

# El imaginario social uruguayo como objeto de estudio:

una revisión de las principales contribuciones a este campo

Gastón Amen 

Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República (Uruguay), [gaston.amen@fic.edu.uy](mailto:gaston.amen@fic.edu.uy)

## INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XX emergió y comenzó a desarrollarse el campo de estudios sobre los imaginarios sociales, hoy pujante. A ello contribuyeron fundamentalmente dos libros que sentaron sus cimientos: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (Durand, 1981/1960) y *La institución imaginaria de la sociedad* (Castoriadis, 2013/1975). Tal como manifestó Cristiano (2012), «Durand y Castoriadis son el centro de dos constelaciones autónomas e incommunicadas, que sin embargo emplean el mismo concepto y lo defienden como indispensable para una renovación profunda del pensamiento social» (p.100). A pesar de esta incommunicación existen aspectos compartidos entre estas corrientes teóricas. Para ambas lo imaginario: precede a lo racional, no admite explicaciones realistas reduccionistas, descansa sobre un sustrato y encierra una potencia instituyente (Cristiano, 2012; Pérez, 2017).

A estas corrientes fundacionales se sumaron luego otros enfoques y perspectivas. En la actualidad la corriente iberoamericana de estudios sobre los imaginarios sociales probablemente sea la más importante junto a la francesa. En este artículo se busca contribuir a su desarrollo, en forma modesta y parcial, mediante la sistematización de los antecedentes más importantes de

estudios sobre el imaginario social uruguayo. La motivación que impulsó esta finalidad es la ausencia de un trabajo de este tipo, así como la convicción de que para que pueda desarrollarse un campo de investigación es imprescindible contar con un claro conocimiento de su estado del arte.

## PRINCIPALES APORTES AL ESTUDIO DEL IMAGINARIO SOCIAL URUGUAYO

Carlos Real de Azúa y su enfoque pionero:  
el Uruguay como un «país de medianías»,  
«de cercanías», «amortiguado» y «amortiguador»

Para comenzar hay que mencionar a un autor que si bien no utilizó el término imaginario social, sentó las bases a partir de las cuales muchos investigadores han trabajado posteriormente esta temática en Uruguay. Se trata de Real de Azúa (2009/1964, 1984). En su obra *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya* (2009/1964) elaboró un influyente análisis de la dinámica política del primer batllismo, sobre su ascenso y declinación y los factores que los explican (p.3). Desde su enfoque, el batllismo fue un movimiento político que imprimió, no sin el apoyo de otros sectores, un impulso «progresivo» al Uruguay en las primeras décadas del siglo XX. Acá es necesario aclarar a qué se refiere con este término:

Hacia principios de siglo es indudable que en cualquier lugar del mundo se calificará de «progresista» un movimiento que desplace la hegemonía social de los sectores agrarios tradicionales a los burgueses o mesocráticos abriéndose desde ahí, por vía evolucionista, en forma más o menos franca o tímida, al «derecho social», a la tutela de los sectores trabajadores, a su protección por medio de una eficaz legislación laboral. (p. 12).

A lo que agrega que también es frecuente que ese progresismo conlleve la nacionalización y estatización de algunos sectores de la vida económica, al tiempo que en lo político se exprese en la consolidación del principio de legalidad (p.11). En lo educacional, en tanto, «significará la difusión y universalización de la enseñanza escolar y media, una tendencia que conducirá a afirmar las notas (...) de obligatoriedad y gratuidad» (p.12).

Cabe aclarar que Real de Azúa niega la tesis del «monopolismo» del batllismo en esta obra progresista, al tener en cuenta la importancia del compromiso y los acuerdos con otros sectores políticos, además de las condiciones y predeterminaciones de la sociedad uruguaya (pp. 9-10). De esta manera, se detiene en el tratamiento del escenario en el que el batllismo nace, para demostrar que si bien este no era algo necesario tampoco fue una flor exótica. Así hace referencia a la singularidad del Uruguay con respecto al resto del continente, desde antes ya de la «época batllista» (pp. 21-22). Una singularidad que colocaría a este país en una «situación ventajosa» en varios planos: ventajas dadas por la naturaleza (ausencia de todas las extremosidades de la naturaleza americana); en las características de la población (blanca, homogénea, sin mezclas de razas y sin presencia de masas negras o indígenas)<sup>1</sup>;

en la ausencia tanto de estratificaciones sociales rígidas como de un pueblo infraproletarizado y campesino pobre y pasivo; en la presencia de una importante clase media, con una naciente conciencia de clase; en la ausencia de una poderosa casta militar; en la inexistencia de una Iglesia inmiscuida en todos los asuntos de la vida secular; en la lejanía relativa de las áreas de penetración de los Estados Unidos; etc. (pp. 21-22).

Otro punto a destacar aquí del planteo de Real de Azúa, que también refiere a la singularidad de Uruguay, es su caracterización de este como un «país de las cercanías»:

De «la cercanía física», pequeña superficie y una naturaleza (...) «a la mano del hombre». De la «cercanía social», todo lo relativizada que se quiera, pero efectiva, si se comparan niveles de vida y concentraciones y dispersiones del ingreso con los de otras naciones americanas. De la «cercanía cordial» (...), en una comunidad que por debajo de un aparente y riguroso clivaje partidario tiene una tradición histórica común y virtualmente unánime en una figura como Artigas (...). (Real de Azúa, 2009/1964, pp. 22-23).

Todas estas características habrían favorecido el surgimiento del batllismo, al tiempo que el accionar de este partido contribuyó a afirmar y extender algunas de dichas «ventajas». La excepcionalidad del Uruguay que se experimentaba a fines de la década de los veinte del siglo XX, se debería a todas esas características previas más el agregado batllista (p. 22).

Es de destacar que de acuerdo a Real de Azúa, la base social del primer batllismo se fundó sobre anchos sectores medios de procedencia inmigratoria reciente, los que habrían ido adquiriendo una creciente conciencia de clase a principios del siglo XX que les llevó a intentar acrecentar su peso en la dirección política del país (pp. 21-22).

<sup>1</sup> Esta perspectiva racista está presente en el imaginario social uruguayo hasta la actualidad.

Real de Azúa señala que la clase media se identificó con la obra batllista inicial y, en una relación de retroalimentación, el batllismo a través de diversas medidas (como ser la universalización de la educación) colaboró en la impulsión de los sectores medios (pp. 27-28).

Otros aspectos que destacó del primer batllismo son su carácter antirreligioso, que desde una concepción naturalista, antropocéntrica y secular lo llevó a consagrar la separación de la Iglesia y el Estado (pp. 38-39), así como la importancia que le concedió a este último, lo que se expresó en su política de nacionalización y estatización de los servicios públicos (pp. 24-26), sin implicar igualmente un elemento nacionalista en su ideología (p.47-49).

En cuanto a sus aportes en el libro *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?* (1984), son de destacar los referentes a la caracterización de la medianía uruguaya y de esta sociedad como «amortiguada» y «amortiguadora», más allá de que crisis y golpe de Estado mediante, como señala en el Prefacio escrito en diciembre de 1973, «algunos de los amortiguadores de esta “sociedad amortiguadora” sobre la que teorizo parecen haberse roto más allá de todo remiendo» (p.9).

Con respecto a lo primero, Real de Azúa (1984) señala en referencia a la secuencia batllista que impulsó «la Modernización y democratización en formato pequeño» (p.43) de las primeras décadas del siglo XX del Uruguay que:

(...) del conjunto de sus tendencias emergió una sociedad urbana de mediana entidad numérica, de mediano ingreso, de mediano nivel de logros y -puesto que aún no estaba bombardeada por el «efecto de demostración» de origen externo- de medianas aspiraciones, aunque a la vez sobreabundante de las compensaciones simbólicas que idealizaron su «status», su país, el sistema (p. 53).

En cuanto a lo segundo, más allá de los «amortiguadores rotos» mencionados anteriormente, considera que este carácter amortiguador y amortiguado de nuestra sociedad, tiene modelos ilustres y corroborativos en el pasado, además de constituirse en una certidumbre colectiva que aún no se ha disipado del todo (p.12). En sus palabras, este carácter alude a «la opinión de que en el Uruguay los conflictos sociales y políticos no llegan a la explosión, de que toda tensión se “compone” o “compromete”, al final, en un acuerdo» (p. 12). Esto, a su vez, según su perspectiva responde a un fenómeno que considera más relevante consignar. Se trata de la «debilidad de implantación» de «los sistemas de poder político y social» (p. 17) que han caracterizado a cada etapa del desarrollo latinoamericano en su versión uruguaya, lo que «implicará en la historia del país mayores posibilidades de manifestación para determinadas corrientes o fenómenos no-dominantes, ya sea por “remanentes”, ya sea por “incipientes”» (p. 17), lo que facilitó la transición hacia las etapas siguientes «y la hicieron más fluida, menos costosamente conflictual» (p. 17).

#### Juan Perelli y Carina Rial: referentes en el estudio de los mitos del imaginario social uruguayo

Una publicación que retomó los aportes de Real de Azúa, y que se erigió en una referencia ineludible en el tratamiento de los mitos del imaginario social uruguayo, es el libro de Perelli y Rial (1986). En este trabajo, que tiene un enfoque politológico e histórico, sus autores conceptualizan los mitos como formas estructuradas simbólicamente del imaginario social: «el mito consiste en relatos estructurados simbólicamente y por lo tanto con un sentido “sobredeterminado”, vinculado emotivamente con situaciones de hecho y destinado a instituir incluso formas privilegiadas de acción» (Perelli y Rial, 1986, p. 20).

Desde esta perspectiva, se destaca que «la “verdad” del relato mítico ha sido creada a partir de una “construcción social de la realidad”, que refiere precisamente a un imaginario social» (p. 20). De esta manera, los mitos expresan un imaginario social al tiempo que deben actualizarse periódicamente:

El mito es un principio formador de conciencia social, creador de las estructuras del actuar y del pensar. Plantea y delimita un conjunto de posibilidades, un campo de lo que es posible, aunque al mismo tiempo, el mito es ambiguo, porque el orden que construye está siempre amenazado por la posibilidad de desorden. Por ello exige periódicos ritos para poder reafirmarlo y mantenerlo. (p. 20).

Si bien la sociedad uruguaya se ha caracterizado, al menos desde principios del siglo XX, por su conformación racionalista y laica, esto no implica que en ella no podamos identificar la presencia de mitos. Sencillamente no hay sociedad que carezca de ellos. Perelli y Rial (1986) aluden a cuatro mitos fundacionales y una serie de mitos derivados. Estos mitos:

(...) expresan el imaginario social que ordenó el tiempo y el espacio de los uruguayos (...) una sociedad nueva, creada sobre un vacío, tanto en tiempo como en espacio. Una sociedad aluvional de inmigrantes, que, a fines del siglo XIX, estaba tratando de obtener su propio perfil, de procesar la construcción de una sociedad, de un estado, y de una nación; que estaba construyendo su cultura, y que estaba en proceso de fundar los mitos para esa sociedad (pp. 21-22).

De esta manera, tras medio siglo de acciones en el campo económico, político, jurídico, se generó el denominado «Uruguay feliz» o «Suiza de América» de los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, «estatuido de este modo por el universo simbólico creado en las sucesivas relaciones intersubjetivas manteni-

das por los miembros de la sociedad, que tenían por referente un imaginario social» (p. 22).

Los mitos consolidados de este «Uruguay feliz» de mediados del siglo XX son cuatro según este enfoque. El primero es «el mito de la mediocridad necesaria para la seguridad y la realización del Uruguay feliz» (p. 22). Este mito se desarrolló al calor del temprano Estado asistencial uruguayo que surgió en las primeras décadas del siglo XX, el cual se presentaba como protector de los sectores subalternos y promotor de las capas medias y sus valores culturales, y que generó de este modo una alta estabilidad social. El imaginario que surgió de este proceso acentuó la visión del predominio de los sectores medios urbanos:

La mediocridad necesaria para esa seguridad que se obtenía a través de una posición no protagónica, aceptando el marco de acción socio-político ya propuesto, aseguraba una existencia relativamente fácil, y este mito de esperanza ha sido uno de los que ha presidido la vida uruguaya. (p. 22).

El segundo mito es el de la excepcionalidad o diferenciación del Uruguay, el cual destaca la singularidad de este país en el contexto latinoamericano, caracterizado este último por la violencia, con problemas de falta de integración para muchos de sus ciudadanos, con altos grados de desigualdad y analfabetismo, así como legislaciones mucho menos protectoras de los sectores subalternos (pp. 22-23). Pero incluso también acentúa su distinción con respecto a los países europeos y a Estados Unidos. Así, durante mucho tiempo, mayormente en la primera mitad del siglo XX, se resalta la pretendida superioridad uruguaya en relación a una Europa envuelta en permanentes guerras, con grados elevados de desigualdad heredada, con problemas de integración para muchos de sus ciudadanos y que en algunos de sus países no tenían el mismo grado de «avance»

en la legislación protectora de las clases subalternas por medio de un estado asistencial; por tanto, el uruguayo se consideraba europeizado, pero de ningún modo europeo (Perelli y Rial, 1986, p.23). Al tiempo que en lo que respecta a Estados Unidos, ya desde los primeros años del siglo XX, se postulaba una fuerte distancia respecto a ellos, «a quiénes se consideraba motivados pura y exclusivamente para ejercer duramente el poder, tanto en los planos económicos como en la influencia internacional» (p.23).

El tercer mito es «el del consenso, el de la ley impersonal que se impone (...) mito del orden, del respeto a las reglas, mito del mantenimiento de un estado de derecho» (p.23). Este mito cimentó el régimen democrático uruguayo y puso en primer plano la importancia del respeto a las reglas de juego establecidas. La relativa mayor estabilidad institucional de Uruguay, con respecto a otros países latinoamericanos, habría respondido en buena medida a la importancia otorgada a este mito en el imaginario social de este país.

Al tiempo que el cuarto mito es el del Uruguay como «un país de ciudadanos cultos» (p. 24). Este mito se basa en la importancia otorgada a la escolarización en el Uruguay moderno, la cual puede remontarse a la reforma llevada adelante por José Pedro Varela entre 1876 y 1879 como director de la Instrucción Pública en el contexto de la dictadura de Latorre, por la que se estableció el carácter laico, gratuito y obligatorio de la educación primaria. Esto se profundizó, por otra parte, con la relevancia concedida a la educación pública en el batllismo. De acuerdo a este enfoque, al ponerse en marcha el temprano Estado asistencial uruguayo, uno de sus principales objetivos fue conseguir que la masa subalterna tuviese acceso a una total alfabetización, distinguiendo a las masas medias uruguayas por ello, por su alto grado de cultura, mediocre

pero suficientemente niveladora e igualadora; lo cual, por otra parte, permitía en forma «económica» aumentar su «auto-respeto», afirmar sus valores y conseguir que estos permearan al resto de la sociedad (p. 24).

Estos cuatro mitos, entonces, fueron los que según Perelli y Rial (1986) conformaron la base del imaginario de los uruguayos en el período del «Uruguay feliz»: «mitos puestos en marcha a través de proyectos de élites, para “modificar”, unificar y, lo más importante, adaptar otros diversos imaginarios sociales, ideas, ideologías, en sentido débil, a esta sociedad nueva» (p. 25). Además hacen alusión a otros mitos derivados de los fundacionales, que denominan «naifs» (p. 27). Uno de ellos es el de la importancia del Estado, del cual se espera todo y al cual se responsabiliza por la vida de los ciudadanos (p. 25). Otro es el mito de «como el Uruguay no hay», mito «para “creyentes”, para todos los uruguayos que, de este modo, reafirman su diferenciación, su carácter de culturosos, y “verifican” que en el Uruguay, país de consenso, hay grandes diferencias respecto a los restantes» (p. 25). En la consolidación de este mito jugó un importante papel el fútbol uruguayo y sus victorias olímpicas y mundiales: «(...) precisamente en 1950, en la fecha apoteósica del “uruguayo feliz”, el fútbol permitía reafirmar la confianza en el país» (p. 27). Aquí se hace referencia al Mundial de fútbol ganado por Uruguay en 1950. En esa ocasión el seleccionado uruguayo alcanzó el título al vencer en el partido final a la selección de Brasil, locataria y favorita, en el estadio Maracaná frente a la sorpresa del público local –200.000 personas dicen las crónicas–. De aquí, por otra parte, es que emergen dos nuevos mitos relacionados: el de «el Maracaná» y el de «la garra charrúa». El primero, que tiene su origen en esa legendaria victoria obtenida el 16 de julio de 1950, es un mito que remite a la hazaña

del pequeño que vence al gigante y que además de sellar el discurso futbolístico del Uruguay de allí en más, trascendió en sus alcances al marco meramente futbolístico:

Maracaná quedó flotando en el imaginario de los uruguayos y, al estar vivo el recuerdo, parece como si una vez más David le ganara a Goliath. Muchas personas han declarado que este recuerdo mantiene vivos a los uruguayos, y les da esperanzas. (Morales, 2006, p.48).

En tanto, el segundo tiene sus raíces en las décadas del veinte y del treinta del siglo XX, cuando se comenzó a usar esta expresión para aludir a ese ir a la ofensiva con total entrega en los momentos adversos, y se consolidó con la victoria del cincuenta en el denominado «Maracanazo». Perelli y Rial (1986) lo rotulan como «mito naif» con «referencias a míticos e inexistentes antecedentes indígenas que alimentarían el ser del uruguayo» (p. 27).<sup>2</sup>

La consolidación de estos mitos fundacionales, derivados y relacionados fue un factor estructurante del «imaginario social efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) del Uruguay moderno; el cual pese a la crisis económica comenzada hacia mediados de la década del cincuenta tendió a perdurar (Perelli y Rial, 1986, p. 28). Asimismo, si bien emergió un contraimaginario social, sobre todo a partir de la década del sesenta, que implicó enfocar los mitos fundacionales «en una versión contra cultural» (p. 29), esto no supuso una ruptura con el imaginario anterior, sino que significó más bien la búsqueda de su reafirmación a través de caminos paralelos, con la finalidad de intentar recuperar una «edad de oro» perdida (pp. 28-30). La ruptura sí llegó con la dictadura, que trajo conjuntamente con la represión la desesperanza en recuperar el

<sup>2</sup> Esta afirmación puede vincularse con un mito que veremos más adelante: el «mito del país sin indios».

«pequeño país modelo»<sup>3</sup> que había servido de contenedor de los mitos fundacionales (pp. 30-33). Luego de culminada la dictadura y con la restauración democrática se presenta una nueva situación: «el nuevo magma de significaciones sociales que constituye el imaginario social comienza a tener cambios que pueden ser percibidos a nivel de los mitos» (p. 33). Fundamentalmente esto se traduce en la hegemonía del mito del Uruguay democrático, el cual deja en segundo plano a los demás mitos fundacionales: «no se habla ya del Uruguay feliz, tampoco se habla de la seguridad, ni siquiera se pretende demasiado la medianía, aunque se la añora» (p. 33). El nuevo contexto pone en un sitio de privilegio el mito del consenso, el cual debe predominar a toda costa, en una suerte de «hobbesianismo invertido», en el que en lugar de abandonarse las libertades individuales para adquirir seguridades en el campo social y económico, se plantea dejar de lado ciertas reivindicaciones sociales y económicas para garantizar las libertades políticas; resignificando así el sentido de la felicidad en el mito del «Uruguay feliz» (pp. 33-34).

<sup>3</sup> La expresión «pequeño país modelo» es de José Batlle y Ordóñez, quien la escribió en una carta dirigida a sus colaboradores más íntimos en 1908 desde París, en el interín existente entre sus dos mandatos presidenciales. Allí decía: «Yo pienso aquí en lo que podríamos hacer para construir un pequeño país modelo» (citado por Vanger, 1983/1980, p.9), para caracterizar luego su propuesta para llevar adelante esa idea, la cual, por otra parte, animaría su segundo mandato presidencial.

### Germán Rama: la sociedad uruguaya como sociedad «hiperintegrada» e «hiperintegradora»

Otro autor que ha hecho aportes relevantes al campo de estudio del imaginario social uruguayo, si bien sin hacer alusión a este término al igual que Real de Azúa, es Germán Rama (1987), quien se ha referido a la sociedad uruguaya de las primeras seis décadas del siglo XX como una «sociedad hiperintegrada» e «hiperintegradora». Los factores que explicarían esta característica en ese período son: la integración de los uruguayos, en tanto ciudadanos, a la vida civil mediante su participación periódica en elecciones; el papel jugado por la escuela pública en la generación de una importante homogeneidad social y en posibilitar la movilidad social; así como la modernidad social resultante de la laicidad imperante en una sociedad liberal y mesocrática. En esta sociedad, de acuerdo a Rama (1987), el Estado tuvo un rol central, fue el actor que gestionó las demandas sociales, que posibilitó la cohesión social a través del fomento de la homogeneidad social, en un contexto en el que los partidos políticos ocupaban un lugar central, en lo que Caetano, Rilla y Pérez (1987) han denominado como «la partidocracia uruguaya» o la «centralidad de los partidos».

En la conformación de esta sociedad, la clase media tuvo un rol destacado, en tanto que fue la principal protagonista de esa integración social, tanto en el plano cultural como político, dado que en ese período la clase económicamente dominante no fue la clase dirigente. Esta sociedad hiperintegrada, de acuerdo a Rama (1987), comenzó a desestabilizarse a partir de que comenzarían a sentirse los efectos de la crisis económica comenzada a fines de los cincuenta, en un proceso en el que la propia hiperintegración no dejó paso a las tensiones productoras de cambios.

Mediante el temprano Estado de Bienestar uruguayo impulsado por el batllismo, «la población se transformó en ciudadanía» y se constituyó una «sociedad de consenso, democrática, pero que a futuro frenará la capacidad de innovación» (p. 40).

### Fernando Andacht: un enfoque socio-semiótico del imaginario social uruguayo

Otro planteo original, que ha buscado darle un fundamento epistemológico y analítico al concepto de imaginario social mediante su articulación con la semiótica triádica peirceana, es el desarrollado por Fernando Andacht, quien ha estudiado fenómenos muy variados. Al respecto, Porto López (2017) ha señalado que «sus investigaciones, inspiradas en la semiótica de Charles Sanders Peirce, abarcan objetos tan diversos como el discurso político, el teatro independiente, el cine documental, los *reality shows* y los contenidos generados por usuarios en las redes sociales» (p. 172). Andacht retoma temáticas planteadas por Real de Azúa (2009/1964, 1984) y Perelli y Rial (1986), para indagar en forma novedosa los mitos modernos del «Uruguay imaginario», entendidos como «signos reales» (Andacht, 1992, 1996, 2001, 2017, 2018). Mediante un enfoque que retoma la lógica de los signos de Peirce, influenciado al respecto por la elucidación que efectuara de ella el filósofo norteamericano Joseph Ransdell, este autor ha aportado a la comprensión de un proyecto socio-semiótico que tiene sus raíces a comienzos del siglo XX y que «estipula los modos de producción y recepción del sentido dentro de la sociedad, al menos para la gran mayoría de sus habitantes» (Andacht, 1992, p. 18). En sus propias palabras, Andacht (1992) se propuso «continuar el proyecto especulativo de Carlos Real de Azúa en sus escritos sobre lo uruguayo (...)

sobre todo en *El Impulso y su freno* (...) lo uruguayo-moderno, lo uruguayo que rige nuestro modo de ser, pensar y sentir desde comienzos del siglo XX hasta hoy mismo» (p. 13). Una continuación que efectúa mediante un enfoque sociosemiótico, en el que fue precursor en este país y que habilitó la apertura hacia dos objetos de investigación que en Uruguay la semiología, esa ciencia cercana pero distinta de la semiótica, había considerado no relevantes para el análisis: la vida cotidiana y los medios masivos (Álvarez, 1998). Para desarrollar su perspectiva toma como principales referentes, además de la semiótica triádica de Peirce (1931-1958), que ocupa un lugar central, la sociología de Goffman (1997/1959, 1974), la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975), la teorización de Anderson (1993/1983) acerca de las «comunidades imaginadas» y la transvaloración mítica de Liszka (1989).

Andacht (1992) señala que el batllismo efectuó una abducción mediante la que propuso un «nuevo posible» que se instaló exitosamente en el imaginario social uruguayo (pp. 24-25). Este puede sintetizarse en el proyecto político de constituir un «pequeño país modelo» mencionado páginas atrás. Andacht (1992) señala: «Creo poder reproducir el mecanismo de *abducción* que lleva a Batlle y Ordóñez a formular su hipótesis que luego sería plan de gobierno y finalmente pieza fundamental y fundacional del imaginario social uruguayo moderno» (p. 26). A lo que agrega:

En el Viejo Mundo el estadista cree encontrar muchas instituciones magníficas, pero, como observa Real de Azúa, el aún percibe en Europa una intolerable desigualdad, la brutal explotación del hombre por el hombre (...) ¡Qué oportunidad dorada entonces para implantar en el nuevo mundo, en su propia tierra, algo que por hipótesis traería la felicidad de las mayorías!

(...) A este planteo el fundador del batllismo arriba por abducción, según una regla aún no existente pero que es imaginada, que se vuelve posible primero para uno o unos pocos y luego, persuasión mediante, creíble para muchos y por ende tan real como las fronteras geográficas que delimitan al país (...). (p. 26).

Así fue que este nuevo posible, en el que predomina «la medida, la ausencia de violencia, el culto a la razón y la lógica de un Estado benigno y conciliador de todos los intereses» (p. 44), se volvió parte fundamental del imaginario social uruguayo, en un proceso que Andacht (1992) aclara que obviamente no fue obra exclusiva de Batlle y Ordóñez y sus colaboradores (p. 28) y que tuvo como consecuencia la institución de la «mesocracia» en el Uruguay, entendida «como sinónimo del orden imaginario social uruguayo hegemónico» (p. 158). La mesocracia no se refiere a una condición económica tal cual puede ser censada o encuestada en el territorio uruguayo, sino «a la manifestación semiótica de una multitud de prácticas cotidianas y no cotidianas que constituyen el universo social uruguayo. Dichas prácticas están en consonancia con el imaginario y sus mitos legitimantes» (p. 157). De esta manera, la caracteriza como «religión estatal uruguaya» (p. 32), basada en un Estado providencial, redistributivo, piadoso, anticlerical y socializado. La mesocracia sería el credo que suplantó a la religión católica, mediante la obra secularizadora del batllismo, y que se convirtió en la religión uruguaya más importante del siglo XX: «Extirpar la religión oficial, arrinconarla hasta reducirla a disidencia familiar, interna, y de poca visibilidad pública, no elimina la religiosidad, sólo una religión establecida» (p. 29).

Al igual que Perelli y Rial (1986), Andacht (1992) ha analizado el imaginario social uruguayo a través de sus mitos, a los que entiende como

«mojones que marcan las áreas vitales del imaginario (...) formas privilegiadas de leer los acontecimientos reales para darles sentido, pero sobre todo para decidir qué es lo natural, la norma que rige nuestra vida, en cada ocasión vital» (p. 157). De esta manera, ha analizado las fronteras semióticas de lo uruguayo, con el objetivo de trazar un mapa de lo pensable, lo decible, lo deseable, lo actuable, en esta región imaginaria. Andacht (1992) considera que las fronteras semióticas que todo imaginario establece sólo pueden efectivizarse a través de los signos, los que a su vez se organizan en relatos o narraciones que nutren el imaginario de un lugar y un tiempo determinado (pp. 16-17). Aquí es que entran en juego los mitos en su análisis sociosemiótico: «los mitos, o dispositivos de verosimilitud, son el freno universal autoimpuesto por el hombre como medio de acotar el rico pero angustiante universo ilimitado de aspectos o potencialidades del signo, al que se enfrenta cualquier comunidad humana para referirse a algo» (p. 152).

Desde esta perspectiva, menciona y teoriza algunos mitos del imaginario social uruguayo. Uno de ellos es el mito de José Batlle y Ordóñez, en el que en su caracterización es importante la distinción de este con respecto al ser humano concreto. Este mito no se refiere «a un estadista, al fundador de un grupo partidario, al personaje central de una herejía histórica, el batllismo», sino que apunta «al mito moderno de la democracia uruguaya y al que sentó las bases de su legitimidad» (p. 23). Para referirse a este mito, utiliza la figura del *Mumi*, dado que a pesar de ser «ajena por completo ya no a la modernidad, sino a la etnia y a las costumbres locales. Sin embargo (...) ciertos rasgos de este personaje “exótico” son adecuados para describir al mito» (p. 24). La palabra *Mumi* significa, entre los Siuai de la Polinesia, Gran Hombre o Gran Jefe; siendo

una institución social que, según Marvin Harris (1978), podría verse como forma primigenia del Estado moderno. Básicamente la autoridad del *Mumi* deriva de su condición de proveedor, de ahí la analogía que efectúa Andacht (1992), dado que en la visión del mundo que propone Batlle y Ordóñez y que se instala en el corazón del imaginario social uruguayo, el Estado «va a adelantarse pródigamente a las necesidades de todos sus protegidos (...) habrá de proveerles de todo lo necesario para su mayor bienestar no sólo material sino también espiritual» (p. 26). Esto incluirá «desde la jubilación hasta la educación superior» (p. 26), dado que «el ciudadano será el protegido principal del Estado poderoso» (p. 26). De esta manera, utiliza la figura del *Mumi* para comprender el imaginario social uruguayo resultante de la «hipótesis/utopía» (p. 28) propuesta por Batlle y Ordóñez y que devino «ley de lo social» (p. 29) en estas tierras.

Otro mito al que se ha referido Andacht (1992) es el de Maracaná, derivado del triunfo mundialista de la selección uruguaya de fútbol en 1950 en Brasil y que constituye uno de los pocos fenómenos del que los mesócratas uruguayos pueden mostrarse públicamente orgullosos, sin atentar contra el modo de ser dominante, regido por la medida y la humildad. Este mito remite a «una proeza grupal y gregaria» (p. 122), en la que el pequeño vence al gigante, en el que el David celeste vence al Goliath norteño. Señala que de tanto en tanto este mito se actualiza, mediante intentos «de hacer real la *maracanización* del mundo uruguayo» (p. 129) o, en otros términos, tornar vigente «el sueño de David. El ensueño de un país de dimensiones muy reducidas que se empecina en volver a vencer al desmesurado gigante del bando enemigo» (p. 130).

Otro aspecto a destacar de lo planteado por Andacht (1996) se refiere al fenómeno de la «jactancia negativa» (p. 34), el que si bien en su obra no está ligado explícitamente a un mito, puede relacionarse al de la medianía:

Si la arrogancia o el demostrar éxito y prominencia social o económica son tabúes insalvables para el buen mesócrata, la modestia y la jactancia negativa constituyen irremplazables virtudes en esta región imaginaria (...). Jactarse negativamente significa jactarse de no haberlo o, lo que es algo equivalente, ufanarse de lo mal que le va a uno o a todos los coterráneos en algo (...). (p. 34).

Este aspecto puede relacionarse incluso a cierta imagen de «lo gaucha» que se conforma desde este imaginario, que incluye «sencillez, modestia, nunca sobresalir, cultivar cierto ascetismo rayano en la pobreza de aspecto», los que son «atributos centrales de la imagen del Gaucho Desconocido o Anónimo, virtudes a las que aspira todo buen mesócrata, sin importar su sexo, edad u ocupación» (p. 56). Andacht (1996) remarca que este Gaucho del que habla, no se refiere al habitante que puede describir un etnógrafo o sociólogo rural: «Es alguien más inventado que histórico; a la invención social le debe su adaptación ciudadana, lo que incluye prácticas por completo ajenas al entorno de origen; a la historia, le debe su nombre, y cierta inclinación por el laconismo, una marcada resistencia a la extroversión disipativa» (p. 58). Una especie de encarnación mítica de este personaje la encuentra en Obdulio Varela, quien fuera el capitán del seleccionado uruguayo de fútbol durante el mundial de 1950 y a quien caracteriza como «figura central del santoral laico mesócrata (...) encarnación misma de la jactancia negativa» (p. 237).

Quizás la «jactancia negativa» también pueda relacionarse con lo planteado por Hugo Achugar (1992), quien ha caracterizado al Uruguay como un «país petiso», que se encuentra entre dos gigantes (Brasil y Argentina) y que de alguna forma debe compensar esa inferioridad con soberbia (pp. 151-152). Una soberbia que tal vez, en línea con lo señalado por Andacht (1996), se erija sobre un sentimiento de superioridad moral derivado de no considerarse soberbios.

Andacht (1992) menciona algunos signos, aún tímidos, que podrían estar advirtiendo la emergencia de nuevos elementos en el imaginario radical uruguayo. Así dice:

(...) percibo un movimiento sísmico recorriendo el imaginario social uruguayo. Tal vez éste sea de baja intensidad en la escala Richter, pero no por ello es menos significativo y cargado de cambios. El imaginario ha conseguido admitir, en estudio al menos, la posible existencia de otra escena fundacional que no sea la del banquete y la cornucopia asociadas a la figura providencial del Mumi creador del Estado, la nación y la patria modernos en Uruguay. Creo percibir por primera vez en lo que va del siglo mesócrata un inesperado posibilismo que empieza a vibrar, a volverse objeto de deseo para la comunidad. Los ciudadanos se alejan del Mumi y buscan legitimidad para lo deseable, es decir, para sí mismos, en otras fuentes (pp. 141-142).

Pese a ello, la religión mesocrática no es algo que se abandone de un día para el otro. De hecho, en posteriores trabajos Andacht (2024, 2018, 2017, 2001) ha puesto en evidencia cómo esta perdura en su condición hegemónica en el imaginario social uruguayo.

En continuidad con esta línea de indagación y con el foco puesto en el análisis de fenómenos comunicacionales, se pueden señalar los siguientes trabajos: El artículo de Andacht y Carbajal (2020), en el que reconocen y caracterizan

las significaciones de lo nacional que intervienen en la cobertura periodística uruguaya del conflicto diplomático (2005-2013) que enfrentó a Uruguay y Argentina por la instalación de dos plantas de celulosa, a partir de un análisis que aborda el funcionamiento icónico del imaginario social uruguayo, mediante el estudio de la explotación semiótica que hace la prensa escrita uruguaya de algunas imágenes fotográficas con el objetivo de consolidar un carácter nacional contrastante con Argentina.

El artículo de Carbajal (2021), en el que se propone analizar el proceso de significación mediática del dictamen de la Corte Internacional de Justicia de La Haya, en abril de 2010, en torno al conflicto diplomático entre Uruguay y Argentina por la instalación de las fábricas de pasta de celulosa, mediante una selección de textos de la prensa escrita uruguaya y un enfoque basado en el modelo triádico de Peirce, con miras a estudiar las representaciones nacionales del imaginario social uruguayo y, en particular, el vínculo con su alteridad argentina.

El artículo de Amen (2021), en el que se analiza la retransmisión televisiva del homenaje realizado al seleccionado uruguayo de fútbol por ubicarse entre los cuatro mejores en el mundial de Sudáfrica 2010, evento que fue el punto de partida simbólico de la reconciliación de la sociedad uruguaya con su seleccionado futbolístico y en cuyo análisis se parte de la teorización de Dayan y Katz (1995/1992) acerca de las «ceremonias mediáticas» así como también se vincula a la reflexión en torno al imaginario social uruguayo a través de la identificación, en este acontecimiento mediático, de algunos mitos relevantes del Uruguay moderno.

El artículo de Amen y Andacht (2021), que consiste en un análisis de los informativos televisivos uruguayos y las conferencias gubernamentales durante el período comprendido desde la declaración de la «emergencia sanitaria» del 13 de marzo de 2020 hasta noviembre de ese año, desde un enfoque sociosemiótico fundamentado en la semiótica triádica de Peirce (1931-1958) y en la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975). Este trabajo incluye también elementos conceptuales de Dayan y Katz (1995/1992) acerca de los «acontecimientos» o «ceremonias mediáticas», lo que entre otras cosas permite indagar cómo en las conferencias de prensa gubernamentales se invocaron mitos centrales del Uruguay moderno con la finalidad de reforzar los valores establecidos, contribuir a la integración social y legitimar a las autoridades vigentes.

El artículo de Amen (2022), en el que se analiza un fenómeno comunicacional que se reconoce como un prolegómeno del escándalo político que desembocó en la renuncia del vicepresidente uruguayo Raúl Sendic Rodríguez y que consistió en la mediatización de un rumor que involucraba a este político cuando se especulaba en octubre de 2013 con su posible candidatura a la vicepresidencia de Uruguay por el Frente Amplio, y para cuyo análisis utiliza el dispositivo propuesto por Carlón (2020) para estudiar la circulación del sentido e incorpora conceptos de la teoría del escándalo político de Thompson (2001/2000), la teoría del imaginario social de Castoriadis (2013/1975), la semiótica triádica de Peirce (1931-1958) y elementos teóricos relacionados al estudio del imaginario social uruguayo.

El artículo de Amen y Andacht (2023), en el que se utiliza la teoría de Thompson (2001/2000), la articulación de la teoría del «imaginario social» de Castoriadis (2013/1975) y la semiótica triádica de Peirce (1931-1958) y la teorización del

«metaperiodismo» desarrollada por Paredes (2013), para analizar la mediatización retrospectiva y autorreferencial efectuada por periodistas de *El Observador*, producción noticiosa que inició el escándalo político que culminó en la renuncia del entonces vicepresidente uruguayo, Raúl Sendic Rodríguez, a partir de una revelación que puso en primer plano una transgresión interpretada como una afrenta a un mito central de este imaginario mesocrático, como lo es el «mito de un país de ciudadanos cultos».

Aportes desde la antropología:  
Teresa Porzecanski y Nicolás Guigou

En cuanto a los aportes al campo de estudio del imaginario social uruguayo desde la antropología, se pueden mencionar en primer lugar los efectuados por Teresa Porzecanski (1992), quien destacó, como una nota distintiva en los estudios sociales posteriores a la vuelta a la democracia en Uruguay, y como puso de relieve Devoto (1992), «la pregunta acerca de otros sujetos sociales (...) por la voz de los otros (...) la voz de los que no tienen –o no tenían– voz. Una indagación tendiente a incluir en las mitologías fundantes a esos sujetos precedentemente excluidos» (p. 17). Dentro de estos, Porzecanski (1992) se refiere a los inmigrantes, a los indios y a los negros. Como ha señalado Radakovich (2011), esto implica «una reconfiguración del mito del Uruguay hiper-integrado. De la hiper-integración se pasa a la valoración de la “pluriculturalidad” a partir del desarrollo de una producción cultural que resignifica la “europeidad”, la “africanidad” y la “indianidad”» (p. 57).

Otro investigador que ha aportado al estudio de la institución de la nación uruguayo y sus mitos desde esta disciplina es Nicolás Guigou (2003, 2005, 2023). En su enfoque se articula el concepto de «mito-praxis» (Sahlins, 1985, 1997/1985)

con el de «religión civil» (Bellah, 1970, 1975; Giner, 1994; Rousseau, 1972/1762) con la finalidad de analizar las luchas simbólicas mediante las que se ha conformado, en forma dinámica, la identidad nacional. Este autor se ha referido a varios mitos de la nación uruguayo o nación laica, como la ha denominado debido a la importancia del proceso de secularización en su formación. Guigou (2000) sostiene que «el (...) laicismo uruguayo – o bien sus letanías– sólo es pasible de ser interpretado en tanto religión civil de la Nación (...) producida desde el Estado-Nación mediante la integración, obliteración, privatización y/o jerarquización de los otros producidos en tanto que otros» (p. 29). Considera que el mito fundamental de la nación uruguayo, al que los otros se articulan, es «el mito de la igualdad» (Guigou, 2003, 2023), el que conlleva un proceso de homogeneización, y que se basa en que en la lealtad primordial requerida para ser parte del Estado-nación uruguayo es la de ser ciudadano:

Hacer coincidir la igualdad con la homogeneidad requirió de dos procesos no arbitrarios: un violento ejercicio de privatización, en el que las diferencias posibles fueron excluidas del ámbito público y tratadas como secundarias (Guigou, 2003), y la legitimación de los valores provenientes de ciertas culturas, en detrimento de otros que fueron prescindidos o resignificados (...) Se reclusa la diferencia anulándola de la comunidad imaginada, en pos de valores homogéneos y europeizantes, divulgados como primarios. (Zetune, 2020, p. 60-61).

Relacionados al mito de la igualdad, al que están articulados, se encuentran el «mito de la escuela pública» y el «mito de Varela». De acuerdo a Guigou (2003), la escuela pública es un mito emblemático de la nación laica uruguayo y ha tenido un papel central en la producción de ciudadanos.

En la constitución de esta institución, que simboliza la igualdad en el uniforme de túnica blanca y moña azul que todos los niños usan indistintamente, jugó un papel fundamental José Pedro Varela. Su figura también alcanza el carácter de mito. Probablemente el hecho de que muriera muy joven, estando en funciones en plena tarea reformista, también contribuyó en algo para ello (Guigou, 2023). De esta manera, el mito de la igualdad alcanza efectividad mediante la creación sacrificial de la escuela, en un proceso sustentado en la tarea abnegada de su fundador, José Pedro Varela, y que apuesta a convertir a los niños en proto-ciudadanos igualitarios mediante el fomento de la internalización en ellos de la religión civil de la nación laica (Guigou, 2023).

El mito de la igualdad también ha implicado, de acuerdo a la perspectiva de Guigou (2023), una específica producción del Otro en la nación laica, en la que se ha privilegiado lo europeo en desmedro de lo indígena, lo gaucho y lo negro (pp. 83-115). Aquí es que se puede hablar de «el desaparecimiento del Otro» (p. 88), en el caso de los indígenas. Lo que se relaciona con el «mito de un país sin indios»: «En la mitopraxis procesual que implica la fundación de la nación, el indio conforma una dimensión previa que nunca constituye a la nación» (p. 90). Con respecto al gaucho, se lo caracteriza como bárbaro y perteneciente al mundo rural, en contraste con el hombre civilizado de ciudad (p. 98), pero a diferencia del indio se considera que puede ser domesticado y así adquirir el estatuto de ciudadano (p. 108). Por su parte, en lo que refiere al afro-uruguayo:

(...) no es el otro desaparecido, no es el otro para domesticar. Da forma al Otro para ser ciudadano, ya que no tiene las condiciones para ser ciudadano como un igual. Aun así, siempre se le invocará al afirmar el tema de la igualdad, al mismo tiempo que su inferioridad se naturalizará de tal manera que se vuelva aporética. (p. 108).

En tanto, el inmigrante europeo es un ejemplo de un Otro bien tratado: «El Otro bien tratado, el inmigrante, será recibido con una calidez acogedora (en la medida en que se convierta en uruguayo). Tratamiento que, obviamente, no reciben estos “Otros” que ocupan lugares inferiores en la jerarquía producida por lo mismo» (p. 111).

En continuidad con esta línea teórica, pero ya no desde un enfoque antropológico sino comunicacional y focalizado en el mundo publicitario, se puede mencionar el trabajo de Zetune (2020), quien contribuye al estudio teórico-metodológico de la comunicación publicitaria, mediante la articulación del Dispositivo Operacional Publicitario (Caro, 2008), el sistema mítico de Barthes (1999/1957) y el concepto de mitopraxis (Sahlins, 1997/1985) y su aplicación al estudio de un caso concreto: las campañas televisivas de la marca de yerba mate *Canarias*, difundidas entre 2002 y 2019 en Uruguay. En su análisis, se identifican y comparan algunos de los principales mitos de la nación y sus representaciones emblemáticas, para lo cual toma como referencia a Guigou (2003, 2005).

Rosario Radakovich:

consumos culturales e imaginario sociales

Finalmente puede mencionarse también el trabajo de Radakovich (2011), quien desde un enfoque sociológico investiga la relación entre gustos, prácticas y patrones de consumo cultural y modos de estratificación social –en particular, de clase– en Montevideo en la década de 2000. La hipótesis que guía su trabajo es que el consumo cultural en ese período fue un factor fundamental de identificación de clases sociales y, por ello, significó más una herramienta de distinción que un factor de cohesión social. El análisis del espacio social del consumo cultural efectuado por la autora, se basa en la perspectiva relacional de

Bourdieu y recurre al análisis estadístico de los datos de consumo cultural y a entrevistas con intermediarios culturales. Su trabajo incorpora también elementos analíticos vinculados a los mitos uruguayos. Al respecto, cabe citar lo que dice en el Prólogo del libro Ana Wortman: «La pregunta por los consumos culturales nos lleva a ponerlos en duda, a discutirlos ya que ahora lo que aparece y esta es la apuesta del trabajo de Radakovich, es que la acción social actual ya no está fundada en los mitos de los años cincuenta» (Radakovich, 2011, p. 11).

En este sentido, Radakovich va a relativizar la vigencia del mito de un país de ciudadanos cultos en la contemporaneidad. El debilitamiento de este mito, de acuerdo a su planteo, comenzaría con «el advenimiento de la cultura de masas y la mundialización cultural» y el consiguiente tránsito «a la cultura como expresión de mercado» (p. 52). Pero si bien el mito del país cultural parece decaer, nunca terminó de caer (p. 57). Al respecto, se refiere a que «el atractivo que genera la “rareza cultural” y su exotismo» (p. 319), en algunos sectores de las clases medias en cuanto a sus intereses literarios, «revela la vigencia de dos “mitos fundantes” nacionales (Perelli y Rial, 1986). Por una parte, la idea de la excepcionalidad nacional frente a los países latinoamericanos. Por otra parte, revela también la continuidad del imaginario de país “culto y educado”» (p. 319). Pero pese a ello, también indica que este tipo de intereses literarios, orientados hacia obras de difícil decodificación, no es el más generalizado en los sectores medios:

El retrato de una oferta y demanda de alta exigencia de decodificación no hace justicia a la realidad cotidiana de la lectura como práctica cultural de amplios sectores medios en los últimos años. Más bien revela la fuerza de la construcción del mito del Uruguay culturoso por parte de los sectores intelectuales. (Radakovich, 2011, p. 322).

También vinculado al reconocimiento del papel jugado por los sectores intelectuales en la búsqueda de conservar este mito, la autora concluye a partir de su investigación que «fueron los profesionales quienes más se aferraron a auto-considerarse pertenecientes a la emblemática clase media y quienes definieron “el gusto medio”, luego consagrado como el gusto colectivo» (Radakovich, 2011, p. 416).

En esta misma línea de relativización de la vigencia de este mito, señala que «tanto en la producción como en el consumo cultural, se hace evidente una pérdida de capital cultural sobresaliente que supo sostener el mito de la excepcionalidad cultural nacional» (p. 323).

Por otra parte, también va a relativizar la vigencia del mito del Uruguay como país integrado, para lo cual aludirá al «fenómeno de la cumbia plancha», del que dirá que es:

(...) sintomático y muestra muy bien un clima de época en el que se hacen visibles los conflictos entre clases y sectores sociales. También revela los márgenes de la intolerancia, los prejuicios y la estigmatización del diferente, en un país donde ser «el otro» tiene un costo alto. Costos que son intangibles, que resultan de comentarios «en voz baja», pero que excluyen en voz alta. (p. 369).

En una mirada analítica más general de la vigencia de los mitos de mediados del siglo XX en la contemporaneidad, Radakovich (2011) señala que «la denominada “Suiza de América” ha transitado por la última mitad del siglo pasado, autoimaginándose una sociedad hiper-integrada e hiper-integradora de “medianías” cultas y educadas que sintetizan su voluntad de convivencia a partir de gustos, prácticas y hábitos culturales comunes.» (p. 413). Así como también que más allá de los quiebres que este imaginario ha experimentado, sobre todo durante la última dictadura (1973-1985), «el mito siguió vigente como

un punto de referencia presente. Un mito que se anclaba a su vez en el peso y centralidad de las clases medias urbanas concentradas en la capital administrativa, industrial y cultural del país» (p. 413). No obstante todo esto, Radakovich hace referencia también a cambios socioeconómicos que tendrían sus consecuencias culturales:

(...) entre el mito y la realidad socio-económica del país se abrió una brecha cada vez mayor. Al llegar a los años dos mil el Uruguay de la crisis socio-económica traduce la caída del nivel de vida generalizado y se advierte un aumento significativo de la desigualdad y fragmentación social con consecuencias también en el plano cultural y en particular en el territorio urbano de la capital. El retrato feliz de un país de medianías quedó finalmente desdibujado. (Radakovich, 2011, pp. 413).

Este debilitamiento del mito, desde la perspectiva de la autora, no pudo revertirse pese a la salida de la crisis, al «cambio de tono político» y a un nuevo período de crecimiento económico: «el retrato nunca volvió a ser el mismo. Imposible restaurar la visión idílica de la integración» (p. 413).

## CONCLUSIONES

El campo de investigación acerca de los imaginarios sociales, desarrollado en la segunda mitad del siglo XX en Francia, se encuentra en un momento pujante. Ha trascendido su contexto de surgimiento y ha tenido una gran expansión en Iberoamérica. Aquí se ha intentado aportar a su avance, en forma parcial y modesta, mediante la revisión de algunos trabajos que pueden entenderse como una contribución significativa al estudio del imaginario social uruguayo. A partir de ello, se pudo identificar que de acuerdo a la literatura especializada, se ha caracterizado al Uruguay moderno como un «país de medianías» y «de cercanías» (Real de Azúa, 2009/1964);

«amortiguado» y «amortiguador» (Real de Azúa, 1984); y regido por la «mesocracia» (Andacht, 1992). De igual modo, la sociedad uruguaya ha sido representada como «hiperintegrada» e «hiperintegradora» (Rama, 1987), así como se ha planteado que el laicismo uruguayo puede ser entendido como religión civil de la Nación, producida desde el Estado-Nación uruguayo (Guigou, 2000). También se han destacado ciertos mitos fundacionales que se han cristalizado a modo de «imaginario efectivo» (Castoriadis, 2013/1975) en esta región, como lo son el del Uruguay como «un país de ciudadanos cultos» (Perelli y Rial, 1986, p. 24); el «del consenso, el de la ley impersonal que se impone (...) mito del orden, del respeto a las reglas, mito del mantenimiento de un estado de derecho» (p. 23); el «mito de la medianía necesaria para la seguridad y la realización del Uruguay feliz» (p. 22); y el mito de la diferenciación del Uruguay (Perelli y Rial, 1986). A ellos se agregan ciertos mitos derivados, como lo son el de la importancia del Estado, del cual se espera todo y al cual se responsabiliza por la vida de los ciudadanos (p. 25); el de «como el Uruguay no hay» (p. 25), así como también el de «la garra charrúa» (p. 27) y el de «el Maracaná» (Andacht, 1992). También se ha destacado la relevancia de «el mito de la igualdad» (Guigou, 2003, 2023), el que implica asimismo un proceso de homogeneización, y que se fundamenta en que la lealtad primordial requerida para ser parte del Estado-nación uruguayo es la de ser ciudadano. Articulados a este mito, se encuentran el «mito de la escuela pública» y el «mito de Varela» (Guigou, 2003, 2023). En cuanto a los cambios experimentados en las últimas décadas, se puede mencionar, en primer lugar, la desestabilización de la sociedad hiperintegrada, que de acuerdo a Rama (1987), empezó a partir de que comenzaran a sentirse los efectos de la crisis económica iniciada a fines de los cincuenta,

en un proceso en el que la propia hiperintegración frenó la capacidad de innovación. Esto, entre otras cosas, generó la emergencia de un contraimaginario social, a partir de la década del sesenta, que de todos modos no rompió con el imaginario instituido y los mitos fundacionales, sino que los asumió «en una versión contra cultural» (Perelli y Rial, 1986, p. 29), con la búsqueda de recuperar una «edad de oro» perdida (pp. 28-30). Posteriormente, con la llegada de la dictadura, sí se produjo una ruptura con aquel y se abandonó la esperanza de restaurar el «pequeño país modelo» que alguna vez Uruguay se planteó ser (pp. 30-33).

A su vez, con la finalización de esta se dieron nuevos cambios, como ser la implantación de la hegemonía del mito del Uruguay democrático, que pone en el centro al mito del consenso, que debe predominar a toda costa en una suerte de «hobbesianismo invertido» (pp. 33-34). Porzecanski (1992), por su parte, ha señalado que con la vuelta a la democracia se ha dado una especie de reconfiguración del mito del Uruguay hiper-integrado, mediante la valoración de la pluriculturalidad, a partir de la reivindicación de sujetos previamente excluidos, como ciertos inmigrantes, los indios y los negros. Asimismo, Andacht (1992) se ha referido a ciertos signos, aún tímidos, que podrían estar advirtiendo la emergencia de nuevos elementos en el imaginario radical uruguayo (pp. 141-142), aunque la religión mesocrática, desde su perspectiva, sigue siendo hegemónica. Por su parte, la investigación llevada adelante por Radakovich (2011) acerca de los consumos culturales, problematiza la idea que la acción social contemporánea en Uruguay se fundamente en los mitos de los años cincuenta. Incluso señaló que con la crisis socio-económica del 2002 y sus consecuencias, «el retrato feliz de un país de medianías quedó finalmente desdibujado». (Radakovich, 2011, pp. 413).

En todo caso, estos temas ameritan seguir siendo investigados, aquí simplemente se buscó sistematizar algunos planteos relevantes, a modo de revisión del estado del arte.

## REFERENCIAS

- Achugar, H. (1992). *La balsa de la medusa. Ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo en Uruguay*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Álvarez, M. (1998). La semiótica en Uruguay. *Signa*, 7, 107-120.
- Amen, G. (2022). Un prolegómeno del “caso Sendic”. El escándalo político de tipo sexual que no aconteció. *Ñeataá*, 3(2), 92-107.
- Amen, G. (2021). Análisis de una ceremonia mediática en Uruguay: Fútbol, mitos e imaginario social. *Question/Cuestión*, 3(68), e521. <https://doi.org/10.24215/16696581e521>
- Amen, G. y Andacht, F. (2023). Un análisis de la narrativa periodística autorreferencial acerca de la fase previa al escándalo en el caso Sendic. *Intexto*, Porto Alegre, n. 55, e-129287. <https://doi.org/10.19132/1807-8583.55.129287>
- Amen, G. y Andacht, F. (2021). Signos televisivos informativos de un prolongado estado de alarma: El caso uruguayo en los primeros ocho meses de la declaración de emergencia sanitaria. *Austral Comunicación*, 10(1), 87-118. <https://doi.org/10.26422/aucom.2021.1001.and>
- Andacht, F. (2024). *Signos del imaginario cotidiano. Guía para interpretar nuestra vida mediática*. Montevideo: Paidós.
- Andacht, F. (2018). El irresistible ascenso de un Cocinero Mesocrático: revisitando el imaginario social a través del reality show gastronómico & glocal MasterChef Uruguay. En Araujo, D.; Barros, A.T.; Contrera, M.; de Melo Rocha, R. (eds.) *IMAG(EM) INÁRIO Imagens e imaginário na Comunicação* (pp. 67-90). Página 42- Compós: Curitiba.
- Andacht, F. (2017). Nuevos Signos del Imaginario Mediático Latinoamericano: la serie uruguaya de YouTube *Tiranos Temblad*. En D. Araujo et al. (Eds) *Nuevos Conceptos y Territorios en América Latina* (pp. 371-390). São José dos Pinhais: Página 42
- Andacht, F. (2001). Una (re)visión del mito y de lo imaginario desde la semiótica de C.S.Peirce. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*, núm. 17.
- Andacht, F. (1996). *Paisaje de Pasiones. Pequeño Tratado sobre las Pasiones en Mesocracia*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.
- Andacht, F. (1992). *Signos reales del Uruguay imaginario*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Andacht, F. y Carbajal, M. (2020). Signos de bajo perfil en tiempos de estridencia nacional: el indiscreto orgullo del imaginario social uruguayo. *Triade: Comunicação, Cultura e Mídia*, 8(19), 131-158.
- Anderson, B. (1993/1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1999/1957). *Mitologías*. México: Siglo Veintiuno.
- Bellah, R. (1975). *The broken covenant*. Nueva York: Seabury Press.

- Bellah, R. (1970). *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nueva York: Harper & Row.
- Caetano, G., Rilla, J. y Pérez, R. (1987). La partidocracia uruguaya. Historia y teoría de la centralidad de los partidos políticos. *Cuadernos del CLAEH*, 44(4), 37-62.
- Carbajal, M. (2021). Un empate con sabor a victoria nacional: el relato mediático uruguayo sobre el fallo de la Corte de La Haya por el conflicto de las pasteras con Argentina. *Ñeataá*, 2, 40-53.
- Carlón, M. (2020). *Circulación del sentido y construcción de colectivos: en una sociedad hipermediatizada*. San Luis: Nueva Editorial Universitaria - UNSL.
- Caro, A. (2008). La publicidad como dispositivo operacional. *Pensar la Publicidad. Revista Internacional de Investigaciones Publicitarias de la Universidad Complutense de Madrid*, II (2), pp. 81-106.
- Carretero, E. (2001). *Imaginario sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* (tesis doctoral inédita). Universidad de Santiago de Compostela, Galicia, La Coruña, España. Disponible en <https://www.cervantesvirtual.com/obra/imaginarios-sociales-y-critica-ideologica--0/>
- Castoriadis, C. (2013/1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.
- Cristiano, J. (2012). Lo imaginario como hipótesis sociológica: entre la revolución y el reencantamiento del mundo. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol. 6 (1), pp. 99-113.
- Dayan, D. y Katz, E. (1995/1992). *La historia en directo. La retransmisión televisiva de los acontecimientos*. Barcelona: Ediciones G. Gili.
- Devoto, F. (1992). Introducción. En Achugar, H. y Caetano, G. *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* (pp.13-22). Montevideo: Ediciones Trilce.
- Durand, G. (1981/1960). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Giner, S. (1994). La religión civil. En R. Días-Salazar, S. Giner y F. Velasco (Eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Universidad.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.
- Goffman, E. (1997/1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Guigou, L. N. (2023). *Mitologías, nación y comunicación*. Montevideo: Ediciones Universitarias.
- Guigou, L. N. (2005). *Sobre cartografías antropológicas y otros ensayos*. Montevideo: Ediciones Hermes Criollo.
- Guigou, L. N. (2003). *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.
- Guigou, N. (2000). De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. Sonia Romero (comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Dpto. de Antropología Social, FHCE, Fontaina-Minelli-Nordan, Montevideo.
- Harris, M. (1978). *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona: Argos.
- Liszka, J. (1989). *The semiotic of myth*. Bloomington: Indiana University Press.
- Morales, A. (2006). Maracaná. El Mito: Hibridación y generalización en el discurso del fútbol uruguayo. *Ciencia, Deporte y Cultura Física*, 2 (2), 46-55, Colima, Colombia.
- Paredes, G. (2013). Cuando el periodismo es noticia. *El Equilibrista*, Buenos Aires, v. 1, n. 1.
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Ed. C. Hartshorne, P. Weiss y A. Burks, Vol. I-V). Harvard University Press.
- Perelli, C. y Rial, J. (1986). *De mitos y memorias políticas. La represión, el miedo y después....* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Perez, S. (2017). Situando los imaginarios sociales: aproximación y propuestas. *Imagonautas. Revista interdisciplinaria sobre Imaginarios Sociales*, 9, 1-22.
- Porzecanski, T. (1992). Uruguay a fines del siglo XX: Mitologías de ausencia y de presencia. En Achugar, H. y Caetano, G. *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* (pp. 49-61). Montevideo: Ediciones Trilce.
- Porto López, P. (2017). Transpiración semiótica: la atracción de lo indicial. Entrevista a Fernando Andacht. *LIS Letra. Imagen. Sonido. Ciudad Mediatizada*, (17), 172-191.
- Radakovich, R. (2011). *Retrato cultural de una matriz social. Montevideo entre cumbias, tambores y óperas*. Montevideo: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República.
- Rama, G. (1987). *La democracia en Uruguay. Una perspectiva de interpretación*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Real de Azúa, C. (1984). *Uruguay, ¿una sociedad amortiguada?*. Montevideo: CIESU – Ediciones de la Banda Oriental.
- Real de Azúa, C. (2009/1964). *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya*. Montevideo: Biblioteca Artigas – MEC.
- Rousseau, J-J. (1972/1762). *El contrato social*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Sahlins, M. (1997/1985). *Islas de la historia: La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Sahlins, M. (1997). *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- Thompson, J. (2001/2000). *El escándalo político. Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Zetune, L. (2020). *La publicidad como sistema mitopráctico. Un estudio de los mitos de la nación uruguaya en la comunicación publicitaria de la marca de yerba mate Canarias* (tesis de maestría inédita). Facultad de Información y Comunicación, Montevideo, Uruguay.