Sevilla, Diputación Provincial, 1993.
- LIBERALLI BELLOTTO, H., *Arquitos Permanentes: tratamiento documental*, Sao Paulo, T.A. Queiroz, editor, 1988.

MANAI
Br

PAZTO
chi
Val

PONTIFI
LA
Car

RUBIO M
Fe d

RODRIG
Mon
del

SASTRE :
ANA

SHELLEM
band
de H

TURCATT
Arzol
nal, N

tevid
1850-
LLEC
Cien
LAR,

ñol, (C
CEN
Facul
versi

bre d

- MANARANCHE, A., *Querer y formar sacerdotes*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1996.
- PAZTOR, L., *Guida alle fonti per la storia di America Latina negli Archivi della Santa Sede e negli Archivi ecclesiastici d'Italia*, Città del Vaticano, Collectanea, Archivi Vaticani, 1970.
- PONTIFICIA COMISIÓN PARA LOS BIENES CULTURALES DE LA IGLESIA, *La función Pastoral de los Archivos Eclesiásticos, Carta Circular*, Ciudad del Vaticano, IGER, 1997.
- RUBIO MERINO, P., *Archivística Eclesiástica, Nociones básicas*, Santa Fe de Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1998.
- RODRIGUEZ, L., *Apuntes biográficos del clero secular en el Uruguay*, Montevideo, Facultad de Teología del Uruguay, Observatorio del Sur, OBSUR, 2006.
- SASTRE SANTOS, E., *Manual de Archivos Eclesiásticos*, Madrid, ANABAD, 1999.
- SHELLEMBERG, T., *Archivos Modernos. Principios y Técnicas*, La Habana, Publicaciones del Comité de Archivos de la Comisión de Historia, 1958.
- TURCATTI, D., *Breve descripción del Archivo de la Curia Eclesiástica del Arzobispado de Montevideo*, en: *Revista de la Biblioteca Nacional*, No. 2, Montevideo, 1991.
- _____ *Las series documentales del Archivo de la Curia de Montevideo en el estudio de la presencia del clero gallego en el Uruguay, 1850-1930 en: ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS GALLEGOS*, Montevideo, CEGAL, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, UDELAR, 2006, pp. 105-124.
- _____ *Galicia ante la emigración del clero en el contexto español, (1890-1940). La mirada de la Santa Sede*, en: *ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS GALLEGOS*, Montevideo, CEGAL, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, UDELAR, 2008, pp. 111-126
- _____ *Los Seminarios y la emigración. Consideraciones sobre el proceso en las Arquidiócesis de Santiago de Compostela y de*

Montevideo, en: ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS GALLEGOS, Montevideo, CEGAL, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UDELAR, 2009, pp. 129-138.

TURCATTI, D., SANSON, T., *Excelente sacerdote de buena vida y costumbres. Aportes del clero secular español en la Iglesia uruguaya*, Montevideo, Librería de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Baltgráfica editorial, 2005.

VILLEGAS, J., *Historia del proceso de evangelización en el Uruguay*, en: *La Iglesia en el Uruguay*, Cuadernos del ITU, 4, Estudios Históricos, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1978, pp. 56 y ss.

_____ *La erección de la diócesis de Montevideo, 13 de julio de 1878*, en: *La Iglesia en el Uruguay*, Cuadernos del ITU, 4, Estudios Históricos, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1978, pp. 127 y ss.

ZUBILLAGA, C. (Ed.), *Espanoles en el Uruguay. Características demográficas, sociales y económicas de la emigración masiva*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1997.

Fuentes hemerográficas

BOLETINES ECLESIASTICOS:

- ARZOBISPADO DE MONTEVIDEO (Uruguay)

ESPAÑA.

Correspondientes a:

- DIÓCESIS DE OVIEDO.
- ARQUIDIOCESIS DE SANTIAGO DE COMPOSTELA.
- DIÓCESIS DE TUY-VIGO.

- DIÓCESIS DE MONDOÑEDO.
- DIÓCESIS DE LUGO
- DIÓCESIS DE ORENSE.
- DIÓCESIS DE ASTORGA.
- DIÓCESIS DE VITORIA.

Para el período de la investigación.

FUENTES INÉDITAS

ARCHIVO DE LA CURIA ECLESIAÍSTICA DEL ARZOBISPADO DE MONTEVIDEO, Montevideo, Uruguay.

Series:

"Carpetas Personales del Clero Secular" / a - z (inclusive) /

Libros de Títulos.

Libros de Licencias Ministeriales.

"Carpetas de seminaristas".

ARCHIVO SEGRETO VATICANO / A. S. V. / , Città del Vaticano.

Series:

Arch. Nunziatura, Brasile, Fascs. 301, 519, 786.

Arch. Nunziatura Argentina, Fascs. 9, 66, 67, 205, 364, 557.

Arch. Nunziatura Madrid, Fascs. 684, 707, 730, 731, 767.

Segreteria di Stato.

Sacra Congregazione del Concilio.

