

ISSN (versión online): 2393-6886
ISSN (versión impresa): 2393-7068
PUBLICACIÓN SEMESTRAL

REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año I – Nº 1 – Enero-Junio 2016

“Tradiciones localizadas y cambios globales”

CLAUDIA ANSELM nace en Montevideo, Uruguay, donde reside y trabaja. Artista visual. Trabaja en el campo de las instalaciones, dibujo, pintura, grabado y monocopia en gran tamaño. Se formó en el CEA con el profesor Nelson Ramos y en el Club de Grabado de Montevideo, con el profesor Hector Contte. Realizó el taller de postgrado de grabado con David Finkbeiner en 1986.

Desde 1972 expone individual y colectivamente y participa con reconocimiento en Bienales, Salones y Premios nacionales e internacionales. Integra el Colectivo de Grabado Montevideo, grupo que trabaja en diferentes proyectos vinculados al grabado en Uruguay y el exterior, así como la Comisión de Arte y Cultura de Compañeros de las Américas. En 2014 integró el jurado del 56° Premio Nacional de Artes Visuales José Gamarra.

**REVISTA URUGUAYA DE
ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA**

Año I - Nº 1 – Enero-Junio 2016

Editora

Sonia Romero Gorski

REVISTA URUGUAYA DE ANTROPOLOGÍA Y ETNOGRAFÍA

Año I - Nº 1 – Enero-Junio 2016

Cuerpo editorial:

Dr. Leonel Cabrera Pérez

FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Dra. Cornelia Eckert

Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Ariel Gravano

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Dr. Nicolás Guigou

FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Phd Susan Lobo

University of Arizona, Tucson, USA

Dr. Néstor Da Costa

CLAEH, Uruguay

Dra. Sonia Romero

FHCE, Universidad de la República, Uruguay

Prof. Titular Alberto Sobrero

Universidad La Sapienza, Roma, Italia

Prof. Titular Patrice Vermeren

Universidad de Paris VIII, Francia

Editora:

Sonia Romero Gorski

Asistentes de Edición:

Gerardo Ribero Fernández

Daño Arce Asenjo



Línea de publicación

Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía.

Publicación semestral que publica artículos originales e inéditos y da cuenta de producción de vida académica relevante y evaluada.

Este año 2016 deja de existir el *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* para devenir una nueva publicación marcada por las exigencias de transformación, por nuevas reglas de juego que nos permiten no solo sobreponernos al largo tiempo transcurrido, entre el 2000 y el 2015, sino iniciar con energías renovadas una etapa más acorde a los cánones académicos universales. Con sutiles diferencias de identificación damos inicio ahora al recorrido de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía. Como sugiere el nombre la publicación se coloca más en el centro de las Ciencias Antropológicas, contemplando el potencial de una diversidad interna, a la vez que mantiene y destaca la vocación de observación etnográfica, análisis y escritura sobre objetos, relaciones, pueblos, ciudades, identidades, fenómenos culturales en general.

Instituto de Antropología

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -UdelaR-
Magallanes 1577 - Montevideo 11200
revuruguayadeantropologia@gmail.com

Indexada en:



Disponible en UNESCO Montevideo.

La presente edición de la Revista está parcialmente financiada por Förlaget Nordan/Non commercial, Suecia.

© 2016, **Sonia Romero Gorski** (*Editora*)
Departamento de Antropología Social
Instituto de Antropología FHCE – UdelaR
sromero@fhuce.edu.uy
revuruguayadeantropologia@gmail.com
www.fhuce.edu.uy

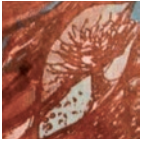
© Para esta edición, **Editorial Nordan–Comunidad**
La Paz 1988, 11200 Montevideo
Tel: (598) 2400 5695
C.e.: nordan@nordan.com.uy
www.nordan.com.uy

Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 3.0 Unported License. cc-by.

Diseño: Ruben G. Prieto
Armado: Javier Fraga

ISSN (online): 2393-6886
ISSN (impreso): 2393-7068

Tabla de contenidos



Editorial

Editorial	9
-----------	---

Normas de Publicación del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay	21
--	----



1. Estudios y Ensayos

Turismo místico y Turismo religioso. Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad	25
---	----

Martín Gamboa

De la cultura a la creatividad. Reflexiones desde Argentina	39
---	----

Rubens Bayardo

Breve esbozo sobre los encuentros cuerpo-angelito-velorio Provincia de Corrientes (Argentina) y Sur del Paraguay	47
--	----

César Iván Bondar



2. Avances de investigación

Ser sin estar: geografía política de una ausencia. La ciudadanía contemporánea bajo el prisma de la diáspora uruguaya. 1985 - 2015	65
--	----

Fernanda Mora – Canzani

Paisajes de la resistencia: territorios, expresión y poder <i>Eduardo Álvarez Pedrosian</i>	69
--	----



3. Dossier – Visitas académicas

Conferencia “La herencia de las Ciencias Sociales y sus perspectivas de intervención desde una trayectoria brasileña” <i>Otávio Velho</i>	87
--	----

Visita académica de David Harvey <i>Javier Taks</i>	95
--	----

Pierre Rosanvallon en visita académica en Uruguay <i>Sonnia Romero Gorski</i>	97
--	----

8



4. Espacio abierto y reseñas

Acerca de la XI Reunión de Antropología del MERCOSUR. “Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde Sur” Montevideo 30 de noviembre al 4 de diciembre de 2016. <i>L. Nicolás Guigou</i>	101
--	-----

<i>Presentación del libro</i> “A cielo abierto. Culturas políticas sobre los muros de Montevideo” <i>Ariela Epstein</i>	105
--	-----

<i>Presentación del libro</i> “Indios en un país sin indios” <i>Darío Arce Asenjo</i>	107
--	-----

<i>Presentación de la tesis</i> “Las caras del candombe: Prácticas, creación y saber-hacer en los músicos y bailarines afro-uruguayos” <i>Clara Biermann</i>	109
---	-----



Editorial

“Mi pueblo- los seres humanos- construyó la Muralla de China, el edificio Chrysler, la Capilla Sixtina: esas cosas fueron hechas por criaturas como yo, mediante el ejercicio de la habilidad y la imaginación. Yo no tengo esa habilidad, y mi imaginación teje sueños diferentes. No obstante ese potencial también está en mí. El vínculo a través de una identidad local es tan imaginario como el que se establece a través de la humanidad”.¹

Este año 2016 deja de existir el *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* para devenir una nueva publicación marcada por las exigencias de transformación, por nuevas reglas de juego que nos permiten no solo sobreponernos al largo tiempo transcurrido, entre el 2000 y el 2015, sino iniciar con energías renovadas una etapa más acorde a los cánones académicos universales.

Fuimos bien evaluados, y una vez aceptado nuestro ingreso al portal de *SciELO Uruguay* no pudimos menos que aceptar todos los cambios que se imponían. El primero fue convertir en una publicación semestral que prioriza su existencia online, a lo que ya era un clásico, el anuario impreso. De acuerdo a ese vuelco radical también tuvimos que encontrar una nueva denominación para existir o re-nacer en un nuevo mundo, sin dejar de lado completamente lo que había sido la inspiración y razón de una duradera constancia. Con sutiles diferencias de identificación damos inicio ahora al recorrido de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*. Como sugiere el nombre la publicación se coloca más en el centro de las Ciencias Antropológicas, contemplando el potencial de una diversidad interna, a la vez que mantiene y destaca la vocación de observación etnográfica, análisis y escritura sobre objetos, relaciones, pueblos, ciudades, identidades, fenómenos culturales en general.

Nos aseguran que estar en el portal de *SciELO* nos pone al alcance del mundo! De acuerdo, pero qué difícil fue renunciar a una modalidad que tanto nos gratificaba, y que de una manera tal vez menos codificada pero muy eficaz llegaba a tener existencia cosmopolita, porque se “subía” y se podía “bajar” de la página web de Unesco-Montevideo.

Pero ahora se trata de sumarse al deber ser generalizado, a reglas establecidas para todas las publicaciones académicas, con uniformidad de criterios. De alguna manera la existencia independiente, con reglas propias, se hubiera vuelto un improductivo capricho narcisista.

1. Appiah, K. A. 2007, 182. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires, Katz Editores.

Agradecemos la oportunidad de pertenencia en una comunidad global que nos brindó *ScieloUruguay*. Aspiramos llegar a la altura de la barra así como a mantener el impulso para lograr niveles de excelencia.

En la composición de la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* tuvimos que considerar en esta instancia la conversión operativa de los contenidos de forma tal que resultaran los dos números semestrales de esta primera entrega. Los mismos con el número 1 y número 2 respectivamente cubren el período enero/junio y luego julio/noviembre del 2016. La meta es reunir ambos números que se encuentren online, cada año, en un volumen impreso. O sea mantenemos la idea de contar con una versión en papel, que será el volumen único del período.

En este momento estamos todavía preocupados, ocupados, en dar término a la versión online, comenzando por el número 1. Mantenemos en la nueva Revista el destaque estético que nos llevó desde el comienzo a tener una presentación distintiva con un diseño de tapa que incluye obras de un/a artista uruguayo/a contemporáneo/a. La asociación de contenidos antropológicos con producción plástica nacional nos remite a la creatividad humana, que no queremos dejar de homenajear. En el 2016 contamos con la colaboración de la artista Claudia Anselmi. Tanto en el número 1 como en el número 2 se reproducen obras suyas. Cada año elegiremos un solo artista para ambas entregas semestrales.

Se consolida la práctica de la Convocatoria en torno a temas, realizando en el número 2 la convocatoria para el año siguiente, en este caso el 2017. Pondremos fecha de recepción de propuestas para poder proceder al envío a evaluaciones, selección y a la edición del material inédito que nos llegue para las diferentes secciones.

10

Actualmente nos mantenemos atentos para mejorar según lo vayan indicando las agendas y el canon de las revistas científicas. Ya no se trata de esfuerzos individuales sino de un conjunto importante de colaboraciones que lo hacen posible, sobre todo hay que reconocer el interés renovado de quienes nos envían sus aportes y el trabajo profesional de quienes realizan las evaluaciones.

Al término de este breve anuncio sobre sustitución del *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* por la *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* debemos reconocer que estamos haciendo nuestro mejor esfuerzo pero siempre habrá algo para mejorar. Pretendemos atender no solo innovaciones que vienen desde la disciplina, sino también del flujo incesante de comunicación, del número creciente de publicaciones especializadas; ya no podemos preocuparnos solamente por reflejar la vida académica local y el conocimiento nacional. Es un hecho que nuestra convocatoria llega más allá de la acotada geografía del país, trayéndonos aportes de muy diversos horizontes, unos cercanos y otros bastante lejanos.

Fieles a enseñanzas de grandes ancestros de la antropología, no nos cerramos al intercambio, todo lo contrario, los vínculos con colegas de otros países, con otras trayectorias académicas, nos agrandan en redes de alianzas intangibles pero reales, como todo lo relacional!

--- 000 ---

Según la convocatoria para el 2016, *Antropología y etnografías (en) todo terreno*, tratamos de reunir, separando en dos entregas, el material recibido, evaluado. Nos importa destacar que recibimos contribuciones de autores de nacionalidades diversas, así como de pertenencias institucionales. Damos cabida también a trabajos de jóvenes investigadores, en formación avanzada de grado y de posgrado.

El material que recibe la *Revista* se distribuye según pertinencia y carácter en las Secciones establecidas. 1. Editorial. 2. Estudios y Ensayos. 3. Avances de Investigación. 4. Dossier. 5. Espacio abierto y reseñas.

Sección Estudios y Ensayos. Se incluyen dos artículos de corte etnográfico con descripción y caracterización de fenómenos socio-culturales localizados y un artículo de carácter más antropológico en el sentido de interpretación de tendencias recurrentes en la sociedad argentina actual. **Martín Gamboa** presenta el caso de dos sitios en las afueras de la ciudad de Salto, al norte de Uruguay, muy próximos uno de otro, y donde se concentran relatos que les atribuyen estatuto especial. Se han vuelto objeto de culto ya que testimonios reiterados atraen atención y público que espera asistir a manifestaciones de lo sagrado, o por lo menos de un orden supramundano. La discusión lleva a distinguir entre creencias y prácticas de acercamiento y peregrinajes que deben interpretarse como ‘turismo místico’ y ‘turismo religioso’ ambos poco frecuentes en Uruguay, país no dominado por prédicas religiosas aunque sí atravesado por creencias de diferente origen. En el trabajo de **César Iván Bondar** se describe prácticas vigentes en torno al tratamiento y reverencia que provoca en la población en zonas del norte argentino hasta el Paraguay cuando se produce la muerte de un niño de corta edad, un ‘angelito’. En otra línea de relevamiento de fenómenos culturales **Rubens Bayardo**, da cuenta de la tendencia reciente, en Argentina, a plantear interpretaciones y planificar acciones incluso desde la esfera de lo político, que usan el argumento de ‘la cultura’ como explicación, justificación suficiente. Este acortamiento de perspectivas, desde un imaginario culturalista, oculta lógicas y posibilidades de tratamiento más cercanos a lo real empírico

La **Sección Avances de Investigación** plantea trabajos desde otras posiciones, como anuncio de líneas que se están profundizando, que ya pueden proponer resultados o que reclaman mayor tiempo para registros y análisis. En los avances volvemos a encontrar una marcada vocación por el trabajo de campo, registros importantes para conocer y desarrollar temas antropológicos a nivel local y regional. **Eduardo Álvarez Pedrosian** emprende un reconocimiento etnográfico por barrios de la zona oeste de Montevideo, próximos al sitio de excepción que representa la elevación del Cerro y construcciones coloniales como la Fortaleza, todo rodeado actualmente de marcas de pobreza, marginalidad y resistencia sindical. Fuera del país, reivindicando pertenencia y ciudadanía **Fernanda Mora** expone avances de su investigación doctoral. La diáspora uruguaya, dispersa en varios países y sumando cientos de miles de personas, representa de hecho un capital humano que debería tener mayores oportunidades de manifestarse, de hacer aportes en asuntos locales. ¿Cómo ser sin estar? Es un dilema de muchos compatriotas.

La **Sección Dossier** contiene este año valioso material o por lo menos el registro del pasaje de visitas académicas de reconocida trayectoria y que impactaron en el ambiente universitario local. En el marco del Seminario Permanente de Investigación del Doctorado en Antropología de la FHCE, **Otavio Velho** investigador del Museo Nacional de Rio de Janeiro, autor de múltiples trabajos, dictó una conferencia que ilustró sobre el ambiente intelectual del Brasil en las décadas de 1960, 70 y 80, marcadas de eventos políticos y una producción académica que fue introduciendo la convicción de la diversidad como conquista decolonial. **Javier Taks** hace una breve pero certera semblanza de la personalidad del antropólogo y geógrafo David Harvey, quien estuvo en Montevideo dictando conferencias sobre su tema de especialización: la urbanización creciente

en el mundo contemporáneo, y sus connotaciones económico-políticas y culturales. **S. Romero Gorski** da cuenta del pasaje por Montevideo de Pierre Rosanvallon y de intercambios intensos del punto de vista teórico que manejó tanto en una conferencia en Facultad de Ciencias Sociales como en una sesión de intercambio académico en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Estos pensadores, autores de gran vigencia, nos dejan la convicción de que es necesario intensificar ocasiones de intercambios, conocer de viva voz pensamientos vivos, actualizados.

Espacio abierto, reseñas

Es imprescindible tomar nota del congreso multitudinario que se realizó en Montevideo a fines del 2015; **Nicolás Guigou**, presidente de la XI Reunión de Antropología del Mercosur, nos aporta certezas sobre la presencia dinámica y creciente de las Ciencias Antropológicas en la región.

En esa misma ocasión se presentaron varios libros entre los que se cuentan los que aquí se comentan, uno publicado en Francia pero cuya autora, **Ariela Epstein**, hizo la investigación en Montevideo. El otro libro plantea tema de mucha actualidad, ¿tenemos o no tenemos indios en Uruguay? **José Bassini**, antropólogo uruguayo, docente en la Universidad de Manaos, responde afirmativamente, Comenta Darío Arce Asenjo. También de Francia, de la Universidad de Nanterre, vino **Clara Biermann** a presentar los resultados de su investigación en el mundo del candombe, del entorno social y musical en el que viven actores que gestionan y disfrutan de ese patrimonio intangible.

La empatía de C. Biermann con sus contactos en la comunidad afrouruguaya es muy viva, destacada en su relato.

12

Agradecimientos

Agradecemos los aportes de todos/as los/las autores/as. Muy especialmente agradecemos la colaboración desinteresada de los/las evaluadores/as.

El anuario como objeto-libro viene valorizado por la diagramación tradicional y profesional de Javier Fraga y por la presentación de la artista Claudia Anselmi.

Equipo de producción del Anuario 2016: S. Romero (Editora), Gerardo Ribero Fernández, Darío Arce Asenjo (asistentes de Edición), J. Fraga (diagramación), traducciones: Nora Magariños (español-portugués), Juan Carlos Perusso (español-inglés); gestión artística: Macarena Montañez (*pozodeagua televisión*).

Sonnia Romero Gorski
Editora

Instituto de Antropología – FHCE
Montevideo, junio 2016

Aspectos formales a destacar

I. La publicación cuenta con la **licencia de Creative Commons (cc-by)** que protege contenidos en el libre acceso (versión electrónica) así como distribución comercial (versión en papel).

II. La Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía publica solamente material original y cuenta con cinco Secciones que componen el índice:

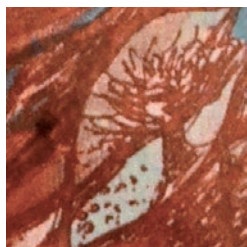
Editorial. 1. Estudios y Ensayos. 2. Avances de investigación. 3. Dossier. 4. Espacio abierto.

III. Arbitrajes y control de calidad

Se someten a arbitraje –en doble ciego– los artículos que figuran en la Sección 2. Luego el conjunto del contenido ya tiene su aval académico: proviene de investigaciones ya evaluadas, de eventos con respaldo institucional, presentaciones de libros o de tesis de posgrado. Toda la publicación reúne producción y actividades académicas debidamente avaladas.

La totalidad del material pasa por la revisión de la editora, de asistentes de edición, contando con el respaldo del Cuerpo Editorial. El producto logrado nos alienta siempre a seguir convocando colaboraciones, en una línea de apertura hacia temas que sin estar localizados dentro del territorio nacional nos aportan visiones y líneas de actualización.

IV. El tema de la Convocatoria para el 2017 se difundirá en ocasión de publicar el número 2, en el período julio-noviembre.



EDITORIAL

“My people – the human beings – built the Chinese Wall, the Chrysler Building, the Sistine Chapel: things made by creatures like me, using ability and imagination. I don’t have that ability and my imagination makes up different dreams. However, I also have that potential. The link with a local identity is as imaginary as the one that goes through Humanity”¹

Now in 2016, the *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* (*Uruguayan Social and Cultural Anthropology Yearbook*) ceases to exist to become a new publication. It’s marked by transformation requirements, by new game rules that let us to not only overcome it’s long history (2000-2015), but also start with renewed energies a stage more in line with universal academic canons.

We have being well evaluated and once we were accepted to the *SCielo Uruguay* portal, we only could share all the changes asked from us. The first one was to change into a biannual publication aimed to be active on line from what was our printed classic yearbook. On line with that radical change we also had to find a new name to exist or be reborn to a new world, without completely discarding what had being the inspiration and the *raison d’être* of a long record.

With subtle identification differences, we now give birth to *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* (*Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine*). As the name suggests, the publication turns towards the center of the Anthropological Sciences, taking into account an internal potential diversity while keeping and highlighting an ethnographic observation vocation, analysis and writing on objects, relationships, peoples, cities, identities, and cultural phenomena in general.

They tell us that being on the *SCielo* portal puts us within reach of the whole world! Ok, but it was real hard to give up a way of presenting our work so gratifying to us, and which, in a probably less codified but very efficient version came to enjoy a cosmopolitan existence by being “lifted to” and able to be “downed from” the Unesco-Montevideo web page.

1. Appah, K.A. 2007, 182 *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires. Katz Editores.

But nowadays we have to join the general new rules, common to all academic publications under uniform criteria. Somehow an independent existence with own rules would had being an unproductive narcissist whim.

We thank the opportunity of belonging to a global community as the one *SCielo Uruguay* gave us and hope to clear the high bar set and to keep our impulse to achieve excellence levels.

To compose the new *Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine* this time we had to convert the contents as to have two biannual numbers in this first publication. These will be numbered 1 and 2 to cover the 2016 January/June and July/December periods. The aim is to join both on-line numbers each year to print them as one: that is, the idea is to have a single-volume paper versión per year.

Now we're occupied, pre-occupied in finishing the on line versión, starting with number 1. We will keep in the new magazine, the aesthetic highlight we used since the beginning, a distinctive cover design including a contemporary Uruguayan artist work. The association of anthropologic content and local plastic artists' works takes us to human creativeness, which we want to keep paying homage to. In both 2016 numbers we get the works of artista Claudia Anslmi and we will select a single artista each year for both biannual editions.

We continue the practice of summon works related to specific subjects: on edition N° 2 we'll summon for next year, that is 2017. We'll set final dates for the reception of proposals so as to be able to send them for evaluation, selection and editing of the unpublished material received for the different áreas.

Right now we are ready to perfect our work according to the scientific magazines' canons and agendas. It's not any more "individual efforts" but an important group of collaborations that make it posible and we value the renovated interest shown by those who send us their works and the evaluators' professional job being done.

To end this brief notice on the substitution of the *Uruguayan Social and Cultural Anthropology* by the *Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine* we must recognize that we are doing our best but always will be something to improve. We not only pretend to care for the discipline's innovations but for all the constant communication rush, the increasing number of specialized publications, so we cannot restrict ourselves only to the local academic life and knowledge advances. At this moment our summons go farther than the country's small size and we receive contributions from neighbour- and far away- places.

Faithful to the teachings of Anthropology's great ancestors, we don't fence in against exchange, on the contrary, the links with colleagues from other countries, with other academic backgrounds, broaden the web alliances, intangible but real, as everything related to connections!

---000---

According to our summons for the 2016 *All terrain Anthropology and Ethnography*, we try to separate the contributions received and evaluated into two editions. We want to emphasize that contributions came from authors of different countries and institutions, and we also provide space for those presented by young investigators with advanced grade and post-grade education.

The material received by the *Magazine* is separated according to the established sections: Editorial, 1. Studies and Essays, 2. Investigation Advances, 3. Dossier, 4. Open space.

Studies and Essays Section. Two ethnographic articles describe and show characteristics of localized socio-cultural phenomena and a more anthropologic article showing recurring trends in the current Argentine society.

Martin Gamboa presents two very close places outside of Salto capital city, up north in Uruguay, with a concentration of stories being told, to which special attributes are linked. They've become cult objects as many testimonies attract attention and crowds hoping to see sacred demonstrations or at least, something from out of this world. The discussions turn to distinguish between beliefs and "proximate" practices that can be interpreted as "mistic tourism" and "religious tourism", both of which are very uncommon in Uruguay, a country with no dominance of religious practices but crossed by beliefs from different origins.

César Iván Bondar describes current practices regarding the treatment and reverence paid by people from northern Argentina up to Paraguay when a very young baby, called *angelito* or little angel, dies.

Rubens Bayardo shows a growing tendency in Argentina to raise interpretations and plan even actions from the political side under the "culture" argument, as proof enough for their demands. This shorthands perspectives from a culturalist imaginary, hiding logic and possibilities of treatment closer to the empiric reality.

Investigation Advances Section. It proposes contributions from other positions, as announcements of lines of work in process, result proposals or needing further time to analyze and complete. Advances show a neat vocation for fieldwork, important records to know and develop anthropologic subjects at local and regional level.

Eduardo Álvarez Pedrosián started an ethnographic survey on the west neighborhoods in Montevideo close to the exceptional geographic icon, the Cerro hill and colonial time buildings like the Fortaleza or military fort, nowadays surrounded by poverty, marginality and labour union resistance.

Fernanda Mora, living abroad keeps belonging and citizenship alive, showing advances from her doctoral thesis. The Uruguayan diáspora, spread around several countries and adding up to hundreds of thousand people, actually represents a human capital that should have more chances to manifest itself, to make contributions on local matters. How to be without being? It's a dilemma for many Uruguayans.

Dossier Section. This year it includes contributions or at least the record of academic visitors with well known trajectories that impacted on the local university community.

Octavio Velho, investigator with the Rio de Janeiro National Museum and author of several books, gave a conference on the Brazilian intellectual environment in the '60s, '70s and '80s, stamped by political events and an academic production that has been introducing the diversity notion as a colonial conquest.

Javier Taks makes a brief but bright biographical sketch on the personality of anthropologist and geographer David Harvey who presented a conference in Montevideo on the increasing urbanization on the contemporary world and its economic, political and cultural consequences.

Sonia Romero Gorski gives an account on the passage in Montevideo of Pierre Rosanvallon and the intense theoretical exchanges he passed on a conference at the Social Science College as well as an academic exchange at the Humanities and Education Sciences College.

These thinkers, authors of great force leave us with the conviction that it's necessary to increase the exchanges, get a first hand knowledge from top of the line experts.

Open Space and Reviews

Nicolás Guigou presided over the XI Mercosur Anthropologic Meeting, a crowded event held in Montevideo by the end of 2015, and he contributes the assurance on the dynamic and growing presence of Anthropologic Sciences in the region.

Several books were also presented at that event, including one published in France but its author, **Ariela Epstein** made the investigation in Montevideo. The other book is on a very actual subject on discussion, do we or don't we have indians in Uruguay? Uruguayan anthropologist **José Bassini**, teacher at the Manaos University says yes, and Darío Arce Asenjo makes comments on the subject.

Also from France came **Clara Bermann**, of the Nanterre University, to present the results of her investigation on the *candombe* world, it's social and musical environment where actors live, organize and enjoy this intangible patrimony. Clara Bermann's empathy with her afro-uruguayan community contacts come alive in her story.

Our thanks to:

The contributions made by all the authors, specially the contributions made disinterestedly by evaluators. The yearbook as an object-book gets more value due to the traditional and profesional diagrams done by Javier Fraga and the presentation of artista Claudia Anselmi.

2016 Magazine production team: Sonia Romero (editor), Gerardo Ribero Fernández, Darío Arce Asenjo (assistant editors), J. Fraga (diagramming); translations: Nora Magarinhos (spanish-portuguese), Juan Carlos Perusso (spanish-english); artistic management: Macarena Montañez (*pozodeagua televisión*)

Sonia Romero Gorski
Editor

Anthropology Institute – Humanities and Education Science College
Montevideo, June 2016

Formal aspects to highlight

I. This publication is under **Creative Commons licence** (cc-by) that protects contents to free access (electronic version) as well as comercial Distribution (paper versión).

II. The *Uruguayan Anthropologic and Ethnographic Magazine* only publishes original material and has five sections that make up its index

Editorial, 1. Studies and Essays, 2. Investigation Advances, 3. Dossier, 4. Open space.

III. Arbitrations and Quality Controls

Articles on Section 1 are subject to “double blind”² arbitration. The whole content already has academic guarantee: it comes from investigations already evaluated with institutional backing, book presentations or post degree thesis. The whole publication has production and academic activities duely evaluated.

All the material passes the editor and assistant editors review plus the backing of the Editorial Board. The final product pushes us to keep looking for contributions, on line with an opening referring subjects from abroad that provide new points of view and keeping us updated.

IV. Subject of the summon for 2017 will be known with the publication of number 2, por the July/December period.

2. Means that nor the author knows who is the evaluator nor the evaluator knows the author to certify strict objectivity in the evaluation.

Normas de Publicación de la Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía

Se encuentran definidas de forma estable las Secciones que componen la tabla de contenidos: *Editorial*, 1. *Estudios y Ensayos*, 2. *Avances de investigación*, 3. *Dossier*, 4. *Espacio abierto*. **Todo material que se presente para las diferentes Secciones debe ser inédito.**

Los artículos sometidos a lectura arbitrada por pares, en sistema “doble ciego”, van en la Sección 1 dedicada a *Estudios y Ensayos*. La normativa para esta sección es la siguiente: los artículos no podrán superar los 30.000 caracteres (20 páginas, en cuerpo 12 e interlineado sencillo), incluyendo la bibliografía. También deben tener un resumen en español de hasta 250 palabras (1500 caracteres, aprox.) y cinco palabras clave. Tanto el título, como el resumen y palabras clave deben tener versión en inglés y portugués

Las pautas a seguir para la bibliografía en todos los casos seguirán normas internacionales de referenciación APA:

Si es título de libro:

Alzugarat A., (2007). *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*. Montevideo: Trilce.

Si es capítulo de libro colectivo o actas:

Carriquiry, M., (2010). Identidad y literatura en el Uruguay. En. Rita C. M. (comp.) *Un Paese che cambia. Saggiantropologici sull'Uruguay. Tra memoria e attualità*, (137-162). Roma: Cisu.

Si es artículo en revista:

O'Donnell, G., (2000). Teoría democrática y política comparada. *Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales*, Vol.39(156), 519-570.

Si está tomado de la web:

Engels, F. Contribución al problema de la vivienda (de las Obras Escogidas, de Marx y Engels, tomo 3, pp. 314-396). Fecha de la consulta. <http://www.nouvelleage.org/eng001.pdf>

Las fotos, dibujos o mapas deben venir en archivo separado, con una resolución mínima de 250 píxeles por pulgada. Se admiten notas al pie de página. Las citas dentro del texto, incluyendo material publicado en Internet, tienen que llevar la referencia del autor, fecha y página, debiendo figurar los datos completos en la bibliografía al final.

Se aceptan solamente trabajos de carácter original (inéditos), con preferencia deben versar sobre la temática de la convocatoria, en idioma español y portugués. Publicamos asimismo artículos traducidos (inglés, francés, italiano).

Los autores deberán enviar en un pie de página sus datos personales y profesionales: nombre de la institución, función que desempeña, teléfono, dirección y e-mail.

Las notas deberán ir a pie de página, nunca al final.

Las referencias bibliográficas dentro del cuerpo del texto deben aparecer con el siguiente formato: Apellido del autor-año de edición-página. Ejemplo: (Bourdieu, 1993, 57).

Los trabajos recibidos serán remitidos a evaluadores externos designados por el Comité Editorial. El proceso de evaluación es anónimo para ambas partes y tiene una duración de 30 a 60 días.

En caso de que el Comité Editorial no dé respuesta a los autores pasados dos meses de haber entregado el artículo, éstos tienen el derecho de retirarlo, previa comunicación a los editores.

Una vez que el artículo sea aprobado por la evaluación, la decisión será comunicada a los autores para su publicación. A partir de ese momento, los autores tienen 20 días para hacer los cambios necesarios y no podrán presentar su texto a otras publicaciones. Los trabajos son publicados gratuitamente. Por acuerdo con la editorial no se cobran derechos de autor.

Publicación regida por Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 3.0 Unported Licence, cc-by.

El Comité Editorial se reserva el derecho a hacer correcciones de estilo que estime pertinentes.

El envío de trabajos significará la aceptación de las precedentes normas y condiciones de publicación por parte de los autores.

La convocatoria para la Revista 2017, en sus entregas semestrales, se difundirá en el segundo número del 2016.

Contacto y recepción de trabajos: revuruguayadeantropologia@gmail.com

Publication Norms for the Uruguayan Anthropology and Ethnography Magazine

The Magazine has five fixed sections that make up its index: Editorial, 1. Studies and Essays, 2. Investigation Advances, 3. Dossier, 4. Open Space. **All material sent to the different sections must be original and unpublished before.**

Articles subject to “double blind” arbitration by peers are published on Section 1. Studies and Essays. Norms here estate that articles should not be over 30.000 characters (20 pages in body 12, simple space between lines) including bibliography. They must also include a brief in Spanish up to 250 words (approx. 1500 characters) and five keywords. Title, brief and keywords must have an English and a Portuguese version.

23

Bibliography should follow the APA international reference norms in all cases.

Book title

Alzugarat A., (2007) *Paper Trenches. Dictatorship and Prison Literature in Uruguay*. Montevideo: Trilce

Chapter in a Collective Book or Acts

Carriquiry, M. (2010) Identity and Literature in Uruguay. In Rita, C. (comp.) *Un Paese che cambia. Saggiantropoligci sull' Uruguay. Tra memoria e attualità*, (137-162), Roma: Cisu

Magazine Article

O'Donnell, G., (2000) Compared Democratic and Political Theory. *Economic Development –Social Sciences Magazine*. Vol. 39(156), 519-570

From the Web

Engels, F. Contribution to the Housing Shortage Problem (from Marx and Engels Selected Works, Vol. 3, pp. 314-396) Date of link, <http://www.nouvellege.org/eng001.pdf>

Pictures, drawings or maps should be sent as separated archive, with a minimum resolution of 250 pixels per inch. Footnotes are accepted. In text quotations, including material published on Internet should make reference to author, date and page, with complete information in the bibliography at the end of the article.

Only original, unpublished material is accepted, having preference those referred to the specific themes of the current edition, written in Spanish and Portuguese. We also publish articles translated from English, French and Italian.

Authors should send a footnote including personal and professional data, institution where they belong, current function at same, phone number, address and e-mail.

Notes should be at page-foot (footnotes), never at the end of the article.

Bibliographic references within the text should have this format: Author's last name – edition year- page. Example: (Bordieu, 1993, 57)

All material received is sent to external evaluators named by the Editorial Committee. The evaluation process is anonymous for both parties and takes from 30 to 60 days.

Should the Editorial Committee not answer to the authors within two months of their sending the article, they can claim it by previously communicating to the editors.

Once the article is accepted by the evaluation, the decision will be communicated to the authors for the publication. From that moment on, the authors have 20 days to make any necessary changes and will not be allowed to present the material to other publications.

The articles are published free of charge, and due to an agreement with the editors, no author rights are charged.

This publication is under the Creative Commons Noncommercial Recognition 3.0 Unported License, cc-by.

The Editorial Committee can make the language-style corrections it feels pertinent.

The fact an article is sent to us means the acceptance of the above mentioned norms and publishing conditions by the authors.

The call for the 2017 Magazine on both biannual editions will be published on our 2016 second edition.

Contact and article reception revuruguayadeantropologia@gmail.com

Normas de Publicação da Revista Uruguia de Antropologia e Etnografia

Encontram-se definidas de maneira estável as Seções que compõem o índice: *Editorial*, 1. *Estudos e Ensaios*, 2. *Avanços de pesquisa*, 3. *Dossier*, 4. *Espaço aberto*. **Todo material que for apresentado para as diferentes Seções deve ser inédito.**

Os artigos submetidos à leitura arbitrada por pares, em sistema “duplo cego”, vão na Seção 1, dedicada a *Estudos e Ensaios*. As normas para esta seção são as seguintes: os artigos não poderão superar os 30.000 caracteres (20 páginas, em tamanho 12 e espaço simples), incluindo a bibliografia. Também devem ter um resumo em espanhol de até 250 palavras (1.500 caracteres, aprox.) e cinco palavras chave. Tanto o título, quanto o resumo e palavras chave devem ter versão em inglês e português.

As diretrizes a seguir para a bibliografia em todos os casos seguirão normas internacionais de referenciamento APA:

Se é título de livro:

Alzugarat A., (2007). *Trincheras de papel. Dictadura y literatura carcelaria en Uruguay*. Montevideo: Trilce.

Se é capítulo de livro coletivo ou atas:

Carriquiry, M., (2010). Identidade e literatura no Uruguai. En. Rita C. M. (comp.) *Un Paese che cambia. Saggiantropologici sull'Uruguay. Tra memoria e attualità*, (137-162). Roma: Cisu.

Se é artigo de revista:

O'Donnell, G., (2000). Teoria democrática e política comparada. *Desarrollo Económico – Revista de Ciencias Sociales*, Vol.39(156), 519-570.

Se foi tomado da web:

Engels, F. Contribuição ao problema da vivenda (das Obras Escolhidas, de Marx e Engels, tomo 3, págs. 314-396). Data da consulta. <http://www.nouvellege.org/eng001.pdf>

As fotos, desenhos ou mapas devem vir em arquivo separado, com uma resolução mínima de 250 píxeis por polegada. Admitem-se notas de rodapé. As citas dentro do texto, incluindo material publicado na Internet, têm que levar a referência do autor, data e página, devendo constar os dados completos na bibliografia no final.

Aceitam-se somente trabalhos de caráter original (inéditos), com preferência devem tratar sobre a temática da convocatória, em espanhol e em português. Publicamos, também, artigos traduzidos (inglês, francês, italiano).

Os autores deverão enviar em uma nota de rodapé seus dados pessoais e profissionais: nome da instituição, função que desempenham, telefone, endereço e e-mail.

As notas deverão ir no rodapé da página, nunca no final.

As referências bibliográficas dentro do corpo do texto devem aparecer com o seguinte formato: Sobrenome do autor-ano de edição-página. Exemplo: (Bourdieu, 1993, 57).

Os trabalhos recebidos serão enviados a avaliadores externos nomeados pelo Comitê Editorial. O processo de avaliação é anônimo para ambas as partes e tem uma duração de 30 a 60 dias.

Caso o Comitê Editorial não der resposta aos autores depois de dois meses de eles terem entregue os artigos, eles terão o direito de retirá-los, prévia comunicação aos editores.

Uma vez que o artigo for aprovado pela avaliação, a decisão será comunicada aos autores para sua publicação. A partir desse momento, os autores têm 20 dias para fazer as mudanças necessárias e não poderão apresentar seu texto a outras publicações. Os trabalhos são publicados gratuitamente. Por acordo com a editorial não se cobram direitos de autor.

Publicação regida por Creative Commons Reconhecimento-Não Comercial 3.0 Unported Licence, cc-by.

O Comitê Editorial reserva-se o direito de fazer as correções de estilo que achar pertinentes.

O envio de trabalhos significará a aceitação das precedentes normas e condições de publicação por parte dos autores.

A convocatória para a Revista 2017, nas suas entregas semestrais, será difundida no segundo número de 2016.

Contato e recepção dos trabalhos: revuruguayadeantropologia@gmail.com



1. Estudios y Ensayos

M. Gamboa; R. Bayardo; C. I. Bondar



Turismo místico y Turismo religioso. Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad

TURISMO MISTICO E TURISMO RELIGIOSO. AS DIFERENÇAS CONCEPTUAIS DESE UMA OLHADA ANTROPOLOGICA DA SUBJETIVIDADE

MISTIC AND RELIGIOUS TOURISM. CONCEPTUAL DIFFERENCES FROM A SUBJECTIVE ANTHROPOLOGIC POINT OF VIEW

29

Martín Gamboa

Docente en la Licenciatura Binacional en Turismo (CENUR-UDELAR Uruguay). Lic. en Antropología (FHCE – UDELAR) y Doctorando en Antropología Social en el IDAES/UNSAM (Bs. As.). martingamboa100@gmail.com

Recibido: 3/03/16 – Aceptado: 7/06/16

RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo analizar el turismo místico concebido como categoría autónoma. Tal abordaje intenta romper con las concepciones tradicionales dentro de los estudios turísticos que lo asimilan a una variante del turismo religioso. Este ejercicio de ruptura conlleva muchos riesgos, debido a que las diferencias entre turismo religioso y turismo místico no son tan claras a simple vista. Tradicionalmente los estudios turísticos siempre han vinculado el turismo místico al turismo religioso, e inclusive en muchas investigaciones se han utilizado los términos “místico-religioso” o “esotérico-religioso” en forma indistinta. Actualmente estas nociones se encuentran en desuso, y si bien se considera el turismo místico como una categoría diferente, se lo sigue concibiendo como una variante del turismo religioso. Esta categorización tácita y axiomática ha procedido a través de la comparación y similitud de los rasgos diacríticos de ambas formas de turismo. En este sentido, y mediante un recorrido histórico-genealógico de las dos formas de turismo, se constata un origen y un itinerario histórico diferente de ambos

términos. Dicho itinerario histórico es analizado a través de un estudio de caso etnográfico en Uruguay, donde se manifiestan las dos formas de turismo en un mismo territorio.

Palabras clave: turismo místico; turismo religioso; power spots; new age.

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o turismo místico, concebido como categoria autônoma. Essa abordagem procura romper com as concepções tradicionais dentro dos estudos turísticos que o assimilam a uma variante do turismo religioso. Este exercício de ruptura acarreta muitos riscos, devido a que as diferenças entre turismo religioso e turismo místico não são tan claras à simples vista. Tradicionalmente, os estudos turísticos têm relacionado sempre o turismo místico com o turismo religioso e, inclusive em muitas pesquisas, foram utilizados os termos “místico-religioso” ou “esotérico-religioso”, indistintamente. Atualmente, estas noções caíram em desuso e, se bem se considera o turismo místico como uma categoria diferente, continua sendo concebido como uma variante do turismo religioso. Esta categorização tácita e axiomática procedeu através da comparação e semelhança dos sinais diacríticos de ambas formas de turismo. Neste sentido e, por meio de um percurso histórico-genealógico das duas formas de turismo, constata-se uma origem e um itinerário histórico diferente de ambos termos. Esse itinerário histórico é analisado através de um estudo de caso etnográfico no Uruguai, onde se manifestam as duas formas de turismo em um mesmo território.

Palavras chave: turismo místico; turismo religioso; power spots; new age.

ABSTRACT

30

This article attempts to explain mystic tourism conceived as autonomous category. Such approach points to break traditional assumption within tourism studies where mystic tourism is view as a variant of religious tourism. The breaking involves many risks due to differences between religious tourism and mystic tourism is not clear at glance. Traditionally tourism studies have linked mystic tourism to religious tourism. In addition, many investigations have used interchangeably the words ‘mystic-religious’ or ‘esoteric-religious’. Nowadays these concepts are disused and while tourism studies consider mystic tourism as separate category, it continues to be view as a variant of religious tourism. This axiomatic categorization proceeded through the comparison of diacritical features of both forms of tourism. Therefore, throughout a historical-genealogical journey of the two types of tourism a different historical itinerary of both concepts is found. Finally, the historical journey is analyzed through an ethnographic case study in Uruguay where the two forms of tourism are developed in the same territory.

Keywords: mystic tourism; religious tourism; power spots; new age.

I. Turismo místico y Turismo religioso: immanencia y trascendencia

En líneas generales los estudios turísticos siempre han vinculado el turismo místico al religioso, e inclusive en muchos trabajos se han utilizado los términos ‘místico-religioso’ o ‘esotérico-religioso’. Esto significa que a primera vista lo religioso y lo místico aparecerían al lector especializado y no-especializado como conceptos que guardan varias similitudes entre sí. Tales nociones pertenecen al campo religioso¹, por lo cual *a priori* tendrían un parentesco en común. Esta concepción casi unánime de ambos

1. La noción de “campo religioso” –y actualmente en un sentido más amplio el de “campo de creencias”– pertenecen al sociólogo Pierre Bourdieu.

términos ha sido analizada minuciosamente por Gershom Scholem², el estudioso más importante de la mística judía.

Según Scholem, una de las grandes diferencias que tienen los conceptos de religión y mística radica en la experiencia subjetiva de los fieles u adeptos. Es así que en el caso de la mística dicha experiencia es individual y secreta, mientras que en el caso de la religión es manifiesta y colectiva. Uno de los principales aportes³ de este autor consistió en investigar las diferencias sustanciales que existen entre la experiencia religiosa y la experiencia mística.

Si bien se pueden constatar algunos rasgos esenciales que distinguen los procesos de subjetivación entre la experiencia mística y religiosa de los fieles, existe un componente subjetivo que diferencia radicalmente ambas experiencias. Este aspecto lo constituye el carácter “amorfo” de la experiencia mística. En tal sentido, Scholem señala:

“The conservative function of mysticism is made possible by the fact that the fundamental mystical experience has two aspects. In itself it has no adequate expression; mystical experience is fundamentally *amorphous*. The more intensely and profoundly the contact with God is experienced, the less susceptible it is of objective definition, for by its very nature it transcends the categories of subject and object which every definition presupposes”. (Scholem, 1969:7-8)

La naturaleza “amorfa” de la experiencia mística se ve plasmada en la plasticidad de las vivencias y situaciones experimentadas por el místico. Esta plasticidad implica una multiplicidad de las formas y variantes en las que se vive y experimenta la dimensión mística. De ahí que la experiencia mística sea concebida generalmente como secreta e individual además de atesorar el carácter intransferible de la vivencia.

Las características más sobresalientes de la experiencia mística se pueden observar con toda claridad en el relato de Jorge Luis Borges titulado: “La rosa de Paracelso” (1983). En dicho ensayo Borges describe en forma detallada el *modus operandi* del místico en relación al secreto y su enseñanza. A través de un diálogo suscitado entre maestro y discípulo, el escritor argentino exhibe las vicisitudes y dilemas que surgen durante la transmisión del conocimiento místico. Lo interesante de este relato reside en mostrar la plasticidad de la experiencia mística así como su carácter individual y oculto.

En el relato se desprende como el místico traza diversas estrategias para ocultar su saber y guardar su secreto hasta el final. Basado en la historia de la rosa que vuelve a resurgir de las cenizas, Borges describe como opera y cuales son los efectos de la magia de la Kabbalah. Este escueto ensayo tiene la virtud de mostrar no sólo el carácter “amorfo” de toda experiencia mística, sino también la inmanencia inherente a toda transmisión esotérica. En tal sentido, a los aportes realizados por Scholem sobre las diferencias que existen entre la experiencia del místico y del religioso, también se le deben sumar los conceptos de inmanencia y trascendencia⁴.

2. Filósofo e investigador judío-alemán de la mística judía. A lo largo de sus trabajos Gershom Scholem se preocupó por separar en forma nítida los conceptos de religión y de mística.

3. Un análisis exhaustivo de las diferencias entre mística y religión lo encontramos desarrollado en el capítulo: “Religious authority and mysticism” del libro *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York, Schocken Books, 1969.

4. La noción de “inmanencia” y “trascendencia” la hemos tomado del sociólogo francés Philippe Zarifian. Este último (fuertemente influenciado por la filosofía de Gilles Deleuze), realiza una distinción entre lo trascendente y lo inmanente en la cosmología occidental, asociando el primero a una plataforma religiosa y el segundo a un plano energético y/o vibracional. Un análisis detallado de ambos términos desde la perspectiva de Zarifian lo encontramos en el libro: *L'émergence d'un Peuple Monde*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

De esta manera, uno de los principales rasgos que diferencian el turismo místico del turismo religioso se explica a través de éstas categorías. Es decir, mientras que el turismo místico es *inmanente*, el turismo religioso es *trascendente*.

Este carácter trascendente del turismo religioso es señalado por Boris Vukonić⁵ en la *Encyclopedia of Tourism* (2000), cuando analiza las tres formas en las que generalmente se manifiesta el turismo religioso. Para Vukonić:

“Religious tourism most often appears in three forms: as a pilgrimage, a continuous group and individual visit to religious shrines; as large-scale gatherings on the occasion of significant religious dates and anniversaries; and as tours of and visits to important religious places and buildings within the framework of a tourist itinerary, regardless of the time of the tour”. (Vukonić, 2000:498)

Las tres variantes en las que tradicionalmente aparece representado el turismo religioso guardan entre sí un denominador común. Este denominador (que atraviesa las tres formas en las que se desarrolla el turismo religioso en las sociedades occidentales contemporáneas) es el nexo entre trascendencia y fe. De ahí que las peregrinaciones y celebraciones religiosas tanto a nivel local, regional y mundial “[...] expresan su fe y su necesidad de acercarse al mundo trascendente” (Cabrera, 2011:224) con motivo de la conmemoración de fechas específicas así como la expresión de fidelidad y devoción.

Las motivaciones religiosas que ligan la trascendencia y la fe no sólo se pueden constatar en las peregrinaciones a los sitios sagrados más importantes del mundo (ej.: Roma, Lourdes, Fátima, Jerusalén, Compostela, Meca, etc.), sino también a escala local⁶. Es así que más allá del credo o de la religión en particular, el turismo religioso siempre conserva en su interior la trascendencia y la fe como motores de su existencia.

32 En contraposición a la trascendencia fenoménica de este último, el turismo místico siempre tiene como principal motivación la búsqueda de las propiedades energéticas del lugar. Mientras que el turismo religioso tiene como factor de impulso la trascendencia y la fe, el turismo místico tiene como principal atractivo (o “atractivo superior”) la energía inmanente del lugar. De esto se desprende que una de las diferencias más importantes entre ambas formas de turismo reside en los procesos de subjetivación, que marcan dos formas de experiencia distintas entre peregrinos y turistas.

Sin embargo, la línea de análisis iniciada por Victor Turner (1978) en relación al estudio del fenómeno del “peregrinaje religioso” no contempla en toda su rigurosidad los procesos de subjetivación que se generan en los peregrinos antes, durante y luego de la peregrinación. Tampoco la problemática de la constitución de la dimensión subjetiva, y fundamentalmente la experiencia religiosa durante el “peregrinaje”, aparece en los trabajos de los continuadores de Turner, como la antropóloga francesa Danièle Hervieu-Léger y el antropólogo británico Simon Coleman. Por tal razón, y para el cometido de este trabajo, hemos tomado en consideración aquellas investigaciones que de una manera u otra intentan dar cuenta de la experiencia subjetiva en el turismo místico

5. Profesor de Economía del Turismo en la Universidad de Zagreb, Croacia.

6. Resulta interesante pasar revista a las diferentes celebraciones religiosas realizadas a lo largo del año en el Uruguay. Éstas generalmente consisten en largas peregrinaciones hacia un lugar sagrado o santuario. En la *Guía de Fiestas Uruguayas* del año 2013 (MINTURD-MEC, Montevideo) aparecen contabilizadas catorce celebraciones religiosas en todo el territorio nacional. Algunas de estas fiestas son: Celebración de Yemanjá (2 de Febrero), Celebración de la Virgen de Lourdes (11 de Febrero), Celebración de San Isidoro Labrador (15 de Mayo), Celebración de San Cono (3 de Junio), Celebración de la Virgen del Carmen (16 de Julio), Celebración de la Virgen de Mercedes (24 de Septiembre), entre otras. Cabe destacar que algunas celebraciones se realizan en forma simultánea en varios departamentos del país. (Ej.: Celebración de Yemanjá)

y el turismo religioso. A su vez, debemos señalar que para la antropología del turismo existe una diferencia teórico-metodológica entre la conceptualización del “turismo religioso” *strictu sensu* y la problemática antropológica del concepto de “peregrinación” y de “peregrinaje” en la actualidad.

II. Hacia una definición del turismo místico desde la antropología del turismo

El rasgo más importante que caracteriza el turismo místico en la actualidad consiste en la visita a lugares con determinadas propiedades energéticas⁷. Hoy en día, cualquier tour místico tiene como principal motivación la concurrencia a sitios con propiedades energéticas inmanentes, ya sea en forma individual o grupal. Esto significa que la concepción del espacio como centro energético es condición *sine qua non* para la existencia de esta modalidad de turismo. A su vez, esta forma de turismo se puede desarrollar tanto en una visita y/o recorrido a un lugar por un par de horas, como en la estadía por un determinado período de tiempo con motivo de la realización de ejercicios espirituales y sesiones de meditación.

Tal característica también puede ser constatada en el turismo religioso, donde se utiliza el tiempo de estadía en el lugar como el principal rasgo para distinguir las variantes de este último. En este sentido, el especialista Gisbert Rinschede toma como criterio clasificatorio el lapso temporal, con el objetivo de diferenciar las “formas” en las que se manifiesta el turismo religioso⁸. Según Rinschede: “The forms can be differentiated according to the criteria of length of stay: either short-term without an overnight stay or long-term with overnight stay at least one day”. (Rinschede, 1992:57)

Sin embargo, existen algunas diferencias sustanciales que distinguen de forma nítida el turismo religioso y el turismo místico. Una de ellas fue señalada renglones arriba (*ut supra*), y esta vinculada al carácter trascendente e inmanente de cada una de ellas. Otra diferencia que escinde el turismo religioso del turismo místico lo constituye el origen histórico-genealógico y su relación con otros tipos de turismo.

De esta manera, y reconstruyendo la génesis histórica de ambos tipos de turismo, constatamos que el surgimiento y consolidación del turismo místico y del turismo religioso siguen carriles paralelos y no parten de un punto en común. En tal sentido, el turismo religioso siempre mantuvo un vínculo estrecho con el turismo cultural. Por ello varios autores (Rinschede 1992; Vukonić 2000) han remarcado en sus trabajos esta relación de “implicación” (↔) entre el turismo religioso y el turismo cultural. (Fig. 1)

Turismo Cultural ↔ Turismo Religioso

Turismo Místico ≠ Turismo Religioso

Fig. 1 – Fuente: Martín Gamboa (2015)

7. Cabe señalar que las propiedades energéticas pueden ser percibidas por los turistas independientemente de las características topográficas que posea el lugar. Tal es la relevancia de la energía del sitio que en algunos lugares se denomina al turismo místico como turismo “energético”.

8. Un análisis detallado de las diferentes variantes en las que aparece el turismo religioso lo encontramos en el artículo: “Forms of Religious Tourism”, *Annals of Tourism Research*, 19(1), 51-67, 1992.

Entre los autores que han señalado el nexo que existe entre el turismo religioso y el turismo cultural se encuentra Gisbert Rinschede, quien en un artículo publicado en la revista *Annals of Tourism Research* (1992) indica: “Today religious tourism is closely connected with holiday and cultural tourism”. (Rinschede, 1992:52) Otro autor que ha puesto de manifiesto el vínculo directo entre el turismo religioso y el turismo cultural es Boris Vukonić. Este autor en la *Encyclopedia of Tourism* (2000) subraya lo siguiente: “Religious tourism is closely connected with cultural tourism”. (Vukonić, 2000:498)

En cambio, no sólo el origen del turismo místico es distinto al del turismo religioso, sino también el vínculo entre este último con otros tipos de turismo es diferente. Esto se debe al carácter autónomo que posee el turismo místico, que hace difícil su implicancia con otras formas de turismo. Esta característica específica tiene su explicación en la propia génesis y desarrollo del mismo.

Si bien no es posible establecer con exactitud el origen del turismo místico, se pueden constatar las primeras manifestaciones a principios de la década del ‘60. (Capanna, 1993; Heelas, 1993; Huntsinger & Fernández Jiménez, 2000) Es en la California de los años ‘60 (en gran medida influida por la “contracultura” del power flower), donde se producen los primeros movimientos y visitas a lugares considerados “centros energéticos”. Por ello, uno de los sitios más importante en EEUU considerado por los visitantes como “cargado de energía”, es el Monte Shasta en California. (Capanna, 1993; Huntsinger & Fernández Jiménez, 2000)

No obstante, cabe aclarar que la tesis planteada aquí queda sujeta a la crítica historiográfica y no descarta otros aportes y/o contribuciones. Es decir, el nexo entre la génesis del turismo místico y el movimiento New Age no debe obliterar la existencia de algunos casos puntuales anteriores a la década del ‘60. Esto significa no realizar una lectura lineal y concluir de forma apresurada que el turismo místico comienza *a partir* del movimiento New Age. Lo que sí se puede sostener -y está por demás comprobado-, es el rol determinante que jugó el movimiento New Age y post-New Age en el desarrollo y consolidación del turismo místico. (Heelas, 1993)

De esta manera, la influencia de la New Age es tal, que se puede constatar en el vocabulario asociado al turismo místico. Términos como “vórtice energético”, “armonización”, “energización”, “meditación”, “abducción”, “vibración”, “avistamiento”, “árbol de la vida”, “alquimia”, entre otros, son moneda corriente en el discurso de todo tour místico.

Tales palabras forman parte del corpus conceptual en todo tour místico, pero quizás el término más importante sea el de “vórtice energético”¹⁰ o “centro energético”. Es a partir de esta concepción del espacio sobre la cual se construye parte de la narrativa que se despliega y promociona en los sitios donde se desarrolla el turismo místico. Por tal razón, resulta indispensable poder conceptualizar esta concepción singular del territorio y cual es la plataforma teórica sobre la que se sustenta dicha noción.

9. También se pueden utilizar como sinónimos las nociones de power spots o “centros energéticos”.

10. La noción de “vórtice energético” aparece por primera vez en la literatura mundial en el afamado libro de Louis Pauwels y Jacques Bergier: *El retorno de los brujos. Introducción al realismo fantástico*, Barcelona, Plaza & Janes, S.A., 1968.

III. El jardín de senderos que se bifurcan: el caso de la Estancia “La Aurora” y la “Gruta del Padre Pío” en el Departamento de Paysandú

a) El caso de la Estancia “La Aurora”: génesis de un acontecimiento

En la madrugada del 3 de Marzo del año 1976 ocurrió un acontecimiento que marcaría para siempre el destino del establecimiento rural denominado “La Aurora”¹¹ en el Departamento de Paysandú. (Fig. 2 y 3) Esa noche veraniega el dueño del establecimiento Sr. Ángel María Tonna (hoy fallecido) se despertó debido al ruido generado por las aves de corral, los ladridos de los perros y el revoloteo de pavos y gallinas que se encontraban alrededor del casco de la estancia¹². Luego se produjo un silencio y en un lapso que duró un par de segundos se escuchó una explosión. Según el relato, al salir de la estancia Tonna se encontró con una luz extraña que iluminaba todo el campo y cuando miró hacia arriba constató que esa luz bajaba y subía en forma perpendicular. Dicha luz no coincidía ni con la de un avión, ni con la de un helicóptero, ni con la de una avioneta, ni con la de un vehículo, ni con la de un foco.

Basándonos en el testimonio brindado por Tonna, lo que este observó en una primera instancia fueron tres luces que llegaban a formar un triángulo isósceles y luego una de ellas descendió hasta llegar al ras del piso donde estuvo suspendida casi un minuto. Después subió y se insertó en el medio de las otras dos luces. En pocos segundos y con un efecto en zigzag las tres luces abandonaron el lugar velozmente.

A la mañana siguiente Tonna pudo constatar la existencia de varios fenómenos extraños en el suelo de la estancia. El caso más llamativo fue la desaparición total de uno de los dos ombúes que se encontraban próximos al casco de la estancia¹³. En el lugar donde se ubicaba el ombú quedó un hueco en la tierra. Este agujero persiste hasta el día de hoy y en el fondo se pueden ver algunos animales disecados¹⁴.

35

11. La estancia “La Aurora” es un establecimiento rural agrícola-ganadero de unas 1.000 hectáreas que se encuentra cercano al puente fronterizo Salto-Paysandú. Por estar tendido sobre el Río Daymán en muchas ocasiones se tiende a pensar que “La Aurora” pertenece al Dpto. de Salto. Sin embargo, la estancia se encuentra comprendida dentro de los límites territoriales del Dpto. de Paysandú. La confusión surge por la adyacencia y cercanía de dicho establecimiento con la ciudad de Salto. Cabe señalar que esta zona se encuentra dentro del paraje “Tierras Coloradas”. La estancia pertenece desde 1918 a la familia Tonna-Rattin.

12. Para la descripción de los sucesos ocurridos en “La Aurora” a partir de 1976 nos hemos basado en los testimonios del Dr. Tulio Tonna (hijo de Ángel María Tonna). También se toman algunos extractos de los relatos que aparecen en el programa televisivo que conduce Guillermo Lockart *Voces Anónimas IV* - Capítulo: “La Aurora” (2013).

13. Sobre el caso de uno de los ombúes no sólo existen muchos testigos que avalan dicha desaparición, sino también existen fotografías que exhiben la existencia de los dos árboles antes del suceso ocurrido.

14. Los animales que se encuentran “secos” (disecados) en el hueco del ombú son todos de pequeño porte, tales como algunas liebres, un sapo y una lagartija.



Fig. 2. La flecha de arriba (derecha) muestra los dos pequeños círculos que señalan la localización geográfica de la estancia “La Aurora” y “Gruta del Padre Pío”. **Fuente:** Martín Gamboa (2016)



Fig. 3. Captura de foto satelital con la localización de la estancia “La Aurora” y “Gruta del Padre Pío” (a la izquierda de la foto figura un tramo de la Ruta 3 y a la derecha aparece parte del pasaje del Río Dayman). **Fuente:** <https://www.google.com.uy/maps/@-31.4772442,-57.8820169,2755m/data=!3m1!1e3?hl=es-419>

Un año después del primer acontecimiento, en la noche del 17 de Febrero de 1977, Tonna se encontraba cenando con su esposa en el comedor de la estancia cuando de repente vio a través de la ventana unas extrañas luces en el cielo. En forma inmediata salió para afuera de la casa y constató que las luces provenían del potrero de la estancia. Inmediatamente decidió acercarse hacia el potrero donde pudo observar una extraña luz que estaba suspendida a unos treinta metros del suelo. De repente esa luz comenzó a acercarse hacia él y hacia los animales que se encontraban en el potrero. El desenlace de este episodio fue terrible, debido a que un perro y un toro de raza murieron en el acto. A su vez, Tonna sufrió importantes quemaduras en uno de sus brazos. Al día siguiente se descubrirían unas extrañas marcas en el suelo que persisten hasta el día de hoy¹⁵.

15. Estas marcas existen en la actualidad y se pueden observar en el suelo de la estancia. Lo extraño de este singular fenómeno reside en que dentro del perímetro que conforman esas huellas no ha crecido la gramilla desde el suceso acaecido.

A partir de estos dos acontecimientos la estancia “La Aurora” pasó de ser un establecimiento rural a convertirse en uno de los “atractivos turísticos”¹⁶ más importantes en el mundo en relación a la temática OVNI¹⁷. (Lugo & Pohyú, 2000; Martínez, 2015)

Para muchos ufólogos y turistas aficionados a la temática OVNI, la estancia “La Aurora” es considerada un “axis mundi” o eje del mundo, es decir, un punto que conecta el cielo, la tierra y el mundo de ultratumba. Este “axis mundi” funcionaría como un “portal” que permite la comunicación entre los mundos. (Cohen, 1992:34)

En la actualidad la estancia “La Aurora” y su zona de influencia constituyen un “atractivo turístico”. De ahí que José Triguero eligiese esta zona para construir un “Centro de Cura Planetaria. Asociación Casa Redención”¹⁸. (Lugo & Pohyú, 2000)



Fig. 4. Foto de la portera y entrada a la estancia “La Aurora”. Fuente: Martín Gamboa (2015)

Las entrevistas realizadas por Lugo & Pohyú (2000:22) a las propietarias de dos establecimientos especializados en hospedar al público que concurre a “Casa Redención”, ambas señalaron que se: “[...] ha incrementado la afluencia de visitantes que llegan al lugar” (idem) debido a la instalación de dicho centro de cura planetario.

Sin embargo, y con respecto a la estancia “La Aurora” en particular, hace varios años la entrada se encuentra prohibida al público en general¹⁹. El espacio que sí está

16. Otro aspecto interesante para destacar de “La Aurora” es la transformación de este establecimiento agrícola-ganadero en un “atractivo turístico” pero sin ningún tipo de planificación turística. Es decir, no existe ni folletería, ni propaganda en Internet, ni ningún tipo de tour o circuito turístico formal o informal diseñado para recorrer el lugar. Esto se debe a que los dueños del establecimiento se niegan a convertirlo en un centro turístico. Paradójicamente, el lugar se ha transformado en un “atractivo turístico” de manera espontánea, y sin la colaboración de operadores turísticos u especialistas en marketing. Actualmente la entrada a la estancia esta vedada al público en general.

17. Los sucesos de la estancia “La Aurora” trascendieron las fronteras nacionales para insertarse en el ámbito internacional. La magnitud de los hechos fue tal, que se afirma que el astronauta Neil Armstrong visitó dos veces “La Aurora”. Los relatos obtenidos sobre la visita del famoso astronauta concuerdan en que en ninguna de las dos ocasiones vino en representación de la NASA (National Aeronautics and Space Administration). Según Tulio Tonna (hijo de Ángel María Tonna), Armstrong estuvo hospedado dos veces en la estancia pero en carácter de particular, es decir, como periodista contratado por la revista Newsweek.

18. Para más información sobre las actividades que se realizan en este centro de cura planetaria ver: http://casaredencion.org/?page_id=32

19. La estancia “La Aurora” se encuentra cerrada al público desde la década del 90.

abierto a todo público es el santuario conocido como “Gruta del Padre Pío”, que se ubica enfrente al establecimiento rural y que también pertenece a la familia Tonna-Rattin.

En este sentido, es menester remarcar que desde un principio los herederos de la estancia (el Dr. Tulio Tonna y la Sra. Elena Tonna), nunca se propusieron explotar el lugar turísticamente. Si bien en los años posteriores al acontecimiento el hoy fallecido Ángel María Tonna (propietario del establecimiento) permitía la entrada al público, hace varios años que la entrada al público en general se encuentra prohibida.

No obstante, en la actualidad concurren al establecimiento en forma asidua (generalmente en excursiones) muchos turistas y visitantes aficionados a la temática OVNI. Al no poder ingresar al interior de la estancia, estos realizan sus actividades espirituales (meditación, ejercicios de respiración, caminatas, canalizaciones, armonización²⁰, etc.) en la Gruta del Padre Pío, es decir, enfrente a la estancia “La Aurora”. Esto implica que en muchas ocasiones se mezclen discursos y prácticas de turistas/visitantes que concurren a realizar pedidos y otorgar ofrendas al Padre Pío (turismo religioso) con aquellos que concurren para observar avistamientos de objetos voladores o experimentar el contacto con seres sobrenaturales (turismo místico).

b) La Gruta del Padre Pío: peregrinajes religiosos al santuario

La “Gruta del Padre Pío” (como se la conoce popularmente) fue construida en el año 1987 enfrente al predio de la estancia “La Aurora” por parte de la familia Tonna-Rattin, debido a la amistad que tuvieron durante varios años a través del intercambio de cartas. (Fig. 5)

38 Pío de Pietrelcina²¹ (1887-1968) más conocido como “Padre Pío”, fue un sacerdote italiano perteneciente a la orden de los capuchinos. Es conocido popularmente a escala mundial por los “estigmas” en las manos (similares a los “estigmas” que sufrió Jesús de Nazaret en la crucifixión), y por realizar ciertos milagros y sanaciones que resultan hasta ahora inexplicables.

La historia del Padre Pío y su vínculo con Salto se remontan a la década del ‘30, donde en ese entonces se encontraba el Mons. Fernando Damiani cumpliendo las funciones de Vicario General. A Damiani el Obispo de Salto le había encomendado la tarea de establecer contactos con comunidades religiosas de Italia debido a su ascendencia italiana. El motivo de trazar lazos con varias comunidades religiosas en Italia tenía como principal objetivo traerlas a la Ciudad de Salto. En esta ocasión es donde Damiani conoce y genera una fuerte amistad con el Padre Pío en Italia.

La anécdota entre el Padre Pío y Damiani se desprende de un hecho puntual. Los testigos narran que cuando Mons. Damiani se encontraba en un convento en Italia sufrió un quebranto de salud. Debido al estrecho vínculo generado entre ambos, el Padre Pío concurreó a visitarlo. Es en esa circunstancia que Damiani le confiesa su “miedo a la muerte” y su deseo de “tenerlo al lado” en el momento del deceso.

Los testigos que presenciaron este encuentro relatan que el Padre Pío le dijo a Damiani que: “no se preocupara, que él iba a estar a su lado cuando le llegara la hora”.

En septiembre de 1941, y con motivo de la construcción del seminario menor en Salto (edificio donde se ubica actualmente la Universidad Católica), Mons. Damiani

20. La práctica de la “armonización” (o *attunement* en la literatura anglosajona), consiste en sentarse en círculo tomados de la mano para evocar una presencia espiritual.

21. El Padre Pío fue canonizado en el año 2002 por el Papa Juan Pablo II bajo el nombre de “San Pío de Pietrelcina”.

estuvo agonizando un par de horas falleciendo en una de las habitaciones del Obispado de Salto.

Esa misma noche, horas antes del fallecimiento de Mons. Damiani, Mons. Barbieri (miembro de la orden de los capuchinos en Uruguay) salió de su habitación para visitar a su hermano, y cuando se dirigía a la habitación pudo ver la sombra de un padre capuchino al final del pasillo. Al preguntar si había algún fraile capuchino en el Obispado todos contestaron que no. De este suceso es que se le confiere al Padre Pío el don de la “bilocación”, es decir, el poder estar en dos lugares al mismo tiempo.

Actualmente concurren muchos turistas (tanto católicos como de otras religiones) a brindar ofrendas, solicitar pedidos u agradecer por “milagros cumplidos”. Tal es así que al lado de la entrada de la Gruta se ubican dos puestos de ventas de estampitas, fotografías y crucifijos con la imagen del Padre Pío beatificado. (Fig. 6)



Fig. 5. Entrada con molinillo a “Gruta del Padre Pío”. **Fuente:** Martín Gamboa (2015)



Fig. 6. Puestos de venta al costado de la entrada de la Gruta. **Fuente:** Martín Gamboa (2015)

Si bien se realizan visitas durante la semana, la mayor concurrencia se produce los fines de semana. Es así que todos los fines de semana (salvo que ocurran temperaturas extremas), concurren visitantes de diversas partes de la región, generalmente en excursiones o en pequeños grupos. Como señalamos renglones arriba (*ut supra*), en algunas ocasiones resulta difícil diferenciar el turista que llega a la Gruta por motivos “religiosos” *strictu sensu* que aquellos que visitan el lugar para observar avistamientos de objetos voladores (OVNIS) o experimentar el contacto con seres sobrenaturales.

No obstante, las diferencias entre ambos perfiles de turistas se tornan evidentes durante las performances que estos despliegan durante la visita. Es decir, la escisión entre los dos tipos de visitantes queda manifestada *por* la clase de actividades que desarrollan en el lugar. Las fechas de mayor concurrencia todos los años son el 25 de Mayo (nacimiento del Padre Pío) y el 23 de Septiembre (defunción).

Lo interesante de este lugar religioso reside en la mezcla de discursos y prácticas (disímiles entre sí) que se manifiestan en un *mismo* territorio. El carácter misceláneo y heterogéneo del perfil de los visitantes que concurren a la Gruta, implican una agudización de la mirada antropológica para captar las singularidades de los procesos de subjetivación en los turistas.

A modo de cierre, debemos señalar que la noción de “turismo místico” es concebida en este trabajo como macro-categoría de análisis. Esto significa que bajo esta categoría se incluyan otras modalidades que tienen muchos rasgos en común como el turismo energético, el turismo espiritual o el turismo esotérico. En ese sentido, la aplicación del término “turismo místico” como macro-categoría de análisis nos sirvió para separar las características esenciales de ambos tipos de turismo (el religioso y el místico).

40

Agradecimientos

Es menester agradecer al Dr. Tulio Tonna y a la Sra. Elena Tonna por los testimonios brindados así como la disposición en proporcionar información para el presente artículo.

Bibliografía

- Balbi, Luis; Chalar, Luis (et. al). 2008. “Zona Aurora: Desarrollo del turismo rural, incentivo y promoción de la mística del lugar”. *Working Paper* - Área de Estudios Turísticos. Salto, Uruguay.
- Bloom, Harold. 1996. *Omens of Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection*. New York: Riverhead Books.
- Borges, Jorge Luis. 2004. “La rosa de Paracelso”. En: *Obras Completas* (Tomo III). Bs. As.: Emecé.
- Cabrera, Hernán. 2011. “Cartografía regional de las fiestas tradicionales”. En: *Regionalización Cultural del Uruguay*. Felipe Arocena (Coord.). Montevideo: Manosanta-Desarrollo Editorial.
- Campodónico, Gabriela & Fabreau, Martín. 2011. “Turismo Místico en el Uruguay Laico. El caso de Piriápolis”. En: *Turismo Espiritual: Una visión iberoamericana*, Rogelio Martínez Cárdenas (Coord.), Centro Universitario de los Altos de la Universidad de Guadalajara, México.
- Capanna, Pablo. 1993. *El mito de la Nueva Era*. Bs. As.: Paulinas.
- Cohen, Eric. 1992. “Pilgrimage Centres. Concentric and Excentric”. *Annals of Tourism Research*, Vol. 19(1), 33-50.

- Coleman, Simon. 2002. "Do you believe in pilgrimage? Communitas, contestation and beyond". *Anthropological Theory*, Vol. 2(3), 355-368.
- Deleuze, Gilles. 1993. *The Fold. Leibniz and the Baroque*. London: The Athlone Press.
- Dewan, William. 2006. "A saucerful of secrets: an interdisciplinary analysis of UFO experiences". *Journal of American Folklore*, 119(472), 184-202.
- Digance, Justine. 2003. "Pilgrimage at Contested Sites". *Annals of Tourism Research*, 30(1), 143-159.
- Fabreau, Martín. 2014. "Entre múltiples alteridades móviles. Sobre el conocimiento antropológico y algunas interfaces con los estudios turísticos". En: *El turismo bajo la lupa académica*. Alfredo Falero y Rossana Campodónico (Comp.). Montevideo: CSIC Publicaciones - UDELAR.
- 2013 *Guía de Fiestas Uruguayas*. MINTURD-MEC. Montevideo.
- Guigou, Nicolás & Azevedo Araújo, Susana. 2004. "Esoterismo Contemporâneo e Trajetórias Políticas". *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 5, n 6: 149-156.
- Heelas, Paul. 1993. "The New Age in Cultural Context: The Premodern, the Modern and the Postmodern". *Religion*, 23, 103-116.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *La religion en mouvement: le pèlerin et le converti*. Paris: Flammarion.
- Huntsinger, Lynn & Fernández Giménez, María. 2000. "Spiritual Pilgrims at Mount Shasta, California". *Geographical Review*, 90(4), 536-558.
- Jafari, Jafar & Gardner, Richard. 1991. *Tourism and Fiction: Travel as a Fiction, Fiction as a Journey*. (Cahiers du Tourisme). Centre des Hautes Études Touristiques: Marseille.
- Lugo, Ismael & Pohyú, Natalia. 2000. "Turismo esotérico en Salto: Origen y caracterización". *Working Paper*, UDELAR (Regional Norte), Salto.
- Martínez, Faustina. 2015. "Turismo Místico y Religioso en Salto". Diario *El Pueblo*, 24/04/2015, <http://www.diarioelpueblo.com.uy/generales/turismo-mistico-y-religioso-en-salto.html>
- Norrild, Juana. 1998. "Turismo y Esoterismo: una aproximación al tema". *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Vol. 7, Nº 3-4, 235-249.
- Otamendi, Alejandro. 2008. "El turismo místico-esotérico en la Zona Uritorco (Córdoba, Argentina): Síntesis de una perspectiva etnográfica". *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, Vol. 2, Nº 2, 20-40.
- Pauwels, Louis & Bergier, Jacques. 1968. *El retorno de los brujos. Introducción al realismo fantástico*. Barcelona: Plaza & Janes, S.A.
- Programa "Voces Anónimas IV". Capítulo: "La Aurora". https://www.youtube.com/watch?feature=player_detailpage&v=cu5RRxZfhLY
- Rinschede, Gisbert. 1992. "Forms of Religious Tourism". *Annals of Tourism Research*, 19(1), 51-67.
- Salser, Benson; Ziegler, Charles & Moore, Charles. 1997. *UFO crash at Roswell: The genesis of a modern myth*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Scholem, Gershom. 1969. *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken Books.
- Turner, Victor & Turner, Edith. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. Oxford: Basil Blackwell.
- Vukonić, Boris. 2000. "Religion". En: *Encyclopedia of Tourism*, Jafar Jafari (Eds.). London: Routledge.



De la cultura a la creatividad. Reflexiones desde Argentina

DA CULTURA À CRIATIVIDADE. REFLEXÕES DESDE ARGENTINA

FROM CULTURE TO CREATIVITY. SOME REFLECTIONS FROM ARGENTINA

Rubens Bayardo

Doctor en Antropología, Director del Programa Antropología de la Cultura (FFyL - UBA). Director de la Especialización en Gestión Cultural y Políticas Culturales (IDAES - UNSAM). rubensbayardo@gmail.com

Recibido: 15/04/16 – Aceptado: 7/06/16

43

RESUMEN

Este artículo presenta algunas reflexiones acerca de la cultura y de su reciente deriva hacia el dominio de la creatividad en las sociedades contemporáneas. El trabajo reelabora brevemente un abordaje más extenso de la cuestión¹ desde una perspectiva basada en la Argentina y en tensión con retóricas globales sobre el desarrollo. Considera el pasaje de una noción de cultura como sector limitado a “bienes simbólicos restringidos” hacia otra que incluye “bienes simbólicos ampliados” al incorporar las *industrias culturales*, y su actual declinación hacia la noción más vaga de creatividad al asimilar nuevas *industrias creativas* y conformar lo que denominamos “bienes simbólicos expandidos”. En este sentido, se problematiza que la ampliación conceptual de la cultura involucrada en esta economización vaya en paralelo con una supuesta democratización del dominio que estaría dada por la mayor presencia y difusión de los bienes y servicios culturales.

RESUMO

Este artigo apresenta algumas reflexões sobre a cultura e sua recente derivação para o domínio da criatividade nas sociedades contemporâneas. O trabalho reelabora brevemente uma abordagem mais extensa da questão² desde uma perspectiva baseada na Argentina e em tensão com

1. El mismo fue publicado como “Anegados en la cultura. ‘Be Creative’” en el libro de Luis Alberto Quevedo (Comp.) *La cultura Argentina hoy*. Tendencias. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2015.

2. O mesmo foi publicado como “Anegados en la cultura - ‘Be Creative’” no livro de Luis Alberto Quevedo (Comp.) *A cultura argentina hoje*. Tendências. Século XXI Editores, Buenos Aires, 2015.

retóricas globais sobre o desenvolvimento. Considera a passagem de uma noção de cultura como setor limitado a “bens simbólicos restritos” para outra que inclui “bens simbólicos ampliados” ao incorporar as *indústrias culturais*, e seu atual declínio para a noção mais vaga de criatividade, ao assemelhar novas *indústrias criativas* e formar o que denominamos “bens simbólicos expandidos”. Neste sentido, problematiza-se que a ampliação conceitual da cultura envolvida nesta economização vá em paralelo com uma suposta democratização do domínio que estaria dada pela maior presença e difusão dos bens e serviços culturais.

Palavras chave: Indústrias culturais, Retóricas globais, serviços culturais.

ABSTRACT

This article shows some reflections on culture and it's recent shift towards the creativity área in contemporary societies. It briefly re-elaborates a broader approach on the subject³seeing from an Argentine point-of-view, under to the pressure of global rhetoric on Development. It deals on the shift of culture considered a limited part of “restricted symbolic possessions” towards a notion of culture as “extended symbolic possessions”, as it includes *cultural industries*. It also has a newer notion of creativity that assimilates new *creative industries* to make up what we call “expanded symbolic possessions”. This meaning is studied as a problem: that culture's broader concept involves the fact that this economic-wise approach is parallel to a supposed democratization of the space, where cultural possessions and services have more presence and a wider press coverage.

Key words: Cultural Industries, Global Rhetoric, Cultural Services.

44

A mediados de 1980 cuando los cómicos de Decalegrón⁴ parodiaban a las hermanas Rivarola pocos padres aceptaban contentos que sus hijos fueran artistas. Las tres hermanas solteras sublimaban sus bajas pasiones tocando el piano, cantando y bailando con devoción por la cultura y las buenas maneras⁵. Unas décadas después, cuando la cultura comenzó a volverse presencia continua y cantinela obsedente, un semanario uruguayo publicó una interesante nota al respecto titulada “Cómo hacer de su hijo una Rivarola”. Hoy la cultura paga poco en dinero (a la mayoría, a algunos demasiado) y mucho en prestigio, hasta haberse vuelto el denominador común de oficios y profesiones deseables (Lipovetsky y Serroy 2015). También hasta haberse convertido en fetiche de todo tipo de causas sociales, políticas y empresariales que exhiben con ella su mejor imagen. Y en modelo de prácticas que combinan indiscernibles cuotas de desinterés y de lucro, pero que gozan de prestigio y legitimidad al asociárselas con lo cultural o incluirlas dentro de la cultura (Yudice 2002).

La Argentina contemporánea está anegada en cultura y creo que la tendencia al desborde es incontenible. El gobierno de la Ciudad de Buenos Aires destacaba reiteradamente que la urbe porteña es la capital cultural de América Latina, mientras enarbola al tango por una parte como patrimonio intangible de la humanidad y por otra como una marca propia. El gobierno de la Provincia de Buenos Aires pone en juego su diferencia interpelando a los habitantes del distrito con la denominación “bonaerenses” y reivin-

3. It was published as “*Anegados en la cultura*. (Soaked in Culture)” *Be Creatie*” in *La cultura Argentina hoy* (Argentine Culture Today), book compiled by Luis Alberto Quevedo. Edited by Tendencias Siglo XXI. Buenos Aires 2015.

4. Programa televisivo de actores uruguayos que se emitió por canales de Argentina y Uruguay entre 1977 y 2002 ininterrumpidamente.

5. Puede verse en <https://www.youtube.com/watch?v=xRKeBexsQoo> , también <https://www.youtube.com/watch?v=aOz1eHtdSxe>

dicando al folklore como marca propia. Por su parte el gobierno nacional identifica muchas de las políticas en términos de “batalla cultural” y blande la marca país con tonos celebratorios alusivos al Bicentenario de la Revolución de Mayo. Las empresas reivindican tener cada una su cultura, invitan a sus empleados a portar su identidad y llaman “reingeniería cultural” a las reestructuraciones y despidos. En una configuración novedosa por sus implicancias económicas, gobiernos y empresas entrecruzan cultura y marcas, dimensiones simbólicas y dimensiones materiales.

En la sociedad civil, y enmarcándose en la oleada actual de promoción y protección de la diversidad cultural, mujeres, homosexuales, travestis, indígenas, afrodescendientes, discapacitados reclaman por el reconocimiento de sus particularidades y por una ciudadanía cultural. Nuevas leyes y medidas administrativas reconocen la legitimidad política de las reivindicaciones culturales y postulan encaminarse hacia la efectivización de los derechos culturales como parte de los derechos humanos. Décadas atrás llevaban la delantera los derechos económicos y sociales organizados en torno de la centralidad del trabajo. La educación, la salud, la vivienda, orbitaban alrededor del trabajo, que era un diacrítico fundamental en la conformación de las identidades sociales y el principio por excelencia de la dignidad y la realización de la persona. Actualmente es la cultura o el espacio más amplio de lo cultural el centro al que remiten las iniciativas más pujantes.

Resulta ostensible que se multiplican las discursivas sobre la cultura, las culturas y las identidades en ámbitos donde ya existían, y que proliferan allí donde no eran habituales. Cada vez más actividades y más situaciones se convierten en culturales, o para decirlo más estrictamente son pensadas como culturales, se las culturaliza. Se habla de “cultura del trabajo”, “cultura del *shopping*”, “cultura de la ciudad”, “cultura de la noche”, “cultura de los jóvenes”, “cultura de la corrupción”, entre muchas otras. A la vez las tecnologías informáticas y la digitalización de procesos y formatos, facilitan la producción y la difusión de objetos, de textos, de sonidos, de imágenes fijas y en movimiento. Materiales intelectuales, artísticos, recreativos, informativos cuya condición fundamental es la de ser contenidos culturales, contenidos simbólicos, lo que habitualmente se entiende como producción cultural.

Más allá de si se considera que la cultura es un código, un sistema de símbolos, un proceso de significación, un conjunto de rasgos, o un modo de vida, en el mundo globalizado la cultura funciona como un lenguaje que no solo permite comunicar/se diferencias y semejanzas, sino que parece ser el medio obligatorio fuera del cual no habría entendimientos posibles. La culturización, la adopción de la clave culturalista implica que para existir todo deba ser traducido a un idioma cultural que permita situar en un mapa común y comprender de qué se trata. Más que el idioma inglés, la cultura es la lengua franca de este siglo. La antropóloga inglesa Mary Douglas (1998) proponía que la culinaria acotada al caviar, el salmón ahumado, las copas de mariscos, el *champagne*, los *petit fours*, reiteradamente presentes en los banquetes se debía a que esos pocos alimentos estaban investidos como señales inequívocas de la distinción que tales eventos suponían. No es una necesidad alimentaria, tampoco es falta de inventiva, sino que es una necesidad de comunicación la que hace que los mismos bocados se repitan de banquete en banquete. La cultura, lo cultural, lo identitario se presentan como esos bocados que permiten descifrar coordenadas y entretelones alrededor de la extraña mesa del espacio global.

Hoy en día las distinciones culturales o culturalizadas como la etnia, la raza, la lengua, la religión, la edad, el género, la orientación sexual, son las que aparecen como aquellas variaciones que ameritarían ser escuchadas, vistas, atendidas. En lo singular, en ciertas particularidades, residiría las claves que conectan los resortes fundamentales

del mundo sin perderse en una universalidad inabarcable. Por lo mismo para ser parte de ese mundo los grupos sociales deben resaltar las diferencias (más que lo que tienen en común) o bien producirlas deliberadamente, fabricarlas (Gallois 2004, Comaroff y Comaroff 2011). Bailes, músicas, literaturas, narrativas, *performances*, pero también vestimentas, cortes de cabello, tatuajes, accesorios son elementos socio estéticos observables que fácilmente pueden atribuirse a grupos, condensar e identificar diferencias. Los estereotipos y los prejuicios acerca de los otros hacen que estos elementos operen como si fueran rasgos que dieran señales confiables e inequívocas en los nuevos mapas cognitivos. Pero si pueden revelar aspectos profundos de lo propio, también pueden ser marcas diseñadas para ser identificadas por los demás de modos prescritos. Proliferan las expresiones artísticas y los contenidos simbólicos, porque esa potencia de lo estético para subrayar particularidades sociales, hace que a la dinámica de proliferación de la producción cultural se añada la de la fabricación deliberada de culturas.

Más que nunca la cultura como el modo de vida social en sus dimensiones simbólicas y la cultura como las expresiones artísticas, intelectuales y sensibles se cruzan en una fertilización fecunda. Los aspectos económicos y políticos de estas prácticas cobran mayor relevancia en instrumentalizaciones de lo cultural que arriesgan opacar sus valores intrínsecos, el sentido de sus desarrollos más especializados. Me refiero al sentido más estrecho y convencional de lo cultural, asociado a lo que se conoce como el sector de la cultura, el área especializada de iniciativas privadas y de políticas públicas donde actúan e intervienen profesionales y expertos de las artes, las letras, el patrimonio histórico, el folklore nacional. Aun cuando este último signifique literalmente el “saber del pueblo”, y el patrimonio se defina como una herencia común que pertenece a todos, el sector cultura continúa siendo pensado como excluyente. Dicho en otros términos, como un ámbito de bienes simbólicos restringidos, consagrados, producto de limitaciones de acceso relacionadas con localizaciones, distancias, costos, habilidades perceptivas, rituales de pertenencia. Museos, teatros, galerías de arte, son los ejemplos más citados de aquellas instituciones que serían sólo para algunos pocos, pese a los cambios que han experimentado y a los intentos recientes de convocar públicos más vastos. Si bien es cierto que se ha tratado de ámbitos más o menos exclusivos, referidos a los gustos y las prácticas de grupos acotados, las políticas culturales han buscado propiciar el acceso y la participación masivos con distinto éxito.

Esa lógica democratizante se verifica más todavía con la tardía pero generalizada inclusión de las *industrias culturales* en el sector cultura. El término industrias tiene unas connotaciones económicas y laborales que lo alejarían de lo artístico y de lo simbólico, pero ha sido el sector cultura el que en principio ha organizado espacios institucionales para hacerse cargo de sus problemáticas y de sus potenciales repercusiones culturales. La incorporación de las industrias del libro y de la música, de la radio, la televisión y el cine entendidas como cadenas de agregación de valor a la vez económico y simbólico, ha convocado profusos debates. En el mundo de la cultura se ha discutido sobre la mercantilización de los productos, sobre la calidad de los mismos, sobre sus formas de recepción, sobre la deriva y la posible banalización de los sentidos, sobre la manipulación o la emancipación de las audiencias. Cómo sea, tanto la producción como los consumos culturales dan cuenta que se ha generado un corrimiento de lo cultural hacia una esfera de bienes simbólicos ampliados, cuyo acceso es visiblemente más generalizado para contingentes más vastos de la población. Aun cuando ponen en entredicho la separación entre la alta cultura y la baja cultura, estos bienes por sí mismos no disuelven jerarquías ni desigualdades y continúan vehiculizando distinciones sociales. Pero a la vez cons-

tituyen el entorno en el que se desenvuelve la vida cotidiana e integran la vida de las mayorías en las sociedades mediatizadas contemporáneas. En las ciudades donde reside el 80 % de la población argentina, la vida es inimaginable sin radio, televisión, internet, celulares. Más allá del atractivo propio de las tecnologías modernas, estas importan por los contenidos. Los cerros, unos, barras, puntos y comas de los programadores expertos son aplicaciones, redes, blogs, canciones, fotos y videos de los usuarios comunes.

Para fines del siglo veinte dos discursivas sobre lo cultural han generado transformaciones aún más drásticas al asociar “cultura y desarrollo” y al expandir los dominios de la cultura hacia una esfera más generalizada de “creatividad”. Ambas se originaron en iniciativas de expertos, funcionarios y académicos, y se han vuelto relevantes por su capacidad de permear el sentido común de los actores de base de la cultura y las experiencias de los públicos. Ambas han venido a profundizar esa tendencia democratizante señalada más arriba. Con relación a la primera discursiva, diversas organizaciones internacionales han propuesto entender a la cultura como “factor”, como “motor” e incluso como “pilar” del desarrollo (UNESCO 1996, 2005 Y 2013). Esta es una transformación conceptual enorme dado que usualmente el desarrollo se concebía como el crecimiento del volumen de la economía medido por los números del Producto Bruto Interno y los porcentajes del Ingreso per Capita. Más recientemente, con la adopción de perspectivas del bienestar humano y de la calidad de vida de las personas, se ha pasado a decir que es imprescindible considerar las dimensiones subjetivas y culturales, para trascender el mero crecimiento económico y viabilizar verdaderos procesos de desarrollo. Estas conceptualizaciones, modificaron el lugar de la cultura al atribuirle cualidades no solo como argamasa para la cohesión de grupos y sociedades, sino también como recurso económico para la generación de ingresos, de empleos, de riquezas, y al hacer de ella un instrumento de la transformación social en lo simbólico y en lo material.

En esta perspectiva, las industrias culturales juegan un papel central debido a sus capacidades de valorización del capital, a la veloz incorporación de tecnologías de la información y la comunicación, al desarrollo y la expansión de nuevos medios. Estudios e investigaciones han señalado el crecimiento diversificado y asimétrico del área, su papel en las economías nacionales y la notoria concentración de las ganancias mundiales en unas pocas corporaciones transnacionales (Yudice 2004). Se estima que las *mayors* concentran más del 80% de las ganancias producidas por los negocios globales de la cultura en sectores como el libro, la música y el cine. Algunos Estados alertados por el impacto creciente de esas asimetrías en las balanzas comerciales, su influencia en la diversidad cultural y en la conformación de los imaginarios nacionales, han apoyado recomendaciones internacionales sobre la necesidad de diseñar políticas culturales propias para fomentar las industrias culturales nacionales.

Pero los enfoques de cultura y desarrollo también hacen sus apuestas sobre dos polos habituales de la cultura no industrializada de los bienes simbólicos restringidos: la tradición y la creación. El polo de la tradición, la herencia social, el patrimonio, queda expresado en documentos y sitios históricos, folklore y festividades, artesanías, y saberes tradicionales, que usualmente son atesorados y difundidos por instituciones como museos, bibliotecas, archivos. El polo de la invención, la innovación, la cultura viviente, refiere a la música y las letras, el teatro y la danza, y a otras manifestaciones artísticas e intelectuales que se localizan en teatros, auditorios, centros culturales, espacios comunitarios. Tanto la cultura transmitida como la cultura viviente se consideran factores de incidencia en la reflexión sobre el pasado y en la imaginación de nuevas relaciones sociales, que generan ciudadanía y deben ser protegidos y promovidos a

fin de alcanzar un desarrollo “sustentable”. Este modelo del desarrollo enfatiza en el cuidado del medio ambiente sociocultural y natural, pues sostiene que para asegurar una equidad intra e intergeneracional el uso de los recursos debe satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las del futuro (como se constata que ha venido sucediendo durante décadas abocadas solo al crecimiento).

La discursiva de la creatividad enlaza con la del desarrollo y de algún modo la continua, pero también tiene sus fuentes propias, va más allá y toma otros rumbos⁶. Los enfoques de la creatividad clausuran la visión del pasado y el pesimismo de la propuesta anterior con una mirada optimista, que plantea una tensión distinta con el futuro y con los recursos económicos (Tremblay 2011, UNESCO /UNDP 2013). Su referencia ya no es la sociedad industrial, la extracción material abusiva y descuidada, la contaminación y el empobrecimiento medioambiental. Los enfoques de la creatividad aluden a una sociedad de servicios donde se entiende que los principales recursos y fuentes de valor son el conocimiento, la información y la comunicación, los que harían parte de una industrialización sin chimeneas. Estos recursos se conciben como abundantes e inagotables por ser productos de la creatividad humana, del desenvolvimiento de relaciones sociales y de formas de organización, en procesos de destrucción creativa en constante renovación. Productos como el *software*, los videojuegos, las redes sociales, los *ringtones*, las aplicaciones y servicios para celulares darían la pauta de ese potencial ilimitado.

48

A la vez estas perspectivas plantean otros vínculos entre lo nacional y lo global, donde la protección de lo nacional se realizaría menos desde el cuidado normativo de lo propio (propuesto en los enfoques de cultura y desarrollo), que con la inscripción en flujos globales. Sostienen que lo local tendrá su lugar asegurado en el concierto de la diversidad cultural, siempre que reúna parámetros de calidad e innovación y estructuras de costos viables en los mercados globales. Aun cuando reconocen que en el ámbito de las industrias culturales las *majors* concentran las ganancias de los negocios mundiales, alientan la formación de empresas medianas y pequeñas, así como la expansión del autoempleo y el emprendedorismo cultural (UNCTAD 2004). Proyectan a las *indies* como espacios privilegiados de indagación en nuevos productos, nuevos servicios y nuevos nichos de mercado y como proveedoras de contenidos y de servicios para las grandes corporaciones orientadas a demandas masivas. Para estas perspectivas, las *majors* abrirían oportunidades al ecosistema emprendedor *indie*; del entrecruzamiento y la colaboración entre ambos tipos de iniciativas surgiría un nuevo tipo de actor en la cultura al que se denomina “industrias creativas”.

La expresión *industrias creativas* recubre y amplía el dominio de las industrias culturales con miríadas de iniciativas variadas y menores destinadas a complementarlas. El elogio de la descentralización y la diversidad de contenidos que asegurarían los emprendimientos creativos, reemplaza la preocupación anterior por los procesos asimétricos de concentración y de uniformización. Si bien se habla de industrias, se lo hace en un sentido general que incluye actividades que desde el punto de vista económico no son industriales, como las artesanías, la arquitectura, la gastronomía, los museos, el mercado de antigüedades. Ya no refiere a una creatividad artística o que imagina relaciones sociales y formas de vida, sino que define creatividad como cualquier idea que pueda generar ingresos económicos, como la moda, la publicidad, los diseños (Bustamante

6. Trabajamos más esta cuestión en Bayardo 2013, baste señalar los inicios del tópico en el plan “Creative Nation. Commonwealth Cultural Policy” lanzado en Australia en 1994 y en la formación de la “Creative Industries Task Force” dentro del Departamento de Medios, Cultura y Deportes en el Reino Unido en 1997.

2011, Garnham 2011). Si bien se alude a la diversidad, se trata de una única racionalidad en juego, la empresaria, y de un solo modelo de persona, el *homo economicus*. Los contenidos simbólicos resumen una impronta comercial determinante y dentro de lo cultural se añade lo científico, lo tecnológico y todo tipo de ideas que puedan convertirse en productos, incluyendo así el *software* y los videojuegos. Según estos enfoques, las industrias creativas conformarían *clusters* creativos cuya potencialidad sería mayor al localizarlos en distritos creativos. Las ciudades y regiones creativas serían polos de atracción de una “clase creativa”, la cual motorizaría una nueva economía creativa que debería estimularse a través de políticas públicas, como en la cultura.

Estos enfoques de la creatividad implican un corrimiento de noción de lo cultural, todavía más allá de los bienes simbólicos ampliados de las industrias culturales, hacia lo que podríamos denominar bienes simbólicos expandidos. La expresión procura llamar la atención sobre una mayor prolongación de lo que se considera cultura, así como una dilatación de los criterios clasificatorios. Todos los bienes y los servicios son simbólicos por cuanto involucran dimensiones significantes, e identificar algunos de ellos como parte de un sector cultural tiene sentido en tanto esas delimitaciones permitan diseñar políticas, tomar medidas económicas, operacionalizar acciones. En tal sentido, las aduanas clasifican como “bienes culturales característicos” a aquellos que tienen su “razón de ser” en elaborar y comunicar contenidos simbólicos (Convenio Andres Bello 2009). Pero los productos creativos saltan todas las fronteras previas en una ampliación más drástica que las anteriores, cuya piedra de toque es que las ideas y los contenidos sean susceptibles de comercialización. Se trata de mucho más que de los cruces e hibridaciones genéricas o del pasaje a lo intangible y a lo digital en la modernidad tardía. Antes bien se liga a la dura materialidad de las reconversiones postindustriales y la consecuente desocupación, su razón de ser son necesidades de generación de empleo e ingresos locales en contextos globales.

Una vez más y por otros caminos lo cultural se asocia a la economía y a la vez se democratiza, cuando esta discursiva sobre la creatividad, el talento, la innovación, cubre la noción de cultura, la sustituye y la reorganiza. El pasaje de la cultura a la creatividad implica un desleimiento de las especificidades que la han caracterizado y de los dominios en los que se la ha dividido. En síntesis, la cultura como sector, ha pasado de los bienes simbólicos restringidos a los ampliados y más recientemente a los expandidos, de un modo que cuesta seguir pensando en un área o en varios dominios específicos vinculados. Más bien aparece una agregación con un profundo cambio de sentido de lo cultural (Bauman 2013), pero de la que se sigue pensando con la misma clave que en momentos anteriores, aunque haya mutado su ecología. No es simplemente que la producción cultural se economiza, se utiliza como recurso, interesa por su rendimiento y crece la oferta. Es que hay una fabricación deliberada de actividades y de productos que son llamados culturales, y emergen nuevos contingentes de bienes y de servicios llamados creativos que remedan convenciones y *tics* que los incluyen en el mismo ecosistema cultural. También es que el trabajo cultural, irregular, sin retribución asegurada ni protección social, se vuelve un modelo elogiado de industrias creativas, desdibujando la precariedad y la autoexplotación crecientes en el mundo del empleo en general (Ptqk 2010, Rowan 2010).

Los antecedentes elitistas de artes y cultura, conspiran contra su defensa como dominios específicos, parecería que afirmar que algo es arte y tratarlo como tal, o que sostener que algo es cultura y requiere ciertas especificidades, fuera un gesto antidemocrático, regresivo. También luce negativo criticar la culturización del trabajo que

le aportaría ausencia de jefes y horarios, autonomía y capacidad de decisión. Resta ver cuánto de conservador y autoritario hay en esta nueva configuración, que no solo encuentra cultura en todas partes y creatividad a mano de todos. También obliga a integrarse en comunidades corporativas, calzarse unas identidades de marca, cristalizarse entre patrimonios en venta, ser adaptable y flexible, productivo y rentable, resiliente y reciclable ... ser creativo (?).

Bibliografía

- Bauman, Zigmunt 2013 *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bayardo, Rubens 2013 “Políticas culturales y economía simbólica de las ciudades: ‘Buenos Aires, en todo estás vos’”. En: LARR Latin American Research Review Vol. 48 Special Issue, University of Pittsburgh Press.
- Bustamante, Enrique 2011 “¿La creatividad contra la cultura?” En: Albornoz, Luis A. (Comp.) *Poder, medios, cultura. Una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Paidós, Buenos Aires.
- Comaroff, John L. y Comaroff, Jean 2011 *Etnicidad S.A.* Katz Editores, Buenos Aires.
- Convenio Andrés Bello 2009 *Cuenta satélite de cultura. Manual metodológico para su implementación en Latinoamérica*. Colección Cultura y Desarrollo. Bogotá.
- Douglas, Mary 1998 *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Gedisa Editorial, Barcelona
- Gallois, Dominique Tilkin 2004 “De sujeitos a objetos: desafios da patrimonialização de artes e saberes indígenas”. Mimeo, Universidade de São Paulo.
- 50 Garnham, Nicholas 2011 ‘De las industrias culturales a las creativas. Análisis de las implicaciones en el Reino Unido’. En: Bustamante, Enrique (Ed.) *Industrias creativas. Amenazas sobre la cultura digital*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean 2015 *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Ptqk, María 2010 “Be creative under-class! Mitos, paradojas y estrategias de la economía del talento”. Biblioteca YP, www.ypsite.net.
- Rowan, Jaron 2010 *Emprendizajes en cultura. Discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural.*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Tremblay, Gaëtan 2011 “Industrias culturales, economía creativa y sociedad de la información” En: Albornoz, Luis A. (Comp.) *Poder, medios, cultura. Una mirada crítica desde la economía política de la comunicación*. Paidós, Buenos Aires.
- UNCTAD 2004 *Creative Industries and Development TD(XI)/BP/13 Eleventh session*, São Paulo, 13-18 June 2004. http://www.unctad.org/en/docs/tdxibpd13_en.pdf
- UNESCO 1996 *Nuestra diversidad creativa. Informe de la comisión mundial de Cultura y Desarrollo*. (Versión resumida), UNESCO, Paris.
- UNESCO 2005 *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. UNESCO, Paris.
- UNESCO 2013 *Declaración de Hangzhou. Situar la cultura en el centro de las políticas de desarrollo sostenible*, Hangzhou, China.
- UNESCO / UNDP 2013 *Creative Economy Report 2013. Special Edition. Widening Local Development Pathways*. UNESCO/ UNDP, Paris.
- Yudice, George 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Editorial Gedisa, Barcelona.
- Yudice, George 2004 “Industrias culturales y desarrollo culturalmente sustentable”. En: A.A.V.V. *Industrias culturales y desarrollo sustentable*. CONCULTA, México.



Breve esbozo sobre los encuentros cuerpo-angelito- velorio

Provincia de Corrientes (Argentina) y Sur del Paraguay

BREVE ESBOÇO SOBRE OS ENCONTROS CORPO-PEQUENO ANJO-VELÓRIO.
PROVÍNCIA DE CORRENTES (ARGENTINA) E SUL DO PARAGUAI

BRIEF OUTLINE OF THE ENCOUNTERS BODY-LITTLE ANGEL-VIGILS
PROVINCE OF CORRIENTES (ARGENTINA) AND SOUTHERN PARAGUAY

51

César Iván Bondar

Doctor en Antropología Social. Facultad de Humanidades
y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones
(Argentina). Becario Posdoctoral del CONICET.
cesarivanbondar@gmail.com

Recibido: 8/04/16 – Aceptado: 30/05/16

RESUMEN

El siguiente texto contiene algunas consideraciones sobre los encuentros y diálogos entre las nociones de cuerpo-angelito y velorios, atendiendo principalmente a las observaciones y registros en velorios domiciliarios entre población de credo católico entre los años 2011-2015. Se abordan aspectos vinculados al contexto envolvente bajo la figura de la capilla ardiente y la configuración del cuerpo del angelito en el rito fúnebre. Asimismo atenderemos a algunas de las transformaciones y continuidades en lo que refiere a la particularidad del ritual mortuorio denominado “velorio del angelito”. En el trabajo de campo se ha priorizado el método etnográfico, entrevistas a interlocutores clave y registros en diversos dispositivos.

Palabras clave: velorio, cuerpo, angelito, muerte.

RESUMO

O seguinte esboço contém algumas considerações sobre os encontros e diálogos entre as noções de corpo-anjinho e velórios, atendendo principalmente às observações e aos registros em velórios domiciliários entre a população de credo católico, durante os anos 2011-2015. Abordam-se aspectos ligados ao contexto abrangente sob a figura da câmara ardente e a configuração do corpo do anjinho durante o rito fúnebre. Outrossim, abordaremos algumas das transformações e continuidades no que tange à particularidade do ritual mortuório denominado “velório do anjinho”. No trabalho de campo foi priorizado o método etnográfico, entrevistas a interlocutores chave e registros em diversos dispositivos.

Palavras chave: velório, corpo, anjinho, morte.

SUMMARY

The following outline contains some considerations about the meetings and dialogues between the notions of body- little angel and vigils, based mainly on observations and records in home vigils between Catholic creed population between 2011-2015. Aspects related to the housing context in the shape of the chapel and the configuration of the little angel body in the funeral rites are addressed. Also we attend to some of the changes and continuities in what refers to the particularity of mortuary ritual called “wake the little angel”. In the field work has prioritized the ethnographic method, interviews with key partners and records in various devices.

Keywords: wake, body, little angel, deat

52

Inspirados en lo expuesto por Le Breton (1999), sobre cómo los hombres reaccionan de forma diversa ante el dolor dependiendo de su condición social, su historia personal o cultura, iniciamos esta presentación afirmando expresiones similares para tratar los procesos de muerte, morir y el conjunto de thanatoprácticas desencadenadas. No pretendemos asociar de forma lineal la muerte al dolor; simplemente habilitamos el ingreso a una de las aristas que nos permitirá abordar la complejidad de estas dimensiones de lo humano: lo relativo de las prácticas contextualizadas y situadas.

Como señala Barley (1995) no resulta fácil ser un adepto interesando en la muerte; en muchas situaciones puede ser vista como una apetencia morbosa, enfermiza, telúrica o carente de rigurosidad debido a la particularidad de la problemática que muchas veces suele ser reducida a la experiencia individual. Por el contrario, como veremos en este breve esbozo, las dimensiones singulares y sociales se cruzan y entretienen en la muerte; su relevancia social es tal al punto que la postura malinowskiana la considera el hito de partida y origen de la religión. Por otra parte, como reseña Barley (1995), autores como Baumann (1993) ven en el miedo y el rechazo a la muerte el origen de *toda* cultura¹.

El trabajo de campo para la elaboración de esta presentación se ha realizado entre interlocutores de la Provincia de Corrientes, Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay. En su totalidad adherentes al credo católico, de diversas edades y ocupaciones. El periodo de trabajo de campo se comprende entre 2011 y 2015, se han recorrido principalmente velorios domiciliarios, asimismo algunos en casas funerarias. Las entrevistas se han realizado antes, durante y después del rito fúnebre;

1. El mismo grado de importancia adjudica la arqueología a la preocupación ritual por la funebre, por los restos mortales de los miembros del grupo: “... la preocupación ritual por los restos mortales está entre los primeros hitos que indican que el Hombre ha llegado a ser algo más que un mero homínido, aquello que lo convierte en un ser superior...” (Barley, 1995: 16)

en algunos casos el acompañamiento a los dolientes ha permitido un seguimiento más personalizado de situaciones particulares.

Para esta instancia se han seleccionado algunas de las experiencias de campo que permiten aproximarnos a dos dimensiones íntimamente relacionadas en lo que refiere al velorio del angelito: la imagen de la capilla ardiente y la presentación del cuerpo en el rito fúnebre.

El recorte de las experiencias responde a un criterio de aproximación creciente a la problemática; de esta forma se priorizan en primera instancia algunas particularidades del contexto envolvente-contenedor del cuerpo del angelito. Este contexto, en forma de capilla ardiente, implica múltiples relaciones entre situaciones y sujetos. En el caso que nos convoca no abordaremos estas particularidades de forma densa y profunda, sino más bien proponemos una primera aproximación para dar cuenta de las distinciones entre el rito fúnebre en angelitos en relación a los de la muerte adulta. En lo que respecta a la presentación del cuerpo nos detendremos en explicitar la construcción de algunas categorías descriptivas que nos han permitido comprender con más creatividad la complejidad del lugar adjudicado a los angelitos dentro de los ritos mortuorios en el contexto y población bajo estudio.

1-Aproximaciones al contexto envolvente: la capilla ardiente

En Argentina (...) También aquí se viste al niño de blanco y se lo ubica en un féretro de ese color. También aquí se lo adorna con flores y se ornamenta la sala con imágenes religiosas.

Igual que en la antigüedad valenciana, también se extiende una tela o sábana blanca que representa al cielo. También aquí el clima es festivo.

Zalba (2010: s/d)

53

Cuando referimos a la Capilla ardiente aludimos al túmulo que se monta para el servicio de las exequias, en el caso que nos convoca destinado a las exequias de angelitos. La categoría de ardiente deviene de estar alumbrada por multiplicidad de velas. Como pudimos percibir en el caso de los angelitos la presencia de velas en casi nula, pero más allá de esta particularidad es de usanza común referir al lugar del velorio del angelito también bajo esta categoría.

Esta capilla o lugar donde se vela el cuerpo del angelito adquiere cualidades diferenciales en lo que respecta a la muerte adulta. En primera instancia los elementos cromáticos varían entre el blanco, celeste, amarillo, azul o rosado; ausentándose el negro propio del luto adulto. Estos colores, entre los casos registrados en la zona bajo estudio, toman forma en telas, manteles, corazones o flores (los dos últimos suelen pender del ataúd, de las paredes o son depositados sobre el cuerpo del niño). En el caso de que la familia disponga de cobertura social o colaboración pecuniaria para la organización del velorio se suele adquirir un ataúd de color blanco en caso de que alguna casa funeraria disponga de este artículo, cabe mencionar que hemos encontrado pocas casas funerarias que brindan este servicio. Ante la ausencia de un ataúd con estas cualidades los dolientes cubren el pequeño cajón con telas claras, tules o papeles.

En situaciones de pobreza e imposibilidad de acceso a cobertura social y ante la defunción del niño es frecuente, si se trata de un angelito recién nacido, que la familia confeccione un pequeño cajoncito de madera y lo pinte de colores claros. Por su relevancia significativa exhibimos el ejemplo de un precario cajoncito de madera observado en la tumba de este angelito.



Imagen N°1. Tumba y ataúd de angelito. Tumba sobre la tierra con visor de vidrio. Cementerio Municipal de Ituzaingó, Corrientes. Argentina. **Fotografía: César Iván Bondar. 2012.**

54

Otro de los ejemplos que podemos exponer, relacionado a la continuidad del uso de los ataúdes de color blanco, tiene que ver con un episodio acontecido en Fernando de la Mora, Paraguay. Bajo el título “*¡Socorro! Encontraron un ataúd en plena calle. ¡Y era de un angelito!*”, se presentaba el caso de un ataúd abandonado en proximidades del Cementerio de esta localidad. Acontecido en Octubre de 2013 el féretro había sido extraído del Cementerio, profanado el cuerpo se abandonó el cajoncito encontrándose en muy buen estado de conservación, “prácticamente nuevo” expuso un informante. Más allá de lo episódico el hecho da cuenta de la vigencia del uso de este signo en lo que respecta a la muerte pequeña.

Reporteros del Diario Crónica nos proporcionaron las imágenes que permiten ilustrar esta particularidad. Podemos observar el diminuto ataúd de color blanco, con la blanda interna.



Imagen N°2. Ataúd de angelito hallado en las calles de Fernando de la Mora. Paraguay. **Gentileza: Crónica. 21 de octubre de 2013. Paraguay.**

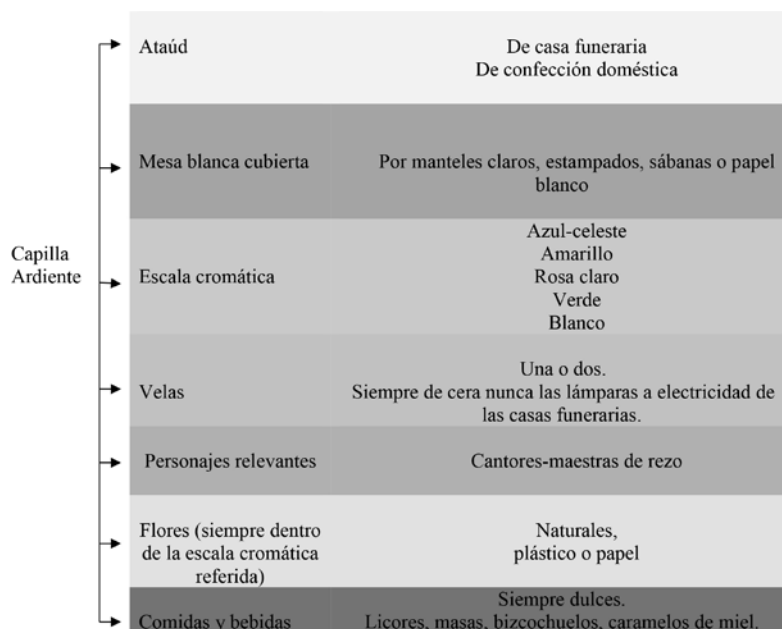
Retornemos entonces a las vinculaciones con la capilla ardiente. El centro de la ensena del velorio estará ocupado por el cuerpo del angelito en un ataúd adquirido en una casa funeraria o en uno de confección doméstica. La imagen del ataúd confeccionado a mano nos ha permitido emprender una búsqueda osada pero extremadamente relevante a la hora de corroborar la vigencia o no de los velorios angelicales, si bien se trata de un caso singular consideramos muy relevante la información obtenida.

Los datos biográficos expuestos en la cruz y las entrevistas realizadas al encargado del Cementerio Municipal permitieron identificar a la familia de este angelito. Esta tumba data del año 2001, los padres del angelito residen en la localidad y habiendo accedido a una entrevista logramos rescatar aspectos que corroboran la contemporaneidad de los velorios angelicales y las cualidades particulares de la capilla ardiente:

“el murió chiquito, a los pocos días de nacer (...) ese es, el que le dicen un angelito (...) le hicimos ese cajoncito que viste, le pintamos de blanco y le pusimos en su lugar en el cementerio lejos de la tierra para que no le perturben las almas de los grandes (...) siempre le vamos a ver y le cambiamos para sus flores (...) el velorio le hicimos acá en la casa, cuando le velamos, corto, él estaba arriba de la mesa (...) sí, todo en blanco y se trajo algunas flores, las que se podía comprar, no había ni florería, se trae de plástico y le hicimo de papel crepe (...) amarilla y celeste (...) tiene sus alitas, su coronita, su palomita, todo estaba en el velorio cerca de la mesa (...) la abuela le hacía como si cantaba para que duerma (...) vela no se le prende, solo una o dos que son la luz del angelito” (Hombre, 45 años, Corrientes)

Esta cita nos inscribe en algunas cualidades de la capilla ardiente, si bien es un velorio que data del año 2001 deja entrever la vigencia de algunas de las matrices de sentido que hemos descripto con anterioridad. Sobre experiencias más recientes retomamos algunas entrevistas al abordar la problemática del cuerpo del angelito en el contexto ritual del velorio.

Partiendo de una narrativa más arcaica, o bien reciente, variadas son las circunstancias en las que hemos podido acceder a información similar. Sobre la base de lo afirmado podemos arriesgar una primera aproximación a los elementos que comúnmente se encuentran en la capilla ardiente de un velorio angelical en la zona bajo estudio. Se incluyen en el esquema aspectos que desarrollaremos con posterioridad:



Esquema N° 1. Cualidades recurrentes y vigentes en la Capilla Ardiente de un angelito en la zona bajo estudio. *Fuente: Elaboración propia.*

56 2. Cuerpo angelical en el rito del velorio

Iniciamos el recorrido en torno a una problemática que ha sido abordada por un abanico significativo de disciplinas que, desde sus particulares construcciones epistémicas, han interrogado, resuelto o promovido la germinación de hipótesis, teorizaciones y/o dilemas². La problemática del cuerpo arriba a la “plataforma” sociológica y antropológica habiendo pasado por el tamiz de variadas formas de percibir-concebir y construir esta complejidad. Más allá de las particularidades socio-culturales de las diversas sociedades una de las perspectivas más generalizada sobre la problemática de la existencia humana consiste en concebir al Hombre como parte de una complejidad ontológica dual, una ontología fundada en la presencia de un elemento inmortal y un cuerpo percedero. Señala Citro (2010) que esta percepción sobre la corporeidad y lo eterno, marcadamente presente en el pensamiento griego, es ancestral. Refiere a que ya en las órficas presentes en el siglo VII a. C. se concebía una distinción entre lo sensible y lo inteligible; el cuerpo se manifiesta como una cárcel, una tumba. Esta es una de las posturas que influirán significativamente en el pensamiento filosófico subsiguiente; adhiriendo a estas percepciones sobre lo humano y lo eterno Parménides, en el siglo VI a. C., reafirmará las distinciones entre *el devenir* y *el ser* negando la relevancia de las opiniones ilusorias, opiniones que poseen al cuerpo como habitáculo. Estas diferenciaciones podremos verlas continuadas en el episteme platónico y la construcción de los mundos opuestos, teoría que posee como base

2. Reyes & Solana (2007) exponen un interesante recorrido de cómo la problemática del cuerpo ha sido trabajada en una amplia diversidad de campos, atienden especialmente a las Ciencias Sociales sin descuidar los cruces transdisciplinarios inherentes a estos enfoques.

la (re)presentación fundada en la *mimesis* entre el mundo del Demiurgo y el de la Doxa: se reafirma aquí al cuerpo/cápsula, el cuerpo como perecedero, un *cronotopo* efímero que habitará el alma.

Estas ideas de Platón se refractarán en la cosmovisión de la Edad Media donde la devaluación de lo sexual y lo sensual -iniciado en el periodo Greco-Romano- se consolida y refuerza (un cuerpo cargado de pecados: se condena la desnudez citando el caso de Salomé quien, exhibiendo su cuerpo, logra la muerte de San Juan Bautista). Para la construcción de la idea de cuerpo se retoman los aportes Neo-Platónicos y el cuerpo se reafirma como la cárcel del alma, la cápsula (im)pura. Señalamos que Platón anuncia, en *Fedón o del alma*, que mientras el alma esté mezclada con un mal como el cuerpo jamás alcanzará la *eudaimonía* -paradójicamente la muerte aparece como una de las situaciones límites que garantiza el acceso al *ethos eudaimoniano*: liberando al alma del cuerpo carnal- un cuerpo sexuado depositario del pecado original.

Como expone Eco (2010) en la Edad Media la configuración artística de los cuerpos no implica una matemática de las proporciones y una valoración del cuerpo. El cuerpo físico pierde fuerza representativa ante la belleza espiritual que debe ser alimentada y consagrada: el cuerpo humano como un prodigio de la creación, perspectiva sostenida por Tomás de Aquino. Empero esta política de la negación de lo carnal/corpóreo convive con representaciones de los “cuerpos populares”, los cuerpos fronterizos, aquellos que desbordan los márgenes del pecado, cuerpos descritos por Bajtín (1994) en sus ensayos sobre la Edad media y el Renacimiento. Este (otro) cuerpo sobrevive y no admite la negación del erotismo, de lo carnal; expresándose en las prácticas, en los cancioneros, la narrativa, de los *fabliaux* de significativa carga erótica, etc.

Empero cabe señalar que entre algunas de las antiguas prácticas culturales del cristianismo la persona no podía concebirse sin el cuerpo, sin la corporeidad; la resurrección se dará en cuerpo y alma, Cristo asciende al Cielo en cuerpo y alma, y como expone Le Breton (1995) es la Iglesia la que prohíbe la disección de los cadáveres. Asimismo no podemos olvidar que dentro del ritual de La Misa Cristiana el Ordinario preside el proceso de *transustanciación* por el que atraviesa el pan y el vino en la consagración; siendo trasmutados a cuerpo y sangre de Cristo o que “(...) las prácticas corpóreas ascéticas y de flagelación de las y los místicos medievales fueran uno de los caminos privilegiados para trascender la experiencia mundana y alcanzar la santidad (Bynum, 1990 y Wenzel, en el mismo libro) (...)” (Citro, 2010: 23)

Más allá de estas particularidades del cristianismo se reconoce que La desacralización del cuerpo halla su clímax en Vasalio; quien en *Corpis Humani Fabrica* de 1547 marca la consagración de este proceso: la disección del cadáver iniciara la senda hacia la escisión entre el Ser-Hombre y Su-Cuerpo, una taxonomía que se hará carne en el pensamiento occidentalizado y moderno. Del mismo modo el episteme de Descartes nos recuerda la (re)presentación del esquema dual de Vasalio, el pensamiento será independiente del cuerpo, no habrá certeza en el plano de lo sensible; un cuerpo devenido en máquina, la imaginación en torno a la maquinación de lo corpóreo retomado por la teorización de Foucault (1989) bajo la idea de la tecnología política del cuerpo, el cuerpo-máquina. El cuerpo es en consecuencia terreno fértil para las apreciaciones de la Anatomía, Biología, Filosofía, Teología, asimismo los campos que nos convocan con especial atención la Antropología y la Sociología.

Empero en esta ocasión deseamos referir a las particularidades que adquiere el cuerpo del angelito no solo en el rito del velorio, sino además en las etapas de su preparativo antes de ser presentado a la comunidad de dolientes.

Como hemos señalado pudimos registrar variadas recurrencias entre las imágenes folklóricas sobre el velorio del angelito y el presente etnográfico, para dar cuenta de ellas proponemos una lectura que intercale ambos entramados referenciales.

Entre los aspectos más significantes que incumben a la presencia del cuerpo en los velorios hallamos aquellos que describiremos bajo las nociones de cuerpo viviente, alado, coronado-florado y orante, guía y mensajero; que remiten directamente a las facultades propias del angelito: continuidad de la vida, niño alado, habitante del Paraíso florido y aromático, protector y orante por la familia.

Cada aspecto significa en relación a los demás, destacándose uno sobre otros o bien, en algunos casos, ausentándose. Cabe señalar que el cuerpo del angelito en el velorio sintetiza y aglutina cada una de estas facetas, aquí las presentamos disgregadas con fines analíticos y descriptivos.

a-Cuerpo viviente

“...La fotografía de Joana, tomada cuando ella yacía con los ojos abiertos en su diminuto ataúd de cartón, estaba colgada en la pared...”

Scheper-Hughes (1997: 263)

58

Consideramos al cuerpo del angelito como cuerpo viviente debido a los esfuerzos que suelen hacerse para que éste se distancie lo menos posible de la imagen de la vitalidad, de lo rozagante y dinámico. Creemos que estos preparativos del cuerpo implican una compleja intervención thanatológica, los preparativos van más allá del simple embellecimiento o enmascaramiento, los arreglos que se instrumentan no pretenden simplemente “hacerlo ver como si estuviera vivo” sino re-presentarlo en su nueva vida, presentar cómo se verá en su vida angélica, una vida sacralizada que da inicio en la tierra junto a los dolientes y específicamente en el rito del velorio. Hablamos aquí de una thanatología popular que re-significa el cadáver construyendo sobre la carne inerte la imagen de un ser angelical que debe estar preparado para su encuentro con Dios.

Las mejillas rozagantes, la carne vestida con el túnico en el caso de los niños y con la túnica en el caso de las niñas (Cerruti y Martínez, 2010: 11) re-presenta una nueva forma vital y *negentrópica*. Lo que llamamos el cuerpo viviente halla referencias en las ideas expuestas por Cerruti y Pita (1999) “...en una pieza de regulares dimensiones, se veía en uno de sus ángulos una mesa rústica sobre la que habían colocado, cual si estuviera lleno de vida, el niño muerto sentado con la cara diabólicamente pintarrajeada...” (p. 50)

Así, los angelitos eran velados en diferentes posiciones que daban cuenta de la continuidad de su vitalidad, de su ascenso progresivo al cielo. Hasta en aquellas situaciones donde el niño era velado recostado en una mesa o ataúd se deja constancia de que se los percibe como en estado de sueño; adjudicándole una cualidad viviente al cadáver.

Señala Scheper-Hughes (1997) que en los velorios de ángeles en América Latina rural suelen sacar al muertito del ataúd y lo hacen pasear como si fuera una muñeca o un bebe vivo, con los ojos abiertos esperando la Visión Beatífica. Agrega que

otras veces lo sentaban en una pequeña silla o lo elevaban sobre una pequeña plataforma o lo ponían dentro de una caja abierta o lo ataban a una escalera de mano colocada encima del ataúd (para sugerir la ascensión del ángel a los cielos), o incluso lo ataban a un columpio suspendido en cuerdas que colgaban de las vigas del techo de la casa. Se decía que el vuelo en el columpio simbolizaba la transformación del bebé ángel (p. 400)

Sobre estas imágenes una de las informantes que hemos entrevistado ha señalado lo siguiente:

“recuerdo que al vecinito, al hijo de una vecina cuando le velaron le ataron al tronco de un árbol, todo vestido de blanco, en el patio de la casa” (Mujer, 60 años, Corrientes)

- *“A diferencia de los grandes [adultos] a los angelitos nos se les pone monedas en los ojos, se les deja los ojos abiertos para que cuando lleguen al cielo puedan ver a Dios*

- *¿Y los ojos abiertos son sólo para ver a Dios?*

- *No, creo que impresiona menos que en los grandes, pero en los angelitos es como que ellos no están muertos, por eso se les alza un poco la cabecita con un almohadita o poniendo algo debajo de la cabecera del cajoncito.”* (Mujer, 32 años, Paraguay)

Esta práctica thanatológica alimenta la imaginación religiosa en torno a la imagen del angelito y su preparativo para presentarse ante Dios. Los velorios que hemos podido observar, y aquellos reconstruidos en la narrativa de los informantes, nos sugieren que los dolientes realizan un gran esfuerzo en el montaje no solo del contexto significativo, sino además para el resalte de los signos vitales en el niño muerto.

En la actualidad, en la zona bajo estudio y en los casos de los velorios realizados en casas funerarias, se suele consultar a los dolientes sobre la modalidad de la presentación del cuerpo. A diferencia de la muerte adulta, el niño no es delegado al thanatólogo para su preparación; sino que intervienen allí la madrina, la madre, las abuelas o las vestidoras especializadas en esta práctica popular (trátese de velorios en casas funerarias o en domicilios particulares)³

b. Cuerpo alado

Lo que hemos denominado el cuerpo alado resulta uno de los recurrentes más significativos entre las narrativas folklóricas y el presente etnográfico ya sea en Corrientes como en el Paraguay. Un recurrente que mantiene su vigencia significativa. El cuerpo alado nos introduce en la complejidad de las alitas que se anexan al cuerpo del niño afirmándose que éstas posibilitarán su ascenso al reino celestial. Las referencias relacionadas a esta imagen son numerosas y las más registradas.

En la actualidad, tal como se describe en las narrativas históricas, las alitas se prenden a los hombros del angelito, en otras ocasiones reposan a un lado del cajoncito o sobre la mesa blanca. Exponemos en primera instancia algunas citas de fuentes diversas.

Señalan Cerruti y Pita (1999) que el cuerpo es colocado en un cajoncito de madera sobre una mesa, se procese a adornarlo con flores, vestirlo de blanco y colocarle pequeñas alas de papel, como hemos visto es la madrina la encargada de preparar el cuerpo ante la ausencia de una vestidora profesional. La imagen del cuerpo alado es claramente visible en “Largo Viaje” donde el angelito reposa en un altar en posición orante, coronado y alado; así como en los registros de Ramírez (2005) quien expone sobre la relevancia del compadrazgo, el rol de la madrina y los pasos de preparación del cuerpo: “...se le colocan alitas de papel al niño...”.

Del mismo modo rescata Santillán Güemes (2007) que el velorio del angelito se realiza siempre con la presencia del cuerpo, sentado sujeto a una silla o sobre una mesa, “...con sus alitas de cartulina y su ropita blanca...” (p. 197)

3. Más detalles sobre estos aspectos pueden verse en Bondar (2014).

Las alitas posibilitan que el angelito vuele al Cielo, como hemos señalado si la concurrencia o la madre lloran se corre el riesgo de mojar las alitas retardando el vuelo del niño; atendiendo a esta problemática suele acompañar al cuerpo una improvisada escalerita de madera o papel; el angelito la utilizará si sus alas están muy pesadas por las lágrimas (Terrera, 1969, Scheper-Hughez, 1997, Asturias, 1983).

Al consultar sobre la vigencia de lo que hemos denominado el cuerpo alado hemos encontrado amplias afirmaciones de continuidad, asimismo damos cuenta de registros personales que nos han permitido corroborar la presencia de esta práctica.

“cuando falleció mi sobrinito, el hijo de mi hermana, le velamos en lo de B. en un cajoncito chico, no era blanco porque él no tenía, pero nosotros le forramos con tela. Le vestimos con ropa linda y vino la señora del puerto a hacerle las alitas, la corona y las palomitas que se le colocan en el cajoncito” (Hombre, 38 años, Corrientes)

“Acá en Paraguay hay muchas cosas que ya no se ven en otros lugares, más acá entre los del campo (...) las alitas son porque es un angelito, para que pueda volar. Eso se le hace con papel, un armazón de alambre o takuapi y se le forra, se le ata por la espalda o se le deja cerca y se le pone cuando se le lleva a enterrar” (Mujer, 35 años, Paraguay)

El diseño de las alitas se acompaña con la confección de dos palomitas de cartulina o en pequeñas plaquetas de metal de aluminio. Una de estas palomitas es depositada en el interior del cajoncito y acompañará al angelito en su vuelo celestial. La otra es guardada por los dolientes por el periodo de un año, cumplido este aniversario se realiza una pequeña celebración con música y comida recordando al angelito, se consagra a la segunda palomita y se la lleva a la sepultura depositándola en la cruz. Esta celebración puede realizarse en el aniversario de la muerte o bien aprovechando la fecha del cumpleaños del angelito. De esta forma, como veremos en el apartado dedicado a las inhumaciones, las cruces suelen estar acompañadas de imágenes aladas como ser palomitas, angelitos, cruces o corazones con alas.

60

c. Cuerpo coronado- florado

La aureola propia de los ángeles es representada en el cuerpo del niño con una pequeña corona de flores que pueden ser naturales o bien de papel. Esta coronita será confeccionada por la vestidora o por la madrina; sobre un armazón de alambre se pegan o atan cuidadosamente las pequeñas flores; se han registrado casos en los que se reciclaron las florecillas del ramo de novias de la madre o de la madrina.

Ejemplos del uso de las coronitas las veremos en la fotografía mortuoria, en lo que hemos denominado la Cruz Coronada y en las citas que utilizaremos para introducirnos en la temática. Asimismo el cuerpo del niño es florado: cubierto de flores naturales, claveles, calas, rosas o bien flores silvestres. Claro es el ejemplo fotográfico que expone Scheper-Hughes (1997: 367), asimismo señala que

los cuerpos de los angelitos se lavaban, se les arreglaban los rizos con preciosismo y se los vestía con camisas blancas y azul cielo con el cordón de la Virgen alrededor de la cintura (...) los ángeles-bebés eran cubiertos con flores silvestres y coronados con una corona de flores (p. 399)

Por otra parte estas referencias se encuentran en Cerruti y Martínez (2010), Cerruti y Pita (1999) y Falcón (2012), esta última describe

Una sola vela arde en una mesa cubierta de flores blancas. Es la *mesa de los santos* y en ella reposa el difuntito. Se lo viste con una túnica blanca (que se llama *túnica*

si es para una nena y *túnico* si es para un varón) y se le colocan unas alitas de cartón forradas en papel plateado o dorado, igual al de la coronita de su frente. El angelito puede estar acostado o sentado, con las manos juntas, entre las que sostiene un ramito de flores blancas (p. 224)

En los casos de velorios de angelitos en el Paraguay Alvarez Benítez (2002), reseñando los aportes de González Torres (1980), señala que el niño muerto es vestido con ropas claras -blanco, celeste o rosado- en la cabeza una corona blanca, se lo coloca en un cajoncito blanco adornado con flores, el pequeño ataúd es colocado sobre una mesa cubierta con una sábana blanca, permanece descubierto con una vela en la cabecera. Estas descripciones se ajustan se forma certera a lo expuesto por una de las informantes

“mi sobrinita murió al año de vida, le hicieron un cajoncito blanco y se llenaron de flores, se le tejió la coronita y el pindo karai (...) también las alitas al lado del cajoncito” (Mujer 35 años, Paraguay)

Este testimonio recabado en el Paraguay que versa sobre un velorio angelical en el año 2006 y el caso que hemos citado, sobre el paseo de la madre junto a su niño muerto (Bondar, 2014), han sido los ejemplos más emblemáticos sobre la vigencia de algunas prácticas que creíamos desdibujadas de la vida cotidiana de estas comunidades.

En uno de los casos registrados en la provincia de Corrientes, Argentina, hemos podido observar que el cuerpo yacente del niño, como en reposo con los ojos abiertos, fue adornado con gran cantidad de flores quitadas de los altares de los Santos y con flores extraídas del jardín tales como rosas, pequeñas margaritas silvestres de color amarillo, flores del laurel de jardín, algunas que se adquirieron en una florería del pueblo y ramillas de helechos verdes. El angelito reposaba sobre una tela clara y lo cubría una manta de flores. No se lo veía sentado o colgado como las imágenes de la narrativa folklórica pero sí ampliamente florado y coronado con una pequeña aureola que la vestidora había confeccionado con florecillas de papel y helecho fantasía.

La densidad etnográfica del momento se consolidaba como muy alejada de lo doloroso, podríamos afirmar que esa estampa fue significativamente sublime, como aquella rescatada por Alvarez (s/d) sobre las prácticas en Valencia, Alicante y Murcia; a saber: “...el angelito reposaba en un ataúd lleno de flores blancas colocado sobre la mesa del comedor que habla [había] sido previamente cubierta con una sábana y un cubrecama...” (s/p)

d. Cuerpo orante, guía (salvador de la madrina) y mensajero.

La categoría de orante responde a la posición que toman las manos de los niños en los velorios de angelitos. Sobre las experiencias paraguayas González Torres (2010) remarca que entre las manos del angelito, unidas como si estuviera orando, se coloca un pequeño crucifijo u hojas de palma -llamadas *pindo karai* en el testimonio precedente-. “...Este pindo será guardado por la madre para quemarlo cuando arree el mal tiempo -truenos, rayos, tormenta, lluvia- y recibir protección contra la naturaleza airada...” (Alvarez Benítez, 2002:107). La misma función que se le asigna a las palmas secas que han sido bendecidas en el Domingo de Ramos Católico.

Del mismo modo, entre los entrevistados en el Paraguay, pudimos apreciar una diferenciación importante dependiendo de si el angelito es niño o niña.

El niño muerto es vestido con túnica blanca, con mangas largas o bien de color rosado o celeste. Si es niña lleva una corona blanca en la cabeza un pequeño crucifijo y pindo

karai entre las manos, si es niño en las manos lleva dos velitas una blanca y otra azul, la blanca es símbolo de pureza y el azul de la virgen María con las manos entrelazadas con una cinta tricolor. Según la creencia popular la cinta tricolor simboliza la patria ya que el angelito si viviera formaría parte de la defenza de la Nación Paraguaya. Se lo coloca en un cajón blanco cuyos bordes están adornados con flores blancas; el angelito permanece descubierto durante el velorio. El ataúd o cajoncito es colocado sobre la mesa cubierta con una sábana blanca ; se prenden velas en la cabecera. (Mujer, 40 años, Paraguay, 2011. Transcripción en sic de entrevista escrita)

Como hemos mencionado Scheper-Hughes (1997) expone una estampa sumamente clara de esta condición rezadora cuando presenta que el niño era bañado, vestido y arreglado con sus mejores prendas, "...con sus manitas dobladas en reposo orante..." (p. 399). Estas imágenes son vistas con claridad en la fotografía mortuoria destinada a angelitos.

Este cuerpo orante es al mismo tiempo un angelito guía, salvador de la madrina y mensajero ante Dios de los pedidos de sus dolientes en la Tierra. Como hemos visto el rol de la madrina es importante en lo que respecta al preparativo del cuerpo para el velorio, del mismo modo esta relación es mantenida más allá de la vida bio-física. Cuando a la madrina del angelito fallezca éste tendrá la sagrada misión de rescatarla del Purgatorio guiándola hacia el Cielo. Para ello servirá el cordón mencionado por Ramírez (2005), en muchos casos además del cordón se le coloca un "...cencerrito o campana de cartón, para que guíe a la madrina hacia el cielo..."; tal como lo describe Terrera (1969: 40).

62

Estas facetas del velorio las hemos encontrado con más fuerza y vigencia en el Paraguay que en Corrientes. La utilización del cordón muchos informantes lo asocian a la vestimenta de los Santos o Vírgenes; cabe señalar que este cordón cumple una función diferente al cordón de la mortaja adulta. En esta última los nudos del cordón representarán la cantidad de hijos del difunto o las heridas de Jesús (López Breard, 2004: 367-segunda columna). Rescatamos que la práctica de vestir a los angelitos como Santos ha sido mencionada por Falcón (2012). La autora señala que

esta costumbre popular de vestir a los niños muertos como santos, puede verse en el retrato de *Leona Julia de Jesús López* del siglo XIX y en el más reciente hecho por Frida Kahlo: donde el angelito está vestido como un San José con una estampa del Señor de la Columna (p. 227)

Breves consideraciones de cierre

Como hemos visto la problemática del cuerpo ha sido abordada desde múltiples disciplinas y campos; atribuyéndole menos capítulos y análisis a la especificidad del "cuerpo muerto". Más allá de lo expuesto, las dimensiones vinculares al cadáver, fueron trabajadas en Thomas (1993-1989) quien señala que el cadáver inspira un horror muy aparentado a las experiencias que vivenciamos ante las deyecciones de los cuerpos vivos; asimismo Malinowski (1994) nos narra que el cadáver que se encuentra en el contexto de los rituales mortuorios recuerda a los vivos la conciencia de su propia muerte. Agrega que esta relación entre vivos y muertos, en el ritual funerario, es paradójica: el cadáver horroriza pero inspira respeto y veneración. Podemos apreciar una atmósfera que aún conserva rasgos de vitalidad, en el cadáver habita (parte de) la persona, el familiar, el amigo, el hijo; se combinan estados pasionales de amor y horror. Pensar en la putre-

facción del cuerpo contradice su presentación casi viva en el ritual del velorio. Estos aspectos nos han abierto significativas posibilidades de interpretación y comprensión de las complejidades que implican las relaciones sociedad-muerte-cultura⁴. Empero no podemos dejar de mencionar que los escasos estudios sobre el cadáver, o el cuerpo en el ritual fúnebre, refieren frecuentemente a la muerte adulta. Los casos presentados en este artículo desbordan estos niveles de referencia e inauguran nuevos requerimientos de investigación y análisis de los referentes empíricos. Asimismo una revisión de las fuentes que han obviado a los rituales mortuorios en el caso de la muerte de niños.

Aun reconociendo estas limitaciones pudimos apreciar cómo para alejarse del estado de “putrefacción cercana”, referido por Thomas (1989), las estrategias de la thanatología popular son diversas y abundantes. Podríamos afirmar que todos los ejemplos de intervención sobre el cuerpo del niño aglutinan esta doble dimensión: el alejamiento del horror de la putrefacción y la necesidad de presentarlo ante Dios con sus mejores atuendos, color y aroma. El cuerpo del niño, en el ritual del velorio, oficia como una totalidad que sintetiza y condensa las cualidades de continuidad/eternidad, el neo-nacimiento, la sacralidad que retoma signos de la imagen angélica, la veneración y la figura de *médium* ante Dios. De esta forma el cuerpo angelizado del niño, no solo lo ubica en los umbrales de un nuevo estado, además habilita a los dolientes a disponer de un contacto más cercano y directo; ya sea con el mundo de los muertos o con el Tercer Cielo. Este cuerpo angelizado, y su contexto, offician como una suerte de imagen holística que entrelaza la naturaleza finita de lo humano y su complejidad socio-cultural centralizada en los vínculos de ultratumba. Como también reordena las relaciones entre los vivos, re-actualiza los parentescos rituales bajo las figuras del padrinzago (padrinos de bautizo) y el compadrazgo, proyectando las *thanato-obligaciones* a los vínculos por afinidad o consanguineidad relacionados al angelito y sus dolientes.

63

Atendiendo a lo expuesto podemos dar cuenta de que las prácticas funerarias vinculadas a los niños denotan un conjunto de particularidades que las distinguen de la fnebría adulta; particularidades que han sido trabajadas bajo las denominaciones de muerte pequeña, muerte niña, muerte blanca o muerte sin llanto (retomando los aportes de Scheper-Hughes, 1997).

En lo que respecta a los angelitos, las prácticas funerarias configuran, no sólo una particular forma de concebir la muerte y el morir, sino además un conjunto de relaciones materiales, simbólicas y socio-culturales relativas y específicas entre el niño, los dolientes y la comunidad. Estas coordenadas culturales significantes –en el recorte *tempo-espacial* propuesto– se matizan con elementos socio-culturales disímiles constituyéndose como esquemas interpretativos, comparables a nivel regional, pero circunscriptos a esferas de significación marcadamente locales. Podemos apreciar en los ejemplos desarrollados, siguiendo a Finol (2009), que las cualidades del cuerpo como capital simbólico mínimo traído desde el nacimiento bio-físico se amplían en el proceso extra-somático de interacción socio-cultural: tendremos un nombre, nos vestirán de determinada manera, usando colores específicos, nos presentarán a la sociedad. Agrega el autor que de aquí que el cuerpo resulte nuestra carta de presentación pero además es nuestra identificación como *Ser en el mundo*⁵.

4. Sobre estos aspectos podrían ser trabajados los aportes de Panizo (2010).

5. Csordas expone, en “Modos somáticos de atención” (2010) que el *embodiment* como paradigma u orientación metodológica requiere que el cuerpo sea entendido como sustrato existencial de la cultura, no visto como un objeto, sino como un sujeto. Señala el autor que el cuerpo es una entidad biológica, material, mientras que el *embodiment* puede verse como un campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales

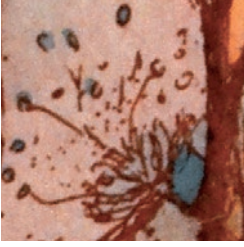
Del mismo modo consideramos que este ahondamiento en parte de los ritos fúnebres vinculados a la muerte y el morir del angelito, siguiendo los aportes de Atencia Escalante (2005), pretende acercarnos a parte de las discriminaciones cualitativas que los agentes realizan en torno a la problemática, abriendo los sentidos hacia lo considerado como relevante para el grupo; sin obviar las articulaciones inscriptas en marcos morales, éticos y referenciales más amplios, buscando no diluir los estados emocionales y sus vinculaciones con el YO en/y el mundo.

Bibliografía

- Alvarez Benítez, Mario Rubén, 2002. Lo mejor del Folklore Paraguayo. Paraguay: El lector.
- Alvarez, Luis M., s/d Música y tradición mítica en el Velorio de Francisco Oller. Recuperado de <http://musica.uprrp.edu/lalvarez/velorio1.html>. 25 de agosto de 2011.
- Aries, Philippe, 1999 El hombre ante la muerte. Madrid: Taurus.
- Asturias, Miguel Ángel, 1983 Torotumbo. La audiencia de los confines. Mensajes indios. Orbis Hyspamerica: s/d.
- Atencia Escalante, Javier, 2005 “Antropología y Emociones: Geertz y Taylor”. En: Debates sobre las antropologías. Thémata. N 35, pág. 455-455. Málaga.
- Barley, Nigel, 1999 Bailando sobre la tumba. España: Taurus Humanidades.
- Bondar, César Iván, 2014 “Sobre el velorio del angelito. Provincia de Corrientes y Sur de la Región Oriental del Paraguay” En: *Revista Anuario. Antropología Social y Cultural en Uruguay*, volumen 12, páginas 121-137, Montevideo: editorial Nordan-Comunidad.
- Cerrutti, Angel y Martínez, Alicia. 2010 “El velorio del angelito. Manifestación de la religiosidad popular del sur de Chile, transplantada en el territorio del Neququén, (1884-1930)”. En: *Scripta Ethnologica*, 32, pp. 9-15.
- Cerrutti Ángel y Pita Cecilia. 1999 “La Fiesta de La Cruz de Mayo y el velorio del angelito. Expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio de Neuquén. Argentina (1884-1930)”. (Informe preliminar). En: *Mitológicas*, Vol 14. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires. Argentina.
- Citro, Silvia. (Coord.) 2010. “La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Inicios para una genealogía (in)disciplinar”. En: *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, Pp. 17 a 58.
- Csordas, Thomas, J., 2010 “Modos somáticos de atención”. En: Citro, Silvia. (Coord.) *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 83 a 104.
- Eco, Umberto. 2010 “La belleza como proporción y armonía”. En: *Historia de la Belleza*. Barcelona: DEBOLSILLO, Pp. 61 a 97.
- Falcón, Mercedes. 2012. “El velorio del angelito, un rito de pasaje para la muerte de un niño”. En Bondar, C. I. Nane Mandu’a: sobre ritos y fiestas. N 2. Alemania: EAE.
- Finol, José Enrique, 2009 “El cuerpo como signo”. En: *Enl@ce: Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*. Año 6: N°1, Enero- Abril. Pp. 115- 131.

y por el modo de presencia y compromiso con el mundo. (p. 83). La noción de *embodiment* es re-utilizada por Panizo (2010) al referir a la distinción entre cadáver y *embodiment* en el rito del velatorio; el *embodiment* como el cuerpo del muerto: condensador del amor y el aprecio por la persona que yace, liminal, entre lo vivo y lo muerto y el horror al cadáver y a la descomposición, a la conciencia de la propia (posible) muerte. Del mismo modo otros exponentes han trabajado la problemática cuerpo/muerte/sociedad/cultura, algunos ejemplos serían: Morin (1951), Aries (1999), Thomas (1999-2015) donde trabajan las dimensiones de cuerpo/cadáver/descomposición/horror; asimismo las dimensiones thanatológicas, rituales y representaciones en relación al cuerpo.

- Finol, José Enrique y Finol, David Enrique, 2009 “Para que no queden penando...” Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria”. Maracaibo, Colección de Semiótica Latinoamericana Nº 7, Universidad del Zulia, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación venezolana de Semiótica.
- Foucault, Michel. 1989. Vigilar y Castigar. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 1995. Historia de la sexualidad. Madrid: Siglo XXI.
- González Torres, Dionisio, 2012 Folklore del Paraguay. Asunción, Paraguay: Servi Libro.
- Le Breton, David. 1999 Antropología del dolor. Barcelona: Seix Barral.
- _____. 1995 Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- López Breard, Miguel Raúl. 2004 Diccionario Folklórico Guaranítico. Corrientes: Ed. Moglia.
- Malinowski, Bronislaw. 1994 Magia, Ciencia y Religión. Buenos Aires: Planeta.
- Morin, Edgar. 1951 El Hombre y la Muerte. Barcelona: Kairós.
- Panizo, Laura Marina. 2010 “Hacia una etnografía de la muerte”. En: Bondar, César Iván (Comp). *Nane Mandu`a: sobre ritos y fiestas*. Posadas: EdUNaM, Pp. 31 a 51.
- Reyes, Ramfís Ayús & Solana, Enrique Eroza. 2012 “El Cuerpo y las Ciencias Sociales”. En: *Revista Pueblos y Frontera digital. La Noción de Persona en México y Centroamérica*. Núm. 4, Dic. 2007-Mayo 2008. Recuperado de: [http://:www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx). 12 de octubre de 2014.
- Ramirez, José Alfredo. 2005 “Imaginario Popular”. Material de Taller. Instituto Superior Josefina Contte. Corrientes.
- Santillán Güemes, Ricardo, 2007 Imaginario del diablo. Biblioteca de Cultura Popular. N 33. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Scheper-Hughes, Nancy, 1997 La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil. Barcelona. Editorial Ariel. S. A.
- Terrera, Guillermo Alfredo, 1969 Folklore de los actos religiosos en la Argentina. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Thomas, Louis-Vincet. 1999 La muerte. Una lectura cultural. España: Alaya.
- _____. 1993 Antropología de la Muerte. España: SL FCE
- _____. 1989 El cadáver: de la biología a la antropología. España, FCE
- Zalba, Sergio, 2010 Pastoral popular. Las huahuitas del Señor. Angelitos y velorios. Ed. San Pablo.



2. Avances de investigación

F. Mora - Canzani; E. Álvarez Pedrosian



Ser sin estar: geografía política de una ausencia

La ciudadanía contemporánea bajo el prisma de la diáspora uruguaya. 1985 - 2015

SER SEM FICAR: GEOGRAFIA POLÍTICA DE UMA AUSÊNCIA.
A CIDADANIA CONTEMPORÂNEA BAIXO O PRISMA DA DIÁSPORA
URUGUAIA, 1985-2015

TO BE BUT NOT BEING THERE: A POLITICAL GEOGRAPHY OF BEING AN
ABSENTEE. TODAY'S CITIZENSHIP FROM AN URUGUAYAN DIASPORA'S
POINT OF VIEW

69

Fernanda Mora – Canzani

Doctoranda filosofía política (2016). Universidad Paris 8- Vincennes Saint-Denis. Investigadora asociada al observatorio del regionalismo América Latina-Caribe, Unidad Multidisciplinaria, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay.
moraparis@gmail.com

Recibido: 18/04/16 – Aceptado: 30/05/16

RESUMEN

El presente texto da cuenta del avance de la investigación para la tesis de doctorado, desarrollada en el marco de la historia política en la Universidad de Estrasburgo de 2011 a 2015; y de la filosofía política a partir de 2016, escuela doctoral “Prácticas y teorías del sentido”, Laboratorio “Lógicas contemporáneas de la filosofía”, Universidad Paris 8 - Vincennes Saint-Denis, bajo la dirección del filósofo y catedrático Muhamedin Kullashi, embajador de Kosovo en Francia. La tesis se focaliza en la problematización de la ciudadanía contemporánea extraterritorial bajo el prisma de la experiencia diaspórica uruguaya.

RESUMO

O presente texto dá conta do avanço de uma tese de doutorado, desenvolvida dentro do marco da história política na Universidade de Estrasburgo, de 2011 a 2015, e da filosofia política a partir de

2016, escola doutoral “Práticas e teorias do sentido”, Laboratório “Lógicas contemporâneas da filosofia”, Universidade Paris 8 - Vincennes Saint-Denis, sob a direção do filósofo e catedrático Muhamedin Kullashi, embaixador de Kosovo na França. A tese centra-se na problematização da cidadania contemporânea extraterritorial sob o prisma da experiência diaspórica uruguaia.

Palavras chave: cidadania, extraterritorialidade, diáspora uruguaia.

ABSTRACT

This is a preview on the doctoral thesis on Political History at the University of Strasbourg (2011-2015) and on Political Philosophy from 2016 on; doctoral school “Sense practice and theories”, “Contemporary Philosophy Logics”, University of Paris 8 – Vincennes Saint-Denis, under the tutoring of Philosopher and Professor Muhamedin Kullashi, Kosovo Ambassador to France. The thesis is centered on the problems raised within the contemporary citizenship living in foreign lands under the Uruguayan diáspora experience point of view.

Key words: Citizenship, Expatriation¹, Uruguayan Diaspora.

Tema de investigación

Busco cuestionar una configuración específica de la ciudadanía contemporánea, emergente en un contexto de globalización, a través de procesos migratorios internacionales y del exilio.

Se trata del despliegue de una ciudadanía fuera de las fronteras territoriales de los Estados nacionales.

70 Esta experiencia específica, ¿transnacional, cosmopolítica, extraterritorial, post-nacional?, me conduce a interrogar las relaciones entre “el adentro y el afuera”, en las fronteras, las márgenes y los nuevos territorios de la ciudadanía contemporánea.

En efecto, en el ámbito nacional (desde el “adentro”), esta peculiar forma de ciudadanía suscita simultáneamente el reconocimiento del compatriota (en tanto “mismo que yo”); como la exclusión de lo ajeno, de lo intruso (en tanto que “otro que yo”), más “traidor” que extranjero, interpelando singularmente la condición del migrante en “situación exílica”, (Nouss, 2015), voluntaria o impuesta.

Ciudadanía contemporánea que desde el “afuera” estimula el desarrollo de lazos inéditos entre enraizamiento y pertenencia, a través de los cuales se engarzan nuevas problematizaciones de la identidad.

Desde este prisma, mi hipótesis principal es que esta ciudadanía *sui generis* es un proceso desplegado en un escenario transnacional, en el cual interactúan múltiples actores y protagonistas, donde cada una y cada uno, individual y colectivamente, a través de actos, de discursos y de representaciones, “deviene”² ciudadano(a), aspirando a ocupar un pleno espacio en el seno de una comunidad política.

Comunidad política en la cual las circulaciones y las articulaciones de intereses y poderes se organizan en escenarios conflictivos y cuyo “bien común”, sustento de las prácticas sociales del vivir juntos, no es compartido plenamente con los ciudadanos no residentes en el territorio nacional.

1. The Spanish meaning indicates the problems lived by expatriated Uruguayan people living in another country.

2. En la huella de la filósofa francesa Simone de Beauvoir, que afirma «*No se nace mujer: se adviene*» (traducción Fernanda Mora-Canzani). Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe 1*, Ediciones Gallimard, 1949, París, páginas 285 et 286.

Para explorar estos tópicos, mi investigación se concentra en la experiencia singular de la diáspora uruguaya, particularmente en el período histórico que se inicia en Uruguay en 1985 con el retorno a la democracia, hasta el tiempo presente.

Teniendo en cuenta el contexto de desarrollo reciente de “estudios transnacionales”³ y de los nuevos enfoques de los procesos de construcción de ciudadanía,⁴ mi intención es de cuestionar los fundamentos filosóficos sobre los cuales reposan los hitos históricos, jurídicos, políticos y socio-económicos de la ciudadanía extraterritorial uruguaya.

Se trata de mi punto de vista de una experiencia singular, desplegada en el intersticio de ese “otro” Uruguay, constituido entre “islotos y redes,” de antiguos ex-ilados políticos, de e-migrantes, de ex-patriados⁵, de sus hija/os, de sus nieta/os, de trabajadores y/o estudiantes cuyas estadias fuera del país suelen extenderse en duraciones más o menos prolongadas.

Intento *in fine* iluminar la emergencia, a través de las migraciones, del exilio, del ir y venir diaspórico, de una nueva ciudadanía, presente/ausente, llamada precisamente “del exterior” en el lenguaje corriente: ¿una “ciudadanía sin ciudadanos”?

Ciudadanía cercenada en su pleno ejercicio, pero sustentada sin embargo en derechos y en deberes, establecidos en un marco legal garantizado por el Estado uruguayo, sustentado en fuentes comunes a otros Estados latino-americanos.

En consecuencia, sostengo que este proceso expone centralmente el problema de los derechos cívicos y políticos de los nacionales uruguayos residentes en el exterior, de las interacciones de esta categoría de población en las diferentes esferas de la vida de la República⁶ y, en definitiva, del “derecho a tener derechos” (Arendt, 1951).

Las interacciones tejiendo la frágil malla de la ciudadanía extraterritorial contemporánea no han sido aún suficientemente identificadas y sistematizadas en el caso uruguayo; la extraterritorialidad no ha sido objeto específico de cuestionamiento filosófico en el país, al día de hoy.

Es la razón por la cual, partiendo de la peculiar condición de los e-migrantes y de los ex-patriados uruguayos, que desde mi punto de vista reposa en el paradigma del “ser sin estar,” procuro trazar los contornos de lo que identifiqué como “una geografía política de la ausencia.”

Siguiendo este rumbo, destaco los plenos y los vacíos que se dibujan cuestionando las diferentes esferas de la vida de la República, bajo el prisma de la presencia o de la ausencia de una diáspora estructuralmente establecida en el exterior.

La problematización de las tensiones, de los obstáculos, de los dilemas, de los conflictos, de los avances y de los retrocesos del proceso de construcción de una ciudadanía extraterritorial me permite en un segundo tiempo interrogar la singular “cristalización” uruguaya (Kristeva, 1999, en la huella de Arendt, 1954).

3. Desplegados principalmente en universidades y centros de investigación en Alemania (Berlín), Canadá (Toronto), Reino Unido (Southampton) y Estados Unidos de América (Harvard).

4. Catherine Neveu y Sophie Wahnich (Dir.) *Nuevos enfoques de los procesos de ciudadanía*, Escuela temática del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), compilación, Amboise, 2013.

5. El prefijo E sustentando en las tres palabras una proposición “universal negativa” siguiendo la definición de la Real Academia española. Versión digital, URL: <http://dle.rae.es/?id=EIVnk2C|EIVzI8t>. El prefijo EX significando, según la misma fuente, “afuera”, “mas allá”, “privación”. Versión digital, URL: <http://dle.rae.es/?id=HA2OTXG|HA2tbn5>

6. Gerardo Caetano, citado por Uki Goñi, “*Nation 'is not a word we often use,*” says the Uruguayan historian Gerardo Caetano. “*We prefer Republic.*” *Uruguay's Quiet Democratic Miracle*, New York Times, The Opinion Pages, 9 febrero 2016, Documento en línea. URL: http://www.nytimes.com/2016/02/10/opinion/uruguay-quiet-democratic-miracle.html?smid=fb-share&_r=0.

Inscripta en la historia de la democracia contemporánea en América latina, se trata de mi punto de vista de una “experiencia problemática,” en la línea de Pierre Rosanvallon, para quien:

“La democracia traza el horizonte de una organización de la vida social en construcción, que nadie puede pretender haber plenamente realizado...la dimensión específicamente política de la democracia siendo un modo de determinación conflictual de las normas de pertenencia y de redistribución constitutivas de una ciudadanía compartida”.⁷

Experiencia problemática que sostengo se ha convertido en una aporía uruguaya, inscripta en el peculiar “momento democrático” de la segunda mitad del siglo XX, cuestionando los límites contemporáneos del Estado-Nación.

Se trata bajo este prisma de un fenómeno transnacional, desplegado a través de interacciones de dinámicas “de abajo hacia arriba” (*bottom up*) y “de arriba hacia abajo” (*top down*), que me propongo en consecuencia de problematizar.

El cuestionamiento de las relaciones de poder sobre las cuales reposa esta experiencia singular, tanto como de las dinámicas de emancipación que inspira en el Uruguay de los treinta últimos años, me conduce a formular la tesis que la ciudadanía no es prisionera de las instituciones, pudiendo inventarse a sí misma en el seno de una comunidad política, a través tanto del activismo ciudadano como de una ciudadanía “ordinaria.”



Bruno CATALANO, Serie «Los viajeros». El Gran Van Gogh. Bronce original, tiraje agotado, 30 ejemplares. Marsella. Francia. Documento digital. URL: http://brunocatalano.com/sculpture-bronze/Le-Grand-Van-Gogh_2_.php.

7. Pierre Rosanvallon, *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Ediciones Seuil, Colección Puntos/Ensayos, Paris, 2010, p. 359, traducción Fernanda Mora-Canzani.



Paisajes de la resistencia: territorios, expresión y poder

PAISAGENS DA RESISTÊNCIA: TERRITÓRIOS, EXPRESSÃO E PODER

LANDSCAPES OF RESISTANCE: TERRITORIES, EXPRESSION AND POWER

Eduardo Álvarez Pedrosian

Prof. Adj. Depto. de Ciencias Humanas y Sociales,
Coordinador del Laboratorio Transdisciplinario
de Etnografía Experimental (LABTEE), Instituto de
Comunicación, FIC-UdelaR. eduardo.alvarez@fic.edu.uy

Recibido: 18/04/16 – Aceptado: 30/05/16

73

RESUMEN

El presente artículo trata sobre los paisajes urbanos en territorios periféricos, a partir de profundizar en la exploración etnográfica de una zona, al mismo tiempo que se intenta avanzar en la conceptualización de la dimensión mediacional en el estudio de las formas de habitar. Primero se consideran los principales trazos territoriales del oeste montevideano. Luego, nos concentramos en uno: el principal *medium* que une y separa, confluencia y máxima densidad de rasgos generales. Ruinas fabriles y barrios obreros, presentan la oportunidad para encontrarnos con las huellas de la resistencia y su presente. Finalmente, el paisaje es planteado como la expresión del territorio: flujos de materialidad/inmaterialidad que se construyen junto a posiciones subjetivantes específicas.

Palabras clave: Paisaje, Expresión, Resistencia, Periferia Urbana, Oeste de Montevideo

RESUMO

O presente texto trata sobre as paisagens urbanas em territórios periféricos, a partir do aprofundamento na exploração etnográfica de uma zona, ao mesmo tempo que se procura avançar na conceptualização da dimensão mediacional no estudo das formas de habitar. Primeiro, consideram-se os principais traços territoriais do oeste montevideano. Depois, concentramo-nos em um: o principal *médium* que une e separa, confluência e máxima densidade de rasgos gerais. Ruínas de fábricas e bairros de operários apresentam a oportunidade para encontrar-nos com os rastros da resistência e seu presente. Finalmente, a paisagem é proposta como a expressão

do território: fluxos de materialidade/imaterialidade que são construídas junto a posições subjetivantes específicas.

Palavras chave: Paisagem, Expressão, Resistência, Periferia Urbana, Oeste de Montevideu.

ABSTRACT:

This paper is about the urban landscapes in peripheral territories, from the ethnographic exploration in a zone, at the same time will attempting to advance in the conceptualization of the mediational dimension in the study of the way of dwelling. First, are considered the principal territorial lines of the west Montevideo. Then we concentrate on one: the principal *medium* that unites and separates; confluence and major density of general features. Industrial ruins and proletarian quarters are the opportunity to meet the traces of resistance and his present. Finally, the landscape is proposed like expression of the territory: flows of materiality/immateriality which are constructed together with subjectifying specific positions.

Keywords: Landscape, Expression, Resistance, Urban Periphery, west Montevideo

1. Circunstancias de una etnografía

Este artículo se inscribe en una investigación etnográfica de mayor alcance, centrada en el estudio del habitar a partir de los procesos de subjetivación y las dinámicas comunicacionales suscitadas en un contexto de transformación del hábitat: la intervención del llamado Plan Socio-habitacional Juntos, creado durante la presidencia en Uruguay de José “Pepe” Mujica.¹ Nos interesa la composición y el diseño de la existencia, las expresividades que se soportan en y son creadoras de espacio-temporalidades, en el entendido de que se trata de una exploración sobre las maneras de habitar. Consideramos que esta perspectiva aporta para el propio proceso de intervención y otros semejantes, al poner en consideración un paradigma estético (Guattari, 1996) para el estudio y creación de ambientes para la vida (Ingold, 2012).

Escogimos dos casos de la ciudad de Montevideo y su área metropolitana donde interviene el Plan Juntos. Los datos oficiales nos hablan de una importante concentración de su accionar, casi el 50% del total, en sitios aledaños al arroyo Pantanoso, dentro de la zona oeste del departamento de Montevideo. De esta manera nos encontramos con la necesidad de aprehender las cualidades fundamentales que la definen para así contextualizar nuestra investigación mayor, a cierta escala y desde nuestra perspectiva, lo que compartimos en este artículo. Para poner en funcionamiento la dinámica del extrañamiento, llevamos a cabo una doble entrada a la problemática y los campos de experiencia existentes, una más abstracta asociada a los archivos que conforman las distintas memorias sociales presentes, y otra más concreta en base a la percepción del entorno desde dicha heterogeneidad. A lo largo del proceso de producción de conocimiento, nos fuimos encontrando con que la cuestión del paisaje asomaba como horizonte de problemáticas inherentes a la experiencia etnográfica sobre el estudio de territorios y territorialidades. El caso de esta zona, creemos que es por demás significativo para comprender el entrelazamiento que puede darse entre la vida cotidiana, la comunicación y la política a niveles nacionales e internacionales, ya que han dado forma y materia a lo existente de manera decisiva, en un proceso que incluso se ha visto acelerado recientemente.

1. Pos-Doctorado en Antropología; Colectivo Artes, Saberes y Antropología, FFLCH-USP, São Paulo, Brasil.

2. El Oeste montevideano a través de algunos de sus rasgos territoriales

La ciudad de Montevideo concentra la mitad de la población de todo el Uruguay, con poco más de un millón y medio de habitantes. Como ocurre en general, la ciudad se vincula a otros territorios, más periféricos, más céntricos, combinaciones de formas y densidades, que políticamente mantienen relaciones diversas. La distribución espacial de la población, sectorizaciones y singularizaciones subjetivantes, van caracterizando y multiplicando una paleta de tonalidades, todas las cuales se agrupan bajo la imagen de una misma ciudad a gran escala, sin dejar de guardar profundas discontinuidades en su seno. El oeste montevideano implica parte de lo que se considera en general como ciudad, así como se extiende a otros territorios más o menos sub-urbanos, rurales de mediana dimensión, y algún que otro poblado de pescadores o antiguo casco convertido en barrio-localidad dispersa. La desembocadura conjunta de los arroyos Miguelete y Pantanoso en medio del arco de la bahía montevideana, y antes que nada el cerro que estratégicamente reina elevado sobre el paisaje con su fortaleza militar colonial en la cima, fue habitado principalmente por curtiembres, grandes saladeros y posteriormente por frigoríficos, necesarios para la “industria de la carne” que tuvo alcance internacional. Su población se constituyó a partir de contingentes de inmigrantes que en las principales oleadas de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX multiplicaron la escasa población general, conformando grandes barrios obreros que aún guardan una intensa relación con instituciones de variada índole asociadas a ello, especialmente sindicatos, movimientos sociales y de base de partidos políticos de izquierda.

La zona oeste posee una fuerte identificación obrera. Hacia su extremo sur, tras el arroyo Miguelete, existen territorios con niveles altos según indicadores de tipo socio-económico. Las tierras del antiguo Prado, conformaron un barrio residencial con el mismo nombre, el cual permea otros territorios contiguos como una mancha verde, de una flora y ornitología maravillosas. Hacia la otra dirección, frente a la ciudad fundacional y su puerto, el cerro se yergue como el ícono más significativo del paisaje ante una costa levemente ondulada con algunos remansos. Su superficie fue casi por completo cuadrículada, allí se fundó la llamada Villa Cosmópolis en 1830, en principio para albergar a contingentes de esclavos negros y de inmigrantes en general. Lo primero no se concretó, lo segundo sí. Estos contingentes poblacionales llegaron en importantes oleadas a la “ciudad-puerto” durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Serían de la Europa Central y del Este, del Asia Menor, y las nunca faltantes regiones de las respectivas penínsulas, ibérica e itálica, encontrando trabajo y vivienda allí, del otro lado del puerto y la ciudad consolidada. Esta localidad terminó adoptando directamente el nombre de Villa del Cerro, y es considerada un barrio en la ciudad moderna y contemporánea.

En medio de ambos extremos, entre los dos arroyos que allí se encuentran y desembocan en la bahía (el Pantanoso y el Miguelete), se conforma de la misma manera otra villa urbana también pensada para el pequeño proletariado local a partir de un gran saladero -propiedad del británico Lafone-, como un gran damero colonial (siguiendo los ecos de las Leyes de Indias). Su propietario la llamó Pueblo Victoria, en honor a su reina, lo que indica la importancia de la presencia británica por aquellos tiempos de la segunda mitad del siglo XIX (Sánchez Gómez, 2010: 176). También fue una zona destinada para la industria, aún más diversificada que en el Cerro, lo que multiplica los ámbitos de participación de la clase trabajadora que la caracterizó desde sus comienzos (Canel, 2010: 150). La Teja es como se la conoce más en la actualidad, también considerada

un barrio histórico en el patrimonio cultural de la ciudad toda, y su fundación data de 1842, pasando de manos privadas a estatales en 1914. La fuerte identidad cerrense tiñe al resto del oeste montevideano, pero gracias a que también los tejanos se manifiestan con contundencia en las expresiones de la denominada cultura popular, así como en la política de base presente en partidos y movimientos sociales de procedencia sindical. Quizás este doble vínculo entre El Cerro y La Teja, en una dimensión o escala de tantas otras aquí presentes, a uno y otro margen del arroyo Pantanoso, haya posibilitado que el primero no terminara por separarse del resto de Montevideo, sin llegar a convertirse en “otra ciudad”, (Romero Gorski, 1995).

El arroyo Pantanoso ha sido desde el comienzo de la industrialización tomado para sus actividades productivas. El arroyo se encuentra tomado por los desechos de industrias producidos a lo largo de décadas. Casos agudos de plomemia fueron encontrados en La Teja ya entrados en el siglo XXI, lo que desencadenó toda una serie de fenómenos antropológicos muy significativos en torno a la contaminación ambiental (Renfrew, 2007). Uno de los primeros cambios que se debieron realizar desde la intervención del Plan Juntos en *La Cachimba*, uno de los sitios con altos niveles de plomo en sangre de sus habitantes, fue el retiro de centenares de toneladas de desechos, especialmente escombros de materiales de obra y de industrias con gran presencia de metales, lo que también veremos se asocia a ciertas prácticas que venían desarrollando algunos de sus habitantes. La puesta en crisis en términos ambientales de esta gran zona viene pautada desde sus orígenes urbanos, y no deja de estarlo en la actualidad.

La línea costera se interna más hacia el oeste en tanto orilla del Río de la Plata. En sus aguas y tierras, en aquellos territorios más alejados, semi-rurales de antiguas chacras y pequeños puertos de pescadores artesanales, se han venido desarrollando emprendimientos industriales de gran magnitud, asociados en la actualidad al movimiento de capitales transnacionales característicos del siglo XXI. Movimientos de vecinos, ecologistas, activistas sociales y demás, se han organizado y movilizado en estos últimos años frente a esto, creando la llamada *Red Intersocial Oeste (RIO)* (Velázquez y Morroni, 2014).

Como lo hemos investigado, concretamente en relación a los impactos del desempleo y las estrategias incipientes de autogestión en un colectivo de trabajadores de una curtiembre histórica ubicada en el barrio de Nuevo París, otro de los territorios emblemáticos de esta zona (Álvarez Pedrosian, 2002), estas conformaciones urbanas habitadas por sectores de clases trabajadoras y las formas culturales que les son características en el Uruguay moderno, chocaron fuertemente con las dinámicas de la llamada ciudad informal. Se trató de la proliferación de asentamientos, en tanto que territorios intersticiales que se erigieron por parte de la creciente población excluida del sistema económico y político establecido. Estos contextos de pobreza y en algunos casos de indigencia, de algunos pobladores que aún siguen la ruta del medio rural hacia la ciudad capital pero no llegan a sus centralidades, o aquellos que han sido expulsados de estas a lo largo de las últimas décadas de dictadura cívico-militar y neoliberalismo, terminan de dar forma a los territorios que son el ambiente de la resistencia de estos sectores populares (Zibechi, 2008). Y es en algunos de estos territorios donde ha estado interviniendo el Plan Juntos, en una multiplicidad de formas, que van desde la generación de nuevos complejos habitacionales a soluciones puntuales, incluso de lo que se denominan “*mejoras*” dentro de una construcción ya existente.



Plano de Montevideo actual. Dentro del círculo se destaca la zona de desembocadura del arroyo Pantanosos en la bahía.



Zona oeste, donde se distinguen los dos casos de estudio en la etnografía: *Amanecer* y *La Cachimba* a uno y otro lado del arroyo Pantanosos.

Es allí entonces donde focalizamos nuestro trabajo sobre las transformaciones en las formas de habitar a partir de esta política socio-habitacional (tal como la definieron las autoridades respectivas). La opción por realizar la inmersión en el terreno “desde abajo” (Álvarez Pedrosian, 2015), se complementa con este tipo de entradas que estamos esbozando aquí. Aquellos datos al parecer más abstractos, en un comienzo necesitaban de otros lo más concretos posibles, para con ello generar la tensión entre el distanciamiento y la inmersión propia de la experiencia del extrañamiento, habilitadora de una investigación etnográfica. Es así que llegamos, más en particular aún, a nuestros dos casos específicos dentro de la zona oeste del departamento montevideano.

Comenzamos por el *Amanecer*. Así denominan a este territorio en gestación (Álvarez Pedrosian, 2014) un conjunto de habitantes que están allí desde la intervención urbana previa, que comenzó oficialmente las obras a fines de 2006, y en el marco de la cual se instituyó el nombre. De hecho se trataba de una parte de este nuevo territorio incipiente, junto a otras partes que respondían a otras configuraciones micro-territoriales contiguas, y por extensión a lo que quedaba hasta hace poco sin construir en el espacio más o menos encerrado o central de una pequeña cañada ubicada allí. Existen otras actuaciones puntuales por los alrededores, pero aquí se presenta la interpenetración de los dos Planes, el Juntos y el del Programa de Integración de Asentamientos Irregulares (PIAI, actual PMB). Se ubica en el llamado Cerro Norte, o más precisamente al borde norte de este con La Paloma, a metros nada más del estadio deportivo del club de fútbol de primera división Cerro, llamado Luis Trócoli. Significativo para la comprensión de estos niveles de territorialidades heterogéneas, coexistiendo de formas más o menos solapadas y abarcativas, no necesariamente concéntricos (oeste de Montevideo/ Cerro/ Cerro Norte/ La Paloma/ *Amanecer*). A veces estas entidades se contienen una dentro de la otra, a veces se oponen, otras se solapan, o más bien tienen relaciones de otros tipos, por lo que es necesario desplegar un “atlas ecléctico” (Boeri, 2010), pues no son el mismo tipo de formaciones. Por lo menos queda evidente en la morfología urbana o territorial en su devenir cotidiano: áreas de dameros, caminos sub-urbanos con tonos de carreteras secundarias, avenidas que extienden longitudinalmente sus entornos y demás.

Gracias a las redes de contactos seguidos y generados en el campo, nos encontramos con uno de los sitios donde comenzó a actuar el Plan Juntos. También nos encontramos

con la existencia de una intervención previa, realizada por otro Plan estatal en la órbita de la vivienda y el ordenamiento territorial. Cualidades sumamente relevantes para considerarlo como uno de los casos: una de las duraciones más largas de un proceso de transformación de las formas de habitar a partir de intensas modificaciones del entorno, y dentro de un contexto donde pre-existen otros procesos similares.

La Cachimba fue una de las siguientes opciones a considerar “desde abajo”, gracias a los contactos generados en el primer caso. Los datos más abstractos y de tipo oficial no existían, pero un par de cuestiones nos hicieron ir hacia allí. Luego nos informaríamos de que se trataba de la histórica *Cachimba del Piojo*, para muchos de los integrantes del Movimiento de Liberación Nacional (MLT)-Tupamaros uno de los sitios donde comenzaron (varias décadas atrás) su camino de formación integral, como en el caso de importantes dirigentes y autoridades actuales del propio Plan Juntos. Se trata de un entorno totalmente diferente al de *Amanecer*, con la creación de un nuevo territorio de por sí, al lado y sobre lo que quedará cuando desaparezca definitivamente el pequeño asentamiento de gran precariedad donde vive su población, a lo largo de la continuación de una de las últimas calles del damero de La Teja contra el arroyo Pantanoso. En muchos sentidos, un pequeño lugar al margen, cerca pero lejísimo, inaccesible para los de fuera, con altos niveles de contaminación y presencia de desperdicios, tras un antiguo aljibe y contra los humedales del arroyo. El pozo de agua conocido como *la cachimba*, es monumento histórico nacional según la ley de patrimonio, y es un eco en la historia nacional de los primeros poblados y conformación del oeste montevideano, paradójicamente una de las primeras fuentes de agua potable.

78 3. Bahía adentro, el puente y la curva

Sobre diario de campo

23-03-13

A partir de los primeros diálogos generados en *Amanecer* con el por entonces capataz de obra, y gracias antes a colegas de un centro universitario de mucha importancia y tradición en la zona (el Programa APEX-Cerro de la Udelar), quienes aceptaron colaborar conmigo para presentarnos en el lugar desde la universidad. Me lancé hacia el lugar un día sábado, en la mañana. Me habían informado que era el momento del trabajo de obra más importante, por la presencia de voluntarios, vecinos y participantes del Plan Juntos que podían concentrarse dada la disponibilidad de tiempo en el fin de semana. Así lo había visto impreso en un papelito pegado en la puerta del edificio que por entonces oficiaba de Obrador, construido por la intervención urbana anterior y retornando a las actividades de enseñanza y recreación de niños y adolescentes para lo que había sido planificado.

En aquellos días de marzo el clima aún permitía disfrutar de las mañanas, y el sol tardaba en esconderse lo suficiente como para completar una jornada de trabajo de unas ocho horas. Me trasladé, como de costumbre, a través del transporte urbano colectivo. Esto permite disponer de ciertos tipos de observaciones relativas a la movilidad en la ciudad, a la zona de estudio en relación a otras zonas, una escala propicia para la puesta en conexión de lo local a explorar con dinámicas y dimensiones a la misma y otras escalas. Es así que el viaje, ingreso y desplazamiento dentro del oeste de Montevideo se convierte en una experiencia significativa desde el punto de vista etnográfico.

El cruce del arroyo Pantanoso y el ingreso a la Villa del Cerro constituye un paso lleno de marcas en el territorio, entre avenidas urbanas y rutas nacionales que

serpentean, tras la gran refinería de petróleo estatal y ante el Cerro que se yergue por delante.

25-07-13

Para poder capturar algo del paisaje geográfico de este contexto de quiebre y articulación que constituye la desembocadura de los arroyos Pantanoso y Miguelete en la bahía de Montevideo, en uno de los “mojones” (Lynch, 1998) de la zona oeste, consideré interesante realizar una serie de fotografías en una suerte de trévelin aprovechando el movimiento y la altura del ómnibus del transporte urbano colectivo. Se trata de un ejercicio visual que intenta alejarse lo más posible de la imagen turística generada sobre el lugar e intentando hacer visibles componentes del paisaje significativos para una cartografía de los procesos de subjetivación, al estilo de algunas exploraciones ensayadas en el cruce de arte y geografía (Caquard, Vaughan y Cartwright, 2011). No es cualquier visión, y en su caracterización se encuentra la clave de comprensión de su inmersión, dado el carácter de naturalización existente en los miles de viajeros diarios. Es llamativa la cercanía de las miradas en medio del tráfico por este puente tan transitado cotidianamente en esta zona de la ciudad. Viviendas bajo el nivel del puente, habitantes cruzándolo a pie con niños, galpones y almacenes de contenedores se suceden y superponen en diferentes planos y distancias relativas.



Las cinco fotografías anteriores fueron tomadas consecutivamente, en el lapso de menos de un minuto, mientras se cruza el “paralelo 38”, como se comenzó a conocer

al puente a partir de 1951, retomando la imagen de la frontera entre las Coreas en lo que fue uno de los focos calientes de Guerra Fría (Romero Gorski, 1995: 91; Esmoris, 2002: 3). El puente es sin dudas una pieza de comunicación urbana. Como planteábamos más arriba, es tanto separador como articulador, lo que caracteriza el diseño de cualquier *medium* (Flusser, 1994). Es un “mojón” (Lynch, 1998) de transversalidad al ser un puente, tener una existencia de tránsitos, pero permanente a escala de toda la ciudad y en sus imaginarios. No se puede estar en él mucho más que desplazándose, pero eso no se opone a su sentido de lugar (Tuan, 2007; Augé, 1994). Ciertamente, esta condición tan radical de un espacio que evidencia la tensión dinámica entre estar y pasar, está en general asociada a cualidades propicias para convertirlo en valioso políticamente, es decir en las relaciones de poder.

Es así que como muchos otros puentes en diversas latitudes, este fue campo de batalla, por ejemplo, durante largas huelgas en la década del cincuenta del siglo pasado, o en el contexto de las violentas represiones agudizadas a partir de las “medidas prontas de seguridad” adoptadas por el gobierno uruguayo en 1968 y el golpe cívico-militar de 1973 (Rico, 2004). Luego volvería a ser importante como punto de concentración, como estandarte y como pantalla donde dar visibilidad a las fuerzas sociales que seguían resistiendo en la década del noventa ante las políticas neoliberales de privatización, cierre de industrias y desarticulación de importantes fuentes de construcción de la subjetividad obrera. Todo ello nos remite a formas de habitar un territorio con intensas marcas identitarias en él, expresiones que emergen como forma de composición de la existencia y no tan solo de re-presentación (Deleuze, 1996), en el enmarañamiento de entidades de variada índole (Ingold, 2012), incluso aquellas que pueden ser consideradas nocivas, perjudiciales o negativas para las propias formas de subjetividad involucradas en el proceso.

80

Dos elementos significativos para nuestra investigación se encuentran inmediatamente en la margen occidental del puente, en la conocida como curva de Tavarez, la puerta al Cerro. El primero es una reciente plaza en homenaje al movimiento obrero uruguayo (más específicamente, como su nombre lo indica, a los Mártires de la industria frigorífica); la segunda y principal, la existencia de las ruinas de la fábrica Colagel (dedicada a la producción de colas y gelatinas de origen animal con destino industrial). Esta presenta varios fragmentos de hormigón armado identificables en el paisaje, especialmente dos: lo que queda de la fachada donde se encuentra consignado justamente el nombre de la empresa, y un pedazo de muro especialmente visible por su ubicación, conocido en la jerga de los colectivos políticos familiarizados con él como “*el muro de la Colagel*”.



Pintada en “el muro de la Colagel”, denunciando los altos sueldos de los parlamentarios, en plena discusión sobre la Rendición de Cuentas de 2013 y la iniciativa de COFE (gremio de trabajadores estatales) de plebiscitarlos, en consonancia con el clima de protestas planetario, en especial el experimentado en Brasil.

El muro es un elemento comunicacional por demás importante en la zona. Podemos encontrarnos con rastros de memorias colectivas de resistencia social de varios tipos, para los cuales este muro ha sido y es una pantalla para hacer visibles conflictos y reclamos. Uno de los casos de importancia lo encontramos en la gran movilización que significó la campaña por la derogación de la ley de caducidad, aplicada a los militares que participaron en los actos de terrorismo de Estado en la última dictadura cívico-militar en Uruguay (1973-1984). Allí se pintó un “*gran mural Por Verdad y Justicia*”, a cargo de un artista plástico y cuya obra fue “*descubierta*” en un acto, con la participación de Eduardo Galeano en calidad de presidente de la organización impulsora (Esquina Montevideo, 2009). En nuestra fotografía nos encontramos con un contundente “*manifiesto mural*” (Silva, 2007) de tipo ideológico, donde con cifras de salarios de parlamentarios se denuncia la permanencia de grandes desigualdades sociales en el país. En el muro, y en otras superficies-pantallas del paisaje urbano de la zona, pueden identificarse elementos ideológicos de todo el espectro de las izquierdas, claramente ligados a las tradiciones sindicales y de movimientos sociales diversos, como los estudiantiles de educación media. El anarquismo puede tener una visibilidad mucho mayor que en las representaciones del sistema político de tipo parlamentario, el llamado sistema político, que alimenta y es reafirmado por el imaginario televisivo y el de otros medios masivos.

También pueden divisarse los restos de un tanque de agua y fragmentos de paredes a medio caer, entre escombros y pastizales. Detrás persiste un pequeño grupo de construcciones de lo que fue un asentamiento de importancia. Un grupo de habitantes del cercano *Amanecer* vivía antes allí. Es por las condiciones de vida en estos restos fabriles ocupados, por un acontecimiento terrible sucedido en tales circunstancias (el fallecimiento de un joven por derrumbe), que el Plan echa a andar en 2010, comenzando con este sitio y con el asentamiento 1° de mayo en la zona de Casavalle (Rojas, 2012). La idea entonces era relocalizar a la población de este asentamiento; la mayoría se movilizó pero persisten algunos pequeños grupos más hacia el interior. Fueron pocos a su vez los que quedaron finalmente inscritos al Plan con una vivienda en el llamado *Amanecer*, el resto se dispersó por otros territorios.

Ya en 1995 aparece una resolución donde el gobierno municipal de entonces “*manifiesta su preocupación por la situación que atraviesa*” la empresa Colagel, y espera

una pronta resolución (IM, 1995). En 2004, el actual vicepresidente y entonces candidato político en la campaña del primer gobierno nacional de izquierdas, Raúl Sendic, narraba para un medio radial su última visita al lugar:

“[...] con los trabajadores de la Colagel, que están haciendo un esfuerzo impresionante para salir adelante con la fábrica de bloques, están criando chanchos, están armando una procesadora para residuos sólidos, con proyectos, tratando de salir adelante [...] es impresionante ver como esa estructura está abandonada y los trabajadores sostienen como pueden un marco de trabajo para sobrevivir y aguantar la situación.” (Sendic, 2004).

Quienes habitan luego en las ruinas, ¿son otros o hay algunos integrantes de aquél grupo de trabajadores que se mantuvo en las instalaciones una vez cerraron oficialmente? No lo sabemos. Aquellos a quienes conocimos en la intervención del Plan Juntos habían llegado a vivir al asentamiento desde otros sitios de la zona oeste por lo general. En 2011 y 2012 la municipalidad se plantea calificar de “finca ruinosa” a lo que queda de la fábrica, dentro de dos predios que siguen estando a nombre de Usinas Colagel S.A., e intenta dar con los propietarios legales para buscar una solución (IM, 2012).

4. Laberintos de vida entre ruinas industriales

Interesante metáfora, pues, la de este enclave de un laberíntico asentamiento entre los restos de una industria moderna, a propósito de las relaciones complejas entre subjetividades de matrices culturales obreras y aquellas que vienen de medios rurales pobres y que pasaron a constituir en las últimas décadas uno de los contingentes poblacionales más excluidos de toda estructura social, más allá de las locales y de las redes de consumo del mercado. Como hemos estudiado para el caso paradigmático de la periferia central de Montevideo, la zona de Casavalle, este asentamiento y los demás territorios existentes en la zona (más asentamientos, complejos habitacionales de bajos costos, y trama de ciudad tradicional) hacen que históricamente estos entornos de vida se definan mejor como “depósitos espaciales”, en vez de “anti-guetos” o “hiper-guetos”, los cuales se corresponden respectivamente a los llamados “cinturones rojos” europeos y a los “negros” norteamericanos (Wacquant, 2007), lo que no quita para nada la existencia de una “tendencia a la guetización” (Álvarez Pedrosian, 2013). De todos modos, la ubicación en la curva Tavarez de este asentamiento de la ex Colagel, le da una configuración particular: se ubica tras una suerte de fachada de ruinas y escombros, a metros de un eje de centralidad intenso en su concentración de flujos de todo tipo, con el acceso a bienes y servicios que esto representa.



Puede verse por detrás de los agujeros que quedaron donde iban las aberturas del edificio un paisaje de escombros y pastos altos. Hasta pasado lo más duro de la última crisis centrada en 2002, estas ruinas se mantenían fuertemente habitadas, con los típicos problemas que esto conlleva para todo grupo humano en tales circunstancias: precarización integral de la existencia a partir del hábitat, traducido en cuestiones como la contaminación corporal, la insalubridad general, el peligro constante de derrumbe y los acontecimientos trágicos de muertes por esta causa. Sobre la superficie de los restos de fachada, en su parte baja, se generó una suerte de muro al estilo del otro principal antes descrito, donde dominan los manifiestos de tipo ideológico, directamente asociados a sindicatos fuertemente organizados.

Una interesante pista de cómo se experimenta este tipo de espacialidades y es concebida por quienes habitaron allí y ahora pasaron a un nuevo entorno construido en el contexto del Plan Juntos, nos la ofreció una vecina, gracias a la puesta en práctica de la técnica conocida como cartografía social y del dibujo más en general (Álvarez Pedrosian y Robayna, 2014). Ante nuestra consigna de que expresara cómo era ese lugar para ella durante una entrevista, resultó lo siguiente. La impronta de lo que queda de la fachada de la antigua industria es contundente, de su integración en una suerte de imaginario del oeste montevideano incluso, en calidad de “ícono” en la semiótica urbana (Lynch, 1998; Lotman, 2000; García Canclini, 1997). Una configuración sobre el habitar que se despliega en territorios históricamente de la resistencia, de sectores de bajos ingresos y gran capital político. Lo mismo el carácter laberíntico del asentamiento, donde líneas de trayectos se dan paso tras áreas imposibles de delimitar, en un “espacio liso” dispuesto tras el fuerte “estriaje” de la fachada industrial y lo que queda de aquella estructura. La frase que indica el lugar donde murió su hijo por aplastamiento, quedó muy cerca del centro de la hoja tomada como superficie de inscripción, (deleuze y Guattari, 1997: 483) . El caminar por ruinas industriales, es una experiencia lúdica de proliferación de imágenes cargada de aventuras, que también encierra grandes peligros, más si es morada y territorio de recolección de objetos a un mismo tiempo (Edensor, 2008, p. 128). Arriba a la izquierda se aprecia el puente sobre el arroyo Pantanoso, y un pequeño sendero como una suerte de escalera por un costado sirve de conexión entre la gran avenida urbana y lo que está por detrás, este universo laberíntico entre muros en ruina.



5. A Modo de cierre: atmósfera y encarnación

¿Qué es el paisaje, desde el análisis de las mediaciones y los procesos de subjetivación? ¿Cuáles son sus relaciones con los territorios y las territorialidades? Las descripciones etnográficas llevada a cabo nos permiten aunque sea esbozar algunas consideraciones al respecto. El paisaje es tanto parte integrante como externa al territorio, pues es justamente el resultado de los flujos de seres y entidades que lo pueblan, y siempre desde puntos de vista singulares y singularizantes, los que definen una posición específica, desde la que se percibe, siente y concibe. Y esto no es solo una cuestión visual, de la mirada, pues están en juego todos los sentidos. Como sujetos habitantes estamos dentro del paisaje, al mismo tiempo que algunos de sus componentes nos proyectan más allá de él, hacia otros territorios, a veces también perceptibles y otras no tanto. El paisaje es la expresividad del territorio, es por tanto donde mejor podemos aprehender la dimensión comunicacional de este. Esto cambia también según las escalas y los soportes, lo que se asocia a cualidades específicas, y demandan el mismo tratamiento en su abordaje: un paisaje a vuelo de pájaro efectuado por una cámara no es lo mismo que el que puede tenerse caminando entre las calles, o gracias a un simulador virtual; todos son fruto de una experiencia con un territorio, en él. En todos los casos se trata de esto, del flujo de territorialización y desterritorialización del territorio (Deleuze y Guattari, 1997), de la dimensión de dinámicas en las que pertenecen y no pertenecen los elementos a un mismo entorno, definiendo los límites relativos hasta donde puedan llegar nuestros sentidos y la información asociada a estos. “Atmósfera” cuando nos referimos a cosas y entidades más inmateriales y que nos envuelven, y “encarnación” cuando toman consistencia, se materializan, incluso pudiendo ser objeto de nuestra percepción más consciente, objetivadas en tal sentido (Jóhannesdóttir, 2010).

Los paisajes como los aquí evocados nos brindan pistas para avanzar en la conceptualización general de estos en términos comunicacionales, expresivos. La expresión se entiende en su inmanencia, como creación donde se definen tanto contenidos como formas de expresarlos (Deleuze, 1996). Los arroyos, las sustancias contaminantes, los muros fabriles y contenedores de mercancías, así como cerros, costas y plantaciones, no son solo la materia prima para producir significaciones dentro de un sistema codi-

ficado de tipo arbitrario, sino que se trata de entidades con sus propias cualidades, no neutras o vaciadas de existencia por nuestro logos simplificador (Ingold, 2012). Estos trazos territoriales del oeste montevideano son una mínima aproximación, que en el contexto de la investigación etnográfica más amplia continúa con una profundización en los dos territorios específicos tomados de caso, dentro de esta zona, lo que permite, a su vez, desarrollar con más detalles el análisis a escala micro-regional. Es así que hemos ido sumergiéndonos en un universo cargado de huellas de luchas y resistencias, de proliferación de ideologías subalternas y en muchos casos ni siquiera presentes en otros entornos más o menos mediatizados, y que envuelven y encarnan la vida de tantos habitantes de la fragmentada ciudad contemporánea.

Referencias bibliográficas

- Álvarez Pedrosian, Eduardo, 2002 “Impactos imaginarios.” En: Araújo, Ana María (coord.), *Impactos del desempleo. Transformaciones en la subjetividad* (43-83). Montevideo: Argos.
- 2013 *Casavalle bajo el sol. Investigación etnográfica sobre territorialidad, identidad y memoria en la periferia urbana de principios de milenio*. Montevideo: CSIC-Udelar.
- 2014 “La gestación de un territorio o de cómo se teje la convivencia.” En: *Actas electrónicas del XII Congreso de la ALAIC*. Lima: ALAIC-PUCP. Disponible en: <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/09/Ponencia-%C3%81lvarez-Pedrosian-XII-ALAIC-Lima-2014.pdf>
- 2015 “Etnografía prospectiva: el trabajo en la fragilidad, lo incierto e incipiente”. En: *Iluminuras*, Vol. 16, número 39. Porto Alegre: PPGAS-IFCH-ILEA-UFRGS, 33-57. Edición electrónica: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/58209>
- Álvarez Pedrosian, Eduardo. Robayna, Alejandro, 2013 “Devenires escalares en la composición territorial.” En Taller Scheps, *Escalar 2013* (242-243). Montevideo: Facultad de Arquitectura-Udelar.
- Augé, Marc, 1994 *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Boeri, Stefano, 2010 [2003] “Atlas ecléctico.” En: Walker, Enrique (org.), *Lo ordinario* (177-204). Barcelona: Gustavo Gili.
- Canel, Eduardo, 2010 *Barrio democracy in Latin America: participatory decentralization and community activism in Montevideo*. University Park (PA): Pennsylvania State University Press.
- Caquard, Sébastien. Vaughan, Laurene. Cartwright, William (eds.), 2011 *Mapping environmental issues in the city. Arts and cartography cross perspectives*. Berlin-Heidelberg: Springer.
- Deleuze, Gilles, 1996 [1968] *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, Gilles. Guattari, Félix, 1997 [1980] *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Valencia: Pre-textos.
- Edensor, Tim, 2008 “Walking through ruins.” En: Ingold, Tim. Vergunst, Jo Lee (comp.), *Ways of walking: ethnography and practice on foot* (123-141). Aldershot: Ashgate.
- Flusser, Vilém, 1994 [1991] *Los gestos. Fenomenología y comunicación*. Barcelona: Herder.
- García Canclini, Néstor, 1997 *Imaginario urbanos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Guattari, Félix, 1996 [1992] *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Ingold, Tim, 2012 El diseño de ambientes para la vida. En: *Ambientes para la vida. Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología* (19-34). Montevideo: SCEAM-Udelar – Trilce.

- Jóhannesdóttir, Guðbjörg, 2010 “Landscape and Aesthetic Values: Not Only in the Eye of Beholder.” En: Benediktsson, Karl. Lund, Katrín Anna, *Conversation with landscape* (109-123). Farnham, Surrey: Ashgate.
- Lynch, Kevin, 1998 [1960] *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Lotman, Yuri, 2000 [1987] “La arquitectura en el contexto de la cultura.” En: *La semiosfera III. Semiótica de las artes y la cultura* (103-112). Madrid: Cátedra.
- Pryke, Michael, 2005 [1999] “City rhythms: neo-liberalism and developing world.” En: Allen, John. Massey, Doreen. Pryke, Michael. (eds.), *Unsettling cities. Movement/Settlement* (238-283). London - New York: Routledge – The Open University.
- Renfrew, Daniel, 2007 “*We are all contaminated*”. *Lead poisoning and urban environmental politics in Uruguay*. Tesis de Doctorado en Antropología, Binghamton University, State University of New York, New York.
- Rico, Álvaro, 2004 “La dictadura, hoy.” En: Marchesi, Aldo. Markarian, Vania. Rico, Álvaro. Yaffé, Jaime. (comp.), *El presente de la dictadura. Estudios y reflexiones a 30 años del golpe de Estado en Uruguay* (222-230). Montevideo: Trilce.
- Romero Gorski, Sonnia, 1995 “Una cartografía de la diferenciación cultural en la ciudad: el caso de la identidad “cerrense”.” En: Gravano, Ariel. (comp.), *Miradas urbanas, visiones barriales. Diez estudios sobre antropología urbana sobre cuestiones barriales en regiones metropolitanas y ciudades intermedias* (89-122). Montevideo: Nordan Comunidad.
- Sánchez Gómez, Julio, 2010 “De bastión español a símbolo de la libertad. Montevideo en los tiempos de la ciudad amurallada 1725-1850/1870.” En: Sánchez Gómez, Julio. Santos Pérez, José Manuel (eds.), “*De urbe indiana*”: *ensayos sobre ciudades y urbanismo en Brasil y en la América hispana* (141-186). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Silva, Armando, 2007 “La ciudad como comunicación.” En: *Diálogos de la comunicación*, número 74. Disponible en: <http://www.dialogosfelafacs.net/articulos-cul-23ArmandoSilva.php>
- Tuan, Yi-Fu, 2007 [1974] *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- Velázquez, Odorico. Morroni, Walter, 2014 “¿Proyectos de alto impacto versus ordenamiento territorial? El oeste de Montevideo.” En: Acosta, Yamandú. Casas, Alejandro. Mañán, Oscar. Rodríguez, Alicia. Rossi, Virginia. (coord.), *Sujetos colectivos, Estado y capitalismo en Uruguay y en América Latina. Perspectivas críticas* (205-217). Montevideo: El-Udelar – Trilce.
- Wacquant, Loïc, 2007 [2006] *Los condenados de la ciudad. Guetos, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zibechi, Raúl, 2008 *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias latinoamericanas*. Buenos Aires: Lavaca.

Otras fuentes

- Esморis, Manuel, 2002 “Villa del Cerro, identidad y fractura. Una experiencia de cartografía.” En: *Gestión Cultural*. Disponible en: http://www.gestioncultural.com.uy/vinculos/ESMORIS_VillaDELcerro.pdf
- Esquina Montevideo, 2009 “Mural por Verdad y Justicia.” Noticia de 18-10. Disponible en: <http://esquinamontevideo.blogspot.com/2009/10/uruguay-mural-por-verdad-y-justicia.html>
- Intendencia de Montevideo (IM), 1995 Resolución 6.046. Manifestación de preocupación por la situación que atraviesa Usinas Colagel S.A. Disponible en: <http://www.juntamvd.gub.uy/es/archivos/decretos/8251-6046.htm>
- 2012 Decreto N° 34.250. Declarar ruinosas las construcciones existentes en los predios ubicados en Avda. Dr. Carlos María Ramírez N° 1470 (Usinas Colagel S.A.). Recuperado de <http://>

www.montevideo.gub.uy/asl/sistemas/Gestar/resoluci.nsf/de053405568724cf832575ae004f0467/1bff4cf49ff9bd9883257a4d005752a9?OpenDocument&Highlight=0,Colagel

Rojas, Adriana, 2012 “En torno al Plan Juntos.” *Portal Municipio A, Intendencia de Montevideo*. Noticia del 11-09. Disponible en: <http://municipioa.montevideo.gub.uy/en-torno-al-plan-juntos>

Sendic, Raúl, 2004 Entrevista en radio CX 36 en el marco de la campaña electoral. Disponible en: http://www.radio36.com.uy/entrevistas/2004/06/090604_sendic.htm

Zabalza, Jorge, 2012 “Agosto de 1994.” En: *Semanario Voces*. Edición 10-08. Disponible en: <http://www.voces.com.uy/articulos-1/agostode1994porjorgezabalza>



3. Dossier *Visitas académicas*



Conferencia

La herencia de las Ciencias Sociales y sus perspectivas de intervención desde una trayectoria brasileña¹

CONFERÊNCIA: A HERANÇA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS E SUAS PERSPECTIVAS DE INTERVENÇÃO DESDE UMA TRAJETÓRIA BRASILEIRA

LECTURE. SOCIAL SCIENCES HERITAGE AND ITS INTERVENTION PROSPECT FROM A BRAZILIAN TRAJECTORY

Otávio Velho

Museo Nacional de Río de Janeiro.
otaviogvelho@gmail.com

91

Me gustaría iniciar mencionando el ambiente intelectual en el que se producían las ciencias sociales en Brasil en la marcante década de 1970, que aquí nos servirá de referencia. En 1964, ocurrió el golpe militar que derrocó al Presidente João Goulart, quien se refugió en Uruguay junto con otras figuras importantes de su gobierno, como el antropólogo Darcy Ribeiro. Y en 1968 se completó el establecimiento de un régimen dictatorial. Régimen este, no obstante, que poseía algunas características que lo distinguían, por ejemplo, del que se estableció en Argentina. Entre esas particularidades estaba el hecho de que el régimen brasileño montó, de modo sobresaliente, una doble cara. Lo que lo tornó, por un lado, extremadamente represivo, y por otro claramente modernizador y desarrollista. Eso trajo consecuencias importantes para toda la vida social, pero lo que importa enfatizar aquí son apenas algunas de esas consecuencias para la vida universitaria y científica.

1. Conferencia en el marco del Seminario Permanente de Investigación (SPI) del Programa de Doctorado en Antropología de FHCE.

En la universidad tuvimos, al lado de las expulsiones y de la represión, una amplia reforma universitaria modernizadora que, por ejemplo, extinguió el antiguo sistema de cátedras e implantó otro basado en departamentos. No vamos a hacer aquí un análisis del conjunto de esta reforma, la cual bajo muchos aspectos concretó proyectos que estaban en gestación antes del golpe militar, aunque ya habían sido implantados de modo experimental y puntual; como fue el caso de la nueva Universidad de Brasília, obra justamente del mismo Darcy Ribeiro. Tampoco vamos a analizar (ni yo tendría competencia para hacerlo) la torsión e interpretación particular que fue dada a esos proyectos, el sesgo privilegiado. Pero quería resaltar que a partir de ahí se implantó un sistema de post-grado que hasta hoy marca profundamente – para bien y para mal – nuestra producción científica, al punto de que la relación estrecha entre actividad científica y dicho sistema fue, en gran parte, naturalizada.

Al mismo tiempo, hasta por el hecho de estar, entonces, sometidos a un régimen dictatorial represor, se creó una curiosa simbiosis entre ese sistema que surgía y posibilidades (voluntarias, involuntarias y semi-voluntarias, por decirlo de algún modo) que se abrían para estudios de post-gradados en el exterior, combinando objetivos académicos y necesidades políticas. Particularmente en el caso de las ciencias sociales yo enfatizaría, de propósito, el papel del gobierno francés de esa época y de la Fundación Ford. No discutiré aquí (podemos hacerlo seguidamente) las motivaciones de ese apoyo. Quería solamente enfatizar que todos esos movimientos hicieron que se desarrollase, en esa década, una importante producción en las ciencias sociales, particularmente bajo la forma de tesis, que marcó una época; y que continúa siendo referida, repetidamente, de modo nostálgico. En parte, como si la combinación de circunstancias en las cuales sobresalió el régimen dictatorial, hubiese, paradójicamente, producido las condiciones para una producción de una intensidad y originalidad que no se repetiría. Proceso parcialmente análogo – aunque obviamente con repercusión mucho más limitada - a la extraordinaria creatividad artística en la música popular brasileña de esa época, que hasta hoy es objeto de admiración y de tentativas de explicación.

De esta producción de las ciencias sociales me gustaría destacar un determinado subconjunto, relativamente pequeño, el cual atravesó las fronteras disciplinares, por lo menos de la antropología, de la ciencia política y de la sociología con implicancias hasta de naturaleza organizacional, como fue el caso de la fundación de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Subconjunto que hasta hoy es recordado con cierta nostalgia y con demandas por una reanudación. Ya que, si bien por un lado, fue parte de la inauguración de una nueva era – la era de la producción académica asociada al post-grado –, por otro lado, se puede decir que encerró (por lo menos hasta ahora) otro ciclo, el cual sería substituido por una producción más especializada. Me refiero al ciclo de las panorámicas “interpretaciones de Brasil”, expresión esa asociada a la era de los grandes ensayos, no siempre originarios del ambiente académico o resultado directo de investigaciones empíricas.

No es el momento de hacer un inventario de esta producción, que hoy podría, tal vez, ser vista como resultado de un momento especial de transición que combinó favorablemente características de dos modelos diferentes y que se suponía que fueran antagónicos. Sin embargo, creo que no sería inapropiado, por economía, tomar mi propia tesis de doctorado como referencia. Esta tesis se defendió en la Universidad de Manchester (Reino Unido) en 1973, publicada por primera vez en 1976 y recientemente accesible en español a través de su edición en México, inaugurando, por iniciativa conjunta del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

(CIESAS) y de la Universidad de Brasília, la *Biblioteca de Antropología y Ciencias Sociales Brasil-México* (Velho 2014). Esta edición contó con una generosa y al mismo tiempo cuidadosa introducción hecha por Pablo Semán, de la Universidad de San Martín (Argentina), en la que me apoyaré, no sólo por su calidad y claridad, sino también para evitar auto-referencias. El propósito sería intentar remarcar las grandes líneas de cierto consenso que en esta ocasión de la década de 1970 se esbozó, aunque el camino para esto exija una referencia - la mínima posible - a algunas particularidades de esta obra. Como dice Pablo Semán en su introducción:

“Así, una aspiración desarrollada en la primera parte del libro es delimitar un modelo para comprender el desarrollo capitalista en Brasil, prescindiendo del automatismo que identifica todo y cualquier capitalismo como grados o déficits del *continuum* referido al capitalismo burgués como cumbre y no como tipo. Se trata, en cambio, de dar cuenta de la positividad de los casos de capitalismo más allá de la hipótesis que parte de una cadena evolutiva y de concebir esos casos como desplazamientos, transformaciones y grados de los elementos y las relaciones inscritos en un modelo teórico más abstracto, pero constitutivamente heterogéneo. Un modelo que no es ni una ley general ni, mucho menos, una convergencia en un *telos* ...” (Semán 2014: 20)

Y enseguida, a propósito de la noción de “capitalismo autoritario”:

“Las posiciones estructuralistas de los años sesenta y setenta insistieron en la necesidad de dejar de lado la particularidad histórica, no para negarla, sino para intentar subrayar que el capitalismo, en algunas de sus figuras, tiene necesidad de que la política termine de consumarlo. La posición de Velho recoge esa inspiración, reteniendo la idea de que en ciertos capitalismos esa articulación entre economía y política tiene un principio de organización, pero sin negar ni las posibilidades de los agentes, incluso los subalternos, ni afirmar la reproductibilidad eterna del sistema. Registra si, de forma contundente, la necesidad inmanente de política que tiene un capitalismo que debe asegurarse, todo los días, la sujeción de la fuerza de trabajo ‘libre’. La abstracción en que se afirma esto hace que su modelo no refiera ni a un capitalismo atrasado ni al capitalismo dependiente (aunque cualquiera de estos dos puedan ser autoritarios).” (Semán 2014: 21)

Y a propósito particularmente de Brasil, él sugiere a partir de este libro:

“Brasil presentó la tendencia a los cambios graduales que sólo son perceptibles en el tiempo, por acumulación y sedimentación. Más aun, se trata de cambios que representados con rútilos grandilocuentes, que deben ser analizados críticamente, encubrían una compleja dialéctica de síntesis sin superación en la que el pasado es retenido en el presente, se proyecta al futuro y es posible que el cambio ocurra de formas ‘no progresistas’.

“En esa dinámica de transformaciones controladas, subordinadas a una forma de ordenamiento social que parecía capaz de asimilar en su estructura muy variadas diferenciaciones funcionales, se consigna lo que Velho llama ‘el desarrollo capitalista de un sistema originalmente basado en la sujeción de la fuerza de trabajo, a través de una transformación gradual y no revolucionaria’.

“En tal contexto de cambio y permanencia, el *capitalismo autoritario* contrasta con el desarrollo capitalista burgués. Como desarrollo específico surge una diferencia nítida con el capitalismo ‘clásico’. Su relación con el régimen político es despereja: puede haber *capitalismo autoritario* sin régimen autoritario (incluso el *capitalismo autoritario* podrá ser cosmopolita y liberal-129-), ya que el *capitalismo autoritario* se define en el desarrollo histórico no sólo por una forma de relación entre lo político y lo económico, sino, específicamente, por el hecho de que ... tiende a mantener los mecanismos de

acumulación originaria. Podríamos plantear una analogía quizás irónica para iluminar este punto: si desde la perspectiva de Trotsky la dirección proletaria en la revolución era la de la revolución permanente, la dirección del capitalismo conducido por las élites brasileñas es la de una 'transición permanente' en la que la acumulación originaria es el presente eterno." (Semán 2014: 27-8)

Y sintetizando, dice Semán:

"El concepto de que el *capitalismo autoritario* supone que una forma de relación entre política y economía que opera en la producción del campesinado, en la que la acumulación originaria parece un presente eterno, y en la que las élites parecen renovar, en cada etapa de transformaciones funcionales, las mismas relaciones estructurales, no es una simple ilustración de un modelo teórico. Es más bien el resultado de la elaboración de los *impases* de las ciencias sociales latinoamericanas para pensar el capitalismo 'atrasado', 'subdesarrollado', 'dependiente'." (Semán 2014: 28)

Creo que, a grandes rasgos, lo que Semán dice de mi libro ayuda a entender el conjunto de la producción de los 70. Incluso porque busqué ser selectivo para resaltar los puntos en común. En ese sentido, se puede decir que, en general, y hasta sin mucha comunicación directa, hubo una tendencia a centrarse alrededor de la cuestión del autoritarismo. Este autoritarismo no se restringía a caracterizar el régimen autoritario vigente en la época, lo que difería del sentido común que prevalecía y que no dejaba de representar, también, un posicionamiento político. Por otro lado, había igualmente un cierto consenso en la distinción de esta formación autoritaria en relación a la norma clásica. Aunque todo eso fuera colocado en términos muy matizados, por lo que en general se perdía en los debates públicos y, hasta en trabajos académicos realizados a partir de ese paradigma, por decirlo de algún modo.

94

El hecho es que, en ese momento, se estableció la idea de una formación social que tenía como su punto de anclaje al autoritarismo; el cual, por lo tanto, ya estaría presente mucho antes de la eclosión de este y de los anteriores regímenes autoritarios. Y, esta idea, en su despliegue fue aproximada al pensamiento de Gramsci. Por un lado, con su valorización de la política. Pero, por otro lado, también en su distinción entre Oriente y Occidente, destacando en este último el Occidente y sus supuestas posibilidades democráticas, asociadas a una fuerte sociedad civil; que inclusive pavimentarían un camino virtuoso para el socialismo. Lo que exigiría, por lo tanto, en nuestras circunstancias, el enfrentamiento previo del autoritarismo "oriental" para que pudiésemos incorporarnos a ese camino real.

Como dije anteriormente, hay mucha nostalgia en la visión que se tiene hoy de esta producción de los años 1970, que sería fruto de lo que habría sido la última generación que enfrentó una interpretación amplia, relativamente original y consensuada del país. A este momento se seguiría, en la institucionalización masiva del nuevo sistema, una vez atravesado ese punto óptimo de implante, una tendencia a la fragmentación y a la pérdida de visión de conjunto e, incluso, de la interdisciplinariedad. Pero me gustaría aquí, a contramano de esa tendencia, argumentar en otro sentido.

Ciertamente faltan nuevas síntesis interpretativas. Y ciertamente los *impases* de las ciencias sociales latino-americanas, tal como sugiere Semán, permanecen. Pero no creo que se deba establecer una antinomia absoluta entre esa producción anterior y los trabajos más especializados o más contemporáneos. Por un lado, porque estoy convencido que el énfasis en las singularidades es fundamental, y sobre eso hablo un poco más en la conferencia de apertura de la XI RAM, Reunión de Antropología del Mercosur

(Velho 2015). Y, por otro, porque creo que esta supuesta fragmentación apunta también a enfatizar la diversidad. Esta diversidad constituiría uno de los puntos ciegos de esta producción de la década de 1970, lo que, justamente, hace difícil retomarla. Siendo que esto era, paradójicamente, herencia del propio autoritarismo - una vez atravesada su fase inicial descentralizada - que se pretendía criticar; autoritarismo que obcecado con la cuestión de la unidad nacional vista de un modo monolítico, contaminaba a sus propios críticos. Obsesión, vale aclarar, que, en realidad, todavía está muy fuerte entre nosotros, tanto en sus versiones populares cuanto eruditas.

Cualquier nuevo intento de síntesis tendrá que partir de una actitud totalmente diferente. Y, quizás, tenga que ser resultado de un trabajo colectivo que recoja y espeje la diversidad y la complejidad en la propia contraposición a ese mismo y resistente autoritarismo. Lo que, ahí sí, irá a contramano de lo que se expresa y materializa, inclusive, en las estructuras y prácticas académicas.

Por otro lado, el propio éxito de esa producción anterior de cierta forma disolvió su proposición central. Incluso el mismo encuentro con Gramsci ya hizo dudar que esa dominación de la política y de una evolución lenta y conservadora fueran tan típicas de lo que denominé capitalismo autoritario, en contraste con un capitalismo burgués; que tal vez se haya aceptado sin la suficiente crítica una reificación ideológica distante de su operación concreta. Hasta la necesidad de mantener el control sobre la fuerza de trabajo precisaría ser mejor investigada en toda su amplitud. Amplitud que está muy extendida, por ejemplo, cuando alternativamente se ejemplifica por intermedio de un éxito de la música popular de los Estados Unidos relativamente reciente de un punto de vista histórico - pues data de 1946 - y que hoy, no por casualidad, es un gran clásico: la canción *Sixteen Tons* (Dieciséis Toneladas), que nos habla del cautiverio por deudas de los mineros de carbón en el sur del país. Aunque sería importante verificar si la visibilidad mayor del autoritarismo, del control de la fuerza de trabajo, etc., entre nosotros, atravesado el momento en que eso parecía distinguir un tipo distinto, periférico, no habrá, sin embargo, servido de referencia para su detección allá, donde - en los supuestos países centrales - hasta cierto tiempo atrás se camuflaba más.

Porque parece también contribuir para esa disolución tipológica todo lo que viene sucediendo en los últimos años tanto en las políticas nacionales de los llamados países centrales, cuanto en la política internacional. Lo que sustrajo mucho del brillo de que gozaban, por contraste con nuestro supuesto - y desde siempre más abierto - autoritarismo, las democracias de esos países. Democracia que, entre nosotros, pasada la gran alianza que se forjó en la lucha contra el régimen autoritario, sirvió como justificación para que incluso una parte de la propia izquierda - hasta justificándose en nombre de una vía Occidental gramsciana transformada en la cara erudita del eurocentrismo - se identificase con la contienda neoliberal contra el Estado nacional, considerado fuente mayor del autoritarismo. Y teniendo, por lo tanto, a Occidente como modelo en esta hora tardía. Modelo cuya verdadera naturaleza de ilusión parece ser la lección, por ejemplo, de la frustrada Primavera Árabe de 2011.

Lleva tiempo para que se escuche la noticia de que la tradicional oposición entre centro y periferia presenta señales evidentes de caducidad. Todo indica, no obstante, que es difícil retomar ese modelo que parecía habernos estabilizado en los años 1970. Hasta por los usos que se hicieron de él; por ejemplo: su defensa se llegaba a confundir con un eurocentrismo “más realista que el rey”, como se dice en Brasil. Aunque sea innegable su utilidad en la revelación - y eso desde la supuesta “periferia”! - de la naturaleza mayor de fenómenos que se pretendía localizar y en romper con los grandes esquemas consagrados. Qué nos queda, entonces?

Tal vez podríamos intentar aproximarnos de esa cuestión describiendo, un poco, lo que parece ser más un desafío en el marco político actual de nuestra América. Y al hacerlo ya podemos estar esbozando también otro elemento que no parecía tan claro en los años 1970, a pesar de los esfuerzos anteriores en ese sentido: la necesidad de romper marcos de referencia estrictamente nacionales y de tener como referencia inmediata alternativa y de transición, la región en que nos incluimos.

A pesar de los abusos con que se acostumbra hablar de crisis, parece que, de hecho, es de eso que se trata actualmente. En muchos niveles. Y por eso, también, se vuelve problemático el retorno de marcos de referencia, pues todo parece mezclado. En el caso que aquí estamos enfocando, por un lado descubrimos que el autoritarismo no es nuestro solamente. Y mucho menos el intervencionismo estatal. Y, por otro lado, la democracia representativa clásica que pretendíamos alcanzar revela lados oscuros en su origen y, entre nosotros, usos manipuladores insospechados. Todo eso combinado con la crisis del neo-desarrollismo progresista en función – una vez más! – de una brusca caída en el precio de los *comodities* combinada con una ruptura de fantasías que destruye el “Estado de bienestar” y le da nitidez a una periferia colonial en el interior de la propia Europa. Con todo eso, se esboza un pensamiento de izquierda alternativo que puede justamente apuntar para el hecho de que anticipó la crisis del neo-desarrollismo y sus consecuencias. Pero que todavía no pasó por el test de la responsabilidad del poder, ni por el de la respuesta a la acusación, por un lado de romanticismo e irresponsabilidad y, por otro, el de la complicidad en la práctica con el conservadurismo y el colonialismo en sus nuevas manifestaciones, asociadas al avance implacable del dominio del capital financiero. Avance este que tritura de modo autofágico las formas más productivas del capital, no consiguiendo estabilizar formas de dominación cuya hegemonía se imponga más allá de la desorganización provocada.

96

En esta situación globalizada, de hecho, no parece haber más espacio para un pensamiento que nos tipifique, restando saber si puede, no obstante, haber espacio para un mensaje que provenga de nuestra parte del mundo. Tal como de cierta forma ocurrió en el aquel momento en el cual, si el autoritarismo perdió mucho de su poder de tipificación, eso no impidió que se reconociera que fue a partir de nuestro continente que se reveló su evidencia. En la conferencia de la XI RAM trató de la relación de esa pérdida de tipificación del autoritarismo con la cuestión del colonialismo, otro punto oscuro del pensamiento desarrollado en la década de 1970. Aquí me gustaría solamente indicar unos pocos elementos que permitan esbozar algunas propuestas substantivas, eventualmente inscriptas en nuestra praxis. En este sentido, es necesario reconocer que siendo el marco más general diagnosticado como de crisis, se abre, en varios lados, un espacio para propuestas que en otras circunstancias serían consideradas utópicas, en el sentido peyorativo de no tener cómo insertarse concretamente en la vida política y social.

Una de las novedades casi universales en relación a la década de 1970, es la preocupación ecológica y de la diversidad, acompañada de una sensibilidad para prácticas de democracia participativa a partir de las bases, que parece apuntar para el surgimiento de un nuevo paradigma que va más allá de la cuestión apenas del medio-ambiente. Y que incluye, por ejemplo, una apuesta fuerte a la posibilidad y valor de la interculturalidad, así como a la sobrevivencia de los llamados “pueblos tradicionales”, antes considerados condenados a desaparecer. La reciente encíclica papal *Laudato Sí* y su repercusión, son señal inequívoca de la centralidad, la amplitud y la maduración de esas cuestiones, que las tornan un verdadero impulso, hoy, para pensar el mundo. Siendo que el tono marcadamente latinoamericano de la encíclica también es digno de notar.

En nuestro continente, el más original en este sentido parece ser el pensamiento alrededor del *Buen Vivir*, a pesar de que pueda ser visto a partir de la versión más benigna del eurocentrismo como un extraño y excéntrico retorno de ilustre tradición filosófica anti-dogmática. El término pretende ser traducción del Quechua *Sumak-kawsay*, como también de nociones consideradas equivalentes en otras lenguas indígenas. Vinculado originalmente a la región andina, este pensamiento ha demostrado, no obstante, cierta vocación regional asociada a la valorización más general de la diversidad y de los pueblos tradicionales: la expresión Guaraní *Ñandereko* es una de las que se aproxima a la de *Buen Vivir*. Como también demostró cierta capacidad de asociación con esfuerzos embrionarios semejantes, tales como los que en Brasil remiten al concepto híbrido de “pueblos tradicionales”, que en este caso abarca desde los grupos indígenas, hasta ribereños amazónicos, pasando por los llamados quilombolas, entre muchos otros. O sea, parece tratarse del esbozo de un nuevo tipo de posicionamiento que denominé de ecológico-antropológico, que en filosofía desafía el antropocentrismo y en política parece que pretende ocupar una tercera posición al alterar el marco cristalizado de conflictos. Tal como viene ocurriendo con el poder de aglutinación de otras nociones oriundas del Sur global, como el *Ubuntu* de Sudáfrica y el *Swaraj* de India, sin mencionar las del nuevo Sur constituido en la propia periferia de Europa.

Habrá espacio para esa tercera posición? Esta tratará los campos políticos ya existentes con equidistancia o hará alguna distinción entre ellos? Cuál es la diferencia entre nuestros países en ese punto? Alternativamente, habrá, aún, espacio para el neo-desarrollismo progresista? Cuál espacio será ese, en una coyuntura en que hasta incluso la defensa de las conquistas sociales realizadas parece difícil y la presión es para una fusión total con el desarrollismo *tout court*, insustentable, depredador, extraccionista y desconocedor de las realidades de un mundo plural y de la interculturalidad? Sin hablar de la presión de un viejo conocido nuestro, ahora visible en toda su universalidad y en las formas más inesperadas: el autoritarismo. O estamos – como yo mismo creo – hablando de tiempos y ritmos diferentes, aunque no paralelos, y asociados de modos diferentes según el caso? Siendo así, no se debería buscar saber cómo lidiar con ellos simultánea y articuladamente, en la teoría y en la práctica? Sobre todo en los momentos en que se encuentran, entran en choque y otras fuerzas actúan vigorosamente, como parece estar ocurriendo en los últimos tiempos en Ecuador y en Bolivia?

De ahí el aparente dilema, que no sería razonable considerar resuelto, aunque en la disputa política algunas veces aparezca como que lo estuviera; para un lado o para el otro. Lo que solo atrasa la discusión. Discusión para la cual deberíamos estar todos convocados, ya que según creo no cabe mantenernos en un inmovilismo teórico y práctico protegidos por un triunfalismo en relación a las realizaciones presentes, o por actitudes nostálgicas. Aunque en relación a ese último punto pueda haber, de hecho, retomar perspectivas interpretativas amplias. Y asociado a eso – por lo menos en el caso de Brasil – también pueda haber la desnaturalización, finalmente, de la relación casi de exclusividad entre el post-grado y la base de la investigación y de la producción intelectual, estimulando así el espíritu de innovación en su mejor sentido; aunque evitando creer en nuestra capacidad o interés en dictarle a la sociedad lo que tiene que hacer. Todo eso a condición de que la tendencia más reciente para la especialización sea también recuperada, pero como reflejo de la complejidad y de la diversidad de lo real; y transformada en reconocimiento de un patrimonio a ser tomado como punto de partida para cualquier construcción política, social o intelectual. Construcción esta donde la defensa de la diversidad aparecerá como la nueva y estratégica cara de la resistencia al

autoritarismo y sus derivaciones. Aquí está, desde mi punto de vista, el instigante, pero difícil y urgente, desafío que se instala para los científicos sociales latino-americanos.

Traducción: Octavio Bonet

Referencias bibliográficas

SEMÁN, Pablo. “Introducción” in Velho 2014, pp. 15-34.

VELHO, Otávio. *Capitalismo Autoritário y Campesinado*, Biblioteca de Antropología y Ciencias Sociales Brasil-México, CIESAS – Editora UnB, México, 2014, 263 pp.

VELHO, Otávio. *Que és Pensar desde el Sur*, 2015, mn.



Octavio Velho por Alejandro Turell, dibujo a lápiz.



Visita académica de David Harvey

VISITA ACADÉMICA DE DAVID HARVEY

DAVID HARVEY'S ACADEMIC VISIT

Javier Taks

Doctor en Antropología. Prof. Adj. Instituto de Antropología Facultad de Humanidades (FHCE-UDELAR).
jtaks@fhuce.edu.uy

99

El reconocido Profesor David Harvey, catedrático de Antropología y Geografía en la City University of New York y Miliband Fellow de la London School of Economics, visitó Uruguay entre el 17 y el 21 noviembre de 2015 en el marco de la celebración de los 100 años de la Facultad de Arquitectura. Durante una intensa semana compartió sus ideas y escuchó a diversos actores de nuestra sociedad: académicos, gobernantes, trabajadores, cooperativistas, activistas y militantes de movimientos sociales.

David Harvey es autor de al menos 24 libros traducidos a más de 12 idiomas y ha recibido más de 12 premios y honores de diversas universidades. Justamente uno de los momentos más importantes durante su estadía, fue el recibimiento del título Doctor Honoris causa de nuestra Universidad de la República, de mano del rector Roberto Markarián.

En la fundamentación leída por la antropóloga Adriana Goñi y el arquitecto Lucio de Souza se afirmó: “[Harvey] es uno de los más prestigiosos intelectuales de nuestra época. Forma parte de los veinte académicos más citados en el área de las Humanidades. Es precursor en la actualidad de una corriente de pensamiento que ha modificado radicalmente la forma de entender los procesos de conformación del espacio y el territorio en el modo de organización capitalista. (...) Es el más lúcido analista crítico de la conformación de las ciudades a partir de los procesos de modernización y ha puesto de manifiesto los modos en que se construye la desigualdad social por la vía de los procesos de acumulación. Ha sido también, a través de sus escritos y conferencias, y de su activismo militante un comprometido y urgente impulsor de colectivos y modos de organización colaborativos en múltiples regiones del mundo, y en particular también en Latinoamérica.”

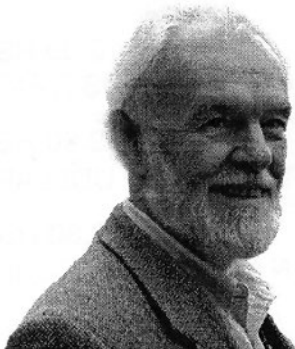
Indudablemente la reflexión de Harvey trasciende fronteras disciplinarias. De ahí que en nuestro país sus libros y teorías son estudiados en el campo de la arquitectura y el urbanismo, la sociología, la geografía y la antropología.

En la línea de investigación en antropología económica del Departamento de Antropología Social, la obra de Harvey ha sido fundamental para una comprensión holística de la globalización como proceso de producción de desarrollo temporal y geográfico desigual, lo cual permite analizar las formas híbridas de subsunción del trabajo al capital y las posibilidades de reproducción de unidades de producción y consumo no totalmente mercantilizadas. Textos de Harvey como *El Nuevo Imperialismo* (Akal, 2007) o *Espacios de Esperanza* (Loyola, 2004), han sido incluidos en la última década en la bibliografía del curso de Antropología Económica y Política de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Más recientemente fue incorporado su último libro *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* (IAEN, 2014).

En el plano de la antropología ecológica y los análisis sobre justicia ambiental, el concepto de “acumulación por desposesión” acuñado por Harvey, ha permitido investigar los conflictos socio-ambientales contemporáneos como procesos de separación de los grupos y clases subalternas de sus medios de vida, tanto en los países desarrollados como en la periferia capitalista. Algunas investigaciones en nuestro país han usado la teoría de la acumulación por desposesión para analizar los efectos de la constitución de áreas naturales protegidas o la contaminación de las aguas superficiales y subterráneas como formas de privatización de los bienes comunes.

La visita de Harvey – quien ha dictado por más de 40 años un curso de El Capital de Karl Marx- contribuyó también a la reflexión sobre la vigencia de la teoría marxista en el marco de la crisis de la economía global. Al recibir el título de Doctor Honoris causa de nuestra Universidad, el Profesor Harvey manifestó: “No me gustan los sistemas de honores en general. Si la reina de Inglaterra me quisiera honrar lo rechazaría; pero viniendo de una universidad lo acepto con gusto, pues creo que habla de la calidad de la universidad. Pues no se honra a una persona sino a la obra que representa. Gran parte de mi trabajo en los últimos cuarenta años ha sido caracterizado en gran medida por mi compromiso con el marxismo y esto es una corriente muy minoritaria, especialmente en los Estados Unidos donde pueden imaginar que no es muy popular. Pero el hecho de que pueda enseñar, y trabajar con estos conceptos como lo he hecho en los últimos cuarenta años, repito, es algo que representa lo que las Universidades son y deberían ser.”

(Ver nota en: <http://www.universidad.edu.uy/prensa/renderItem/itemId/38193>)



David Harvey



Pierre Rosanvallon en visita académica en Uruguay

VISITA ACADÉMICA DE PIERRE ROSANVALLON A URUGUAI

PIERRE ROSANVALLON'S ACADEMIC VISIT TO URUGUAY

Sonnia Romero Gorski

Doctora en Etnología. Instituto de Antropología Facultad de Humanidades (FHCE-UDELAR). sromero@fhuce.edu.uy

101

Las actividades en Montevideo (9 de diciembre de 2015) del prestigioso académico francés fueron organizadas conjuntamente por la Facultad de Ciencias Sociales y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, con el apoyo y el auspicio de varias instituciones tanto en Francia como en Uruguay. Colaboraron la Embajada de Francia en Uruguay y la Delegación Regional para la Cooperación con el Cono Sur y Brasil, el Ministerio de Relaciones Exteriores y desarrollo Internacional, Francia, y la Embajada de Uruguay en Francia, así como el Consejo Consultivo de Uruguayas y Uruguayos en Paris.

Trabajaron en la coordinación de diferentes aspectos, Fernanda Mora desde Paris, Gerardo Caetano, Lincoln Bizzozzero y Sonnia Romero desde Montevideo. Así pudo cumplirse con la meta de contar con la palabra de uno de los pensadores y autores más citados del momento en cuanto a su producción. Sus análisis y propuestas surgen no solo de la Historia sino también de las Ciencias Políticas, así como también del conocimiento de una literatura socio-antropológica, manejo multidisciplinario que se capta entrelíneas en sus planteos, respuestas y entrevistas.

Pierre Rosanvallon comenzó su jornada en Montevideo dictando una Conferencia magistral en la Facultad de Ciencias Sociales que tituló *La Democracia del Siglo XXI*.

Por la tarde y tal como estaba programado vino a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación para tener una Sesión de Intercambio Académico con Docentes y Doctorandos. Dicha Sesión se realizó en la Sala del Consejo de la Facultad. La sala se vio gratamente colmada de participantes, con investigadores, estudiantes de posgrados y docentes que rodearon la larga mesa. En un extremo presidió el Sr. Decano de la Facultad, Dr. Alvaro Rico y en el otro extremo se ubicó el profesor P.

Rosanvallon rodeado por Fernanda Mora quien aportó datos de su biografía y producción, y por quienes nos turnamos en la traducción del francés al español, Darío Arce y Sonnía Romero.

Durante aproximadamente dos horas el Prof. Rosanvallon estuvo exponiendo y respondiendo comentarios o preguntas que se le fueron planteando.

Entre sus desarrollos vale la pena destacar puntos de interés desde una perspectiva antropológica. Se refirió a una forma innovadora de plantear la idea de igualdad, tan arraigada en reivindicaciones sociales y políticas. Dijo P. Rosanvallon “se ha pensado la igualdad uniéndola a la idea de justicia, identificándola con el igualitarismo, como sucedió en el siglo XIX. Sugiero que debe entenderse la igualdad como relación social. De lo que se trata es de vivir como iguales, reconociendo la singularidad de cada uno. Claro que hay que hablar de igualdad, pero entendiéndola como relación social y no solo en términos de distribución igualitaria. Evocó a J. J. Rousseau cuando sostuvo que “la desigualdad material no es un problema en sí misma sino en la medida en que destruye la relación social. Una diferencia económica abismal entre las personas termina con toda posibilidad de que habiten un mundo común”. Luego habló de la emancipación como promoción de la singularidad: “la vida en común desde la singularidad”.

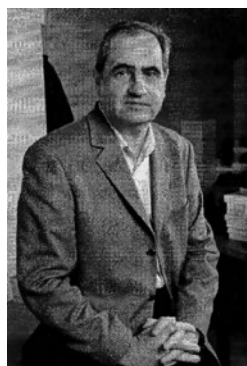
Ante una pregunta sobre supuesta ruptura entre el Estado y la sociedad, al considerar que el rol de vigilancia y control va contra vínculos de reciprocidad, la respuesta fue muy rápida y en la tradición de Georges Balandier quien en su tratado de Antropología Política, un clásico, ya había aclarado el punto: entre el pueblo o la sociedad y el estado no existen tales vínculos de reciprocidad, se trata de otro tipo de situación contractual. Para encontrar la reciprocidad hay que buscarla en sociedades “sin estado” con relaciones personales establecidas por la tradición.

En síntesis fue una Sesión académica de muy alto contenido, con despliegue de posiciones teóricas elaboradas, que figuran en la obra publicada de P. Rosanvallon, así como razonamientos expresados en el momento y ante planteos que se le formularon, revelando gran dominio de conocimiento multidisciplinario y actualizado.

102

Noticia biográfica

Pierre Rosanvallon (Blois, 1948) es profesor en el Colegio de Francia, fue designado en 2001 titular de la Cátedra de Historia Moderna y Contemporánea de lo Político; se ha centrado en las mutaciones contemporáneas de la democracia, dirigiendo numerosos seminarios.



Pierre Rosanvallon

De trayectoria variada, Pierre Rosanvallon ha sido fundador de un espacio de producción y de intercambio libre sobre los desafíos del mundo actual, denominado *La República de las Ideas*. También es fundador del *Parlamento de los Invisibles*, movimiento social participativo y ciudadano.

Pierre Rosanvallon es asimismo autor de una extensa obra sobre la historia de la democracia y sus metamorfosis, destacándose particularmente la reciente trilogía, *La sociedad de iguales* (2011), *La legitimidad democrática* (2008), *La contrademocracia* (2006).

Lazos útiles: <http://www.college---de---france.fr/site/Pierre---Rosanvallon/http://www.repid.com>



4. Espacio abierto



**Acerca de la
XI Reunión de Antropología
del MERCOSUR.
“Diálogos, prácticas y visiones
antropológicas desde Sur”
Montevideo 30 de noviembre
al 4 de diciembre de 2016.**

**A RESPEITO DA XI REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL.
“DIÁLOGOS, PRÁTICAS E VISÕES ANTROPOLÓGICAS DESDE SUL”.
MONTEVÍDEU 30 DE NOVEMBRO AO 4 DE DEZEMBRO DE 2016**

105

**WITH REGARD TO THE MERCOSUR'S XITH. ANTHROPOLOGIC MEETING.
“DIALOGUES, PRACTICES AND ANTHROPOLOGIC VIEWS FROM THE
SOUTH”. MONTEVIDEO, NOVEMBER 30- DECEMBER 4, 2016**

L. Nicolás Guigou

Director del Departamento de Antropología Social,
ICA, FHCE, UDELAR/Coordinador del Departamento de
Ciencias Humanas y Sociales, IC, FIC, UDELAR.

Organizó la RAM el Departamento de Antropología Social (ICA, FHCE, UDELAR).
Auspiciaron: Ministerio de Educación y Cultura, Comisión Sectorial de Investigación
Científica (UDELAR), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto
de Ciencias Antropológicas (FHCE), Facultad de Información y Comunicación, De-
partamento de Ciencias Humanas y Sociales (IC, FIC, UDELAR), Facultad de Cien-
cias Sociales, Facultad de Psicología, Facultad de Derecho, Asociación Uruguaya de
Antropología Social (AUAS), Asociación Brasileña de Antropología (ABA), AECID,
Centro Cultural de España, Intendencia de Montevideo, MAPI.

Durante parte importante del año 2014 y todo el año 2015, el Departamento de
Antropología Social (DAS-ICA) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la

Educación abocó parte de sus esfuerzos a organizar la XI Reunión de Antropología del MERCOSUR (XI RAM).

Esta es la tercera edición de la RAM que se realiza en el Uruguay, generando un acumulación de experiencias tanto desde una perspectiva más instrumental, organizacional y relacionada con la gestión, así como desde un lugar sin duda más profundo y relevante que es la traza –una traza en ciernes- que tiene que ver con esto de qué es pensar desde el Sur.



106

Los diferentes conferencistas trataron de dar una respuesta, sea situándose desde el lugar de la contemporaneidad política, para indagar así los pasajes históricos de las complejas relaciones entre las antropología del sur y del norte; sea desde la tentativa de pluralizar este pensar desde el Sur, afectado sin duda por el desafío de postular los por cierto variados sures existentes.

Díálogos, prácticas y visiones antropológicas desde Sur –ese fue el nombre que recibió esta edición de la RAM en Montevideo- colaboró sin duda, a dar un espacio explícito a las narrativas de las antropologías de la región, es decir, a la tentativa de historizar sus propias disciplinas dando cuenta de la trama intrincada que se expande por geografías y tiempos mucho más allá de los espacios mercosureños y latinoamericanos.



En ese sentido, la insistencia en encontrar lugares de singularidad, de conexiones con otras antropologías, saberes de otras disciplinas y conocimientos locales, marcó en buena parte el espíritu de esta reunión. Los riesgos de caer en provincianismos nacionales y regionales o sucumbir a modalidades de desconocimiento como parte de las prácticas académicas normales en esta parte sur del mundo –violencias institucionales de los subordinados, o dinámica pues propia de un campo académico inseguro de sí mismo– destacaron como ejes centrales de las múltiples intervenciones ocurridas en esta XI RAM. Fueron más de tres mil (3000) antropólogos sociales de la región y del mundo que integraron una nutrida lista de Simposios, Mesas Redondas, Grupos de Trabajo, Mini-Cursos, exposiciones de fotografía y cine etnográfico, en torno a una multiplicidad de temas que atañen a la antropología contemporánea, que –por veces– da la impresión de un conocimiento que se fragmenta en hiperespecializaciones y que hace pensar en la necesidad de experimentar nuevos formatos de congresos académicos que permitan transitar por las fronteras del conocimiento, sin que las misma se vuelvan un muro.



El intercambio fue, con todo, riquísimo, teniendo como conferencistas centrales en un paraninfo de la UDELAR lleno al Dr. Otávio Velho (¿Qué es pensar desde el sur?) y al Dr. Alejandro Grimson (“Desafíos para una antropología desde el Sur.”) de Brasil y Argentina respectivamente, de manera de confirmar la vocación sureña de la XI RAM. En el sitio web de la XI RAM (<http://xiram.com.uy/>) se pudo tener acceso a estas conferencias centrales, y a la lista de más de cien grupos de trabajo, decenas de Simposios y Mesas, al programa de los Mini-Cursos y de la Exposición de Fotografía y Cine etnográfico. También, a parte del material de prensa del congreso.

Cabe consignar sobre este último punto que el evento tuvo un impacto importante en los medios uruguayos así como en algunos del exterior, lo que indica el interés público (esto es fundamental para la utilidad social del pensamiento antropológico) en tratar de comprender las diferentes maneras de estar en el mundo. La Reunión de Antropología del MERCOSUR concitó este interés, logrando atravesar el circuito académico y llamar la atención de sus discusiones a un ámbito social más amplio.

Por último, la gestión de las actividades financieras, y en algunos casos, de aspectos administrativos y comunicaciones del congreso, estuvo a cargo de la Asociación Uruguaya de Antropología Social (AUAS), lográndose una buena sinergia con el Departamento de Antropología Social de la UDELAR.



Presentación del libro **“A cielo abierto. Culturas políticas sobre los muros de Montevideo”**

APRESENTAÇÃO DO LIVRO “A CÉU ABERTO. CULTURAS POLÍTICAS SOBRE OS MUROS DE MONTEVÍDEU”

INTRODUCTION TO THE BOOK “OPEN SKIES. CULTURAL POLITICS ON THE MONTEVIDEO WALLS”

Ariela Epstein

Doctora en Antropología, asociada al laboratorio LISST – Centre d’Anthropologie Sociale y encargada de clases en la Universidad de Toulouse 2 y en la École Nationale d’Architecture de Toulouse.

109

El pasado 3 de diciembre de 2015, se dio la presentación del libro de Ariela Epstein, «A ciel ouvert. Cultures politiques sur les murs de Montevideo», con la participación de Sonia Romero (FHCE, UdelaR) y Darío Arce Asenjo (PhD. Université Paris 3 – Sorbonne Nouvelle). El evento fue coordinado por el Instituto de las Américas, co-editor del libro, y tuvo lugar en el marco de la XI Reunión de Antropología del Mercosur, en la Facultad de Humanidades Y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

El libro, publicado por las Presses Universitaires de Rennes en febrero de 2015 retoma el trabajo de tesis de doctorado, que la autora defendió en el 2010 en la Universidad de Toulouse. Es el fruto de una investigación de 5 años, realizada en gran parte en Montevideo, sobre distintos tipos de inscripciones murales y sus prácticas: pintadas de las brigadas de partidos políticos, grafitis, murales, estenciles y otras formas de street art de la nueva generación.

Directa o indirectamente políticas, estas expresiones gráficas reflejan diferentes maneras de comprometerse y de formular el compromiso. Surgen de una tradición estructurada, instituida como rito de enfrentamiento entre partidos, o pueden ser las

huellas de una juventud nacida en el desencanto de la post-dictadura. Estos “jóvenes” toman lo político de soslayo, con ironía, o de frente, expresando el surgimiento de nuevas formas de militancia.

El conjunto de estas inscripciones, los imaginarios y los sistemas simbólicos que exponen, permiten delinear culturas políticas que conviven en Montevideo, en el marco del primer gobierno del Frente Amplio (2005-2009), así como en el marco de una historia más larga y global.

Las inscripciones buscan crear identificación o complicidad con los ciudadanos, usando retóricas informales y callejeras. Más eficiente simbólicamente que políticamente, estas prácticas aluden a la parte más vivida y subjetiva de lo político, son el espacio donde el individuo puede reescribir el mundo, situándose en él y a la vez en el marco de experiencias compartidas. Así se dibuja una ciudad política, constantemente resemantizada, donde ciertos aspectos de la democracia se elaboran en la calle.





Presentación del libro **“Indios en un país sin indios”**

APRESENTAÇÃO DO LIVRO “INDIOS NUM PAÍS SEM INDIOS”

INTRODUCTION TO THE BOOK “INDIANS IN A COUNTRY WITHOUT INDIANS”

Darío Arce Asenjo

Doctor en Etnología, Universidad de Lyon, Francia.

111

El autor, José Exequiel Basini Rodríguez, es doctor en Antropología Social. Es actualmente profesor del Departamento de Antropología y de Pos-grado en Antropología Social de la Universidad Federal del Amazona (UFAM) y coordinador del Laboratorio de Estudios Pan-Amazónicos, Investigación e Intervención Social LEPAPIS.

Pensar el indio en Uruguay, país “sin indios”, es pensar en un entramado de representaciones que a veces se hace lo suficientemente denso como para impedir incluso verlos cuando salen del imaginario. José Basini explora un campo en el que lo invisible tiene una importancia capital, y acierta al decir que hablar de indios es siempre hablar de no-indios, aclarando que tanto indios como no-indios deben aquí entenderse como el resultado permanente de relaciones o de no-relaciones. Al sistema indio/no-indio, el autor agrega otros como los de dentro/fuera, visible/invisible, o ausente/presente. Este último ocupará un lugar central en sus observaciones de campo ya que el investigador construye su metodología recurriendo a Deleuze y su filosofía del fantasma, pero llevando su enfoque más allá, al describirnos lo que llama, retomando la expresión de Virilio, una *estética de la desaparición*.

Basini concentra su trabajo en tres grandes temas : el Estado Nación uruguayo, los indios migrantes (Mbyá) y los descendientes de indígenas (charrúas). Los tres serían abarcados en su relación a los dos otros, siendo la articulación de los tres el verdadero objeto de su tesis.

Este trabajo precursor aporta elementos valiosísimos para que otra historia y otra antropología de lo indígena surja en Uruguay. Los que trabajamos sobre esta temática

hemos siempre tenido que contestar a la pregunta simple y compleja : ¿ Hay indios en el Uruguay ? Hoy Basini contesta afirmativamente, abriendo un debate que se hace necesario y que es sin duda alguna fecundo para pensar nuestra relación a la diferencia y la alteridad.





Presentación de la tesis
Las caras del candombe
Prácticas, creación y saber-hacer en los músicos y bailarines afro-uruguayos

APRESENTAÇÃO DA TESE “AS CARAS DO CANDOMBE. PRÁTICAS, CRIAÇÃO E SABER-FAZER NOS MÚSICOS E BAILARINOS AFRO-URUGUAIOS”

INTRODUCTION TO THE THESIS “CANDOMBE’S DIFFERENT COUNTENANCES. PRACTICES, CREATION AND KNOW-HOW OF AFRO-URUGUAYAN MUSICIANS AND DANCERS”

Clara Biermann

113

Presenté en Montevideo resultados de mi tesis de doctorado en etnomusicología, preparada bajo la dirección de Jacques Galinier (Directeur de Recherche émérite – LESC/CNRS) y Rosalía Martínez (Maître de Conférence - Université Paris 8 - CREM/CNRS), defendida el 16 de diciembre 2015 en la universidad de Paris Ouest Nanterre .

Esta tesis propone un estudio de las prácticas y de los posicionamientos de los candomberos, los músicos/as y las bailarinas afro-uruguayos, considerados como los especialistas del candombe, el género músico-coreográfico emblemático de la cultura afro-uruguaya, en el contexto de su apropiación nacional. Las políticas patrimoniales – el candombe fue declarado Patrimonio Nacional en 2006 y Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad en 2009 – se han apoyado en esa expansión para hacer del candombe una herramienta política contra las discriminaciones raciales en Uruguay. A esta apropiación extendida, responde un movimiento de reivindicación por parte de la comunidad afro-uruguaya y de una franja de los artistas. Estos/as reivindican una propiedad sobre el candombe, defienden una memoria cultural propia y un saber-hacer específico y afirman la “africanidad” del candombe frente a su “blanqueamiento”. Es esta “disputa” y esos juegos de color que esta tesis trata de entender, siempre con una mirada antropológica, que se apoya sobre las prácticas de la actores sociales, ya sean instituciones nacionales o internacionales, asociaciones civiles, grupos de música o individuos.

En una primera parte, este trabajo busca entender cómo la apropiación del candombe por una generación de músicos categorizados como blancos en los años sesenta y después como la experiencia común de la represión cultural por parte de la dictadura han participado a una “recualificación” social y a una “resemantización” de la *música de la raza*. Luego se analiza el uso diferenciado del candombe como herramienta política, primero por parte de la asociación civil negra Mundo Afro, y segundo por parte de los actores involucrados en las políticas patrimoniales, lo que permite proponer una historiografía del papel del candombe en la construcción de la afrodescendencia