Sacra Congregazione del Concistorio.

Archivio Ecclesiastici Straordinari / A. E. S./, II, III y IV

A.E.S., Brasile, II, III, IV.

A.E.S. Argentina, II, III, IV.

A.E.S. Uruguay, Fascs. 9, 22.

A.E.S. Madrid. II, III, IV.

A.E.S. America, II, III, IV, /

A.E.S. America Latina. II, III, IV, /IV, Fasc. 14.

AUTORES

AUTORES

SYLVIA ACERENZA PRUNELL

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Ciencias Históricas.
Ayudante (Int.) del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Inmigración (CEINMI) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR), desde 2002.
Ayudante Efectivo del Departamento de Historiología desde 2008.

MARÍA LAURA BERMÚDEZ

Egresada de la Licenciatura en Ciencias Históricas, 1983.
Estudios de postgrado de Comunicación en Historia, en la Universidad Católica de Lovaina entre 1983 y 1985. Docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Historiología, (UDELAR) desde 1986. Asistente de Técnicas de la Investigación Histórica hasta 2008. Profesora Adjunta de Técnicas de la Investigación Histórica desde 2009.
Especialista en temáticas relacionadas con la Historia Oral.

MERCEDES BLANCO FARES

Estudiante avanzada de la Licenciatura en Ciencias Históricas.
Ayudante Efectivo del Departamento de Historia Americana desde 2005. Ayudante (Cont.) del Departamento de Historiología desde 2010, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR).

CECILIA ROBILOTTI

Egresada del Instituto de Profesores "Artigas", 1994. Docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Historiología (UDELAR) desde el año 2000. Asistente de Teoría y Metodología de la Historia, año 2010.

TOMÁS SANSÓN

Egresado de la Licenciatura en Ciencias Históricas, 1990. Doctor en Historia (Universidad Nacional de La Plata), 2000. Docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Historiología (UDELAR), desde 1991. Asistente de Historia de la Historiografía hasta 2008. Profesor Adjunto de Historia de la Historiografía desde 2009. Régimen de Dedicación Total (2010)

Integra la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), 2010.

Profesor de la Universidad de Montevideo hasta 2010.

DANTE TURCATTI

Egresado de la Licenciatura en Ciencias Históricas, 1975. Diploma en Organización y Administración de Archivos (Madrid, 1977)

Docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Historiología (UDELAR) desde 1986. Profesor Adjunto de Historia de la Historiografía (1987 - 2007). Profesor Titular de Técnicas de la Investigación Histórica.

Director del Departamento de Historiología del Instituto de Ciencias Históricas. Régimen de Dedicación Total (2007).

Integra la Agencia Nacional de Investigación e Innovación (ANII), 2008.

Docente de la carrera de Archivología de la Escuela de Bibliotecología y Ciencias Afines (UDELAR), entre 1989 y 2007.

Director del Archivo de la Curia Eclesiástica del Arzobispado de Montevideo (1980 - 2006).

Introducción.

APORTE DE LA
COMPRENSIÓN
Laura Bermúdez

GRIEGOS Y SUECOS
URUGUAY: EVIDENCIAS
Y ASOCIACIONES
DE LAS FUENTES
Sylvia Acerera

CREACIÓN Y EVOLUCIÓN
DE LA ÚLTIMA
URUGUAY...
Mercedes Blanes

LA HISTORIA DE
Y EL ANÁLISIS
Cecilia Robiloti

LOS VALDENSIAS EN
MIGRACIÓN EN
Tomás Sansón

CONTRIBUCIONES
POSTURAS ECLESIASTICAS
LAS ESPECIFICIDADES
CLERO SECU
Dante Turcatti

AUTORES.....

ÍNDICE

Introducción.....	5
APORTE DE LAS TÉCNICAS ORALES EN LA COMPRESIÓN DEL FENÓMENO MIGRATORIO	7
Laura Bermúdez	
GRIEGOS Y SUS DESCENDIENTES EN EL URUGUAY: FAMILIA, VIDA COTIDIANA Y ASOCIACIONISMO HELÉNICO A TRAVÉS DE LAS FUENTES ORALES	33
Sylvia Acerenza Prunell	
CREACIÓN Y ANÁLISIS DE REGISTROS ORALES DE LA ÚLTIMA INMIGRACIÓN LUSITANA AL URUGUAY.....	71
Mercedes Blanco Fares	
LA HISTORIA DE FAMILIA, LA GENEALOGÍA Y EL ANÁLISIS DE REDES SOCIALES.	105
Cecilia Robilotti	
LOS VALDENSES EN URUGUAY. MIGRACIÓN RELIGIOSA Y CONCIENCIA HISTÓRICA.....	121
Tomás Sansón	
CONTRIBUCIÓN AL ANÁLISIS DE LAS POSTURAS ECLESIALES RESPECTO DE LAS ESPECÍFICAS MIGRACIONES DEL CLERO SECULAR: 1870 - 1940.	163
Dante Turcatti	
AUTORES.....	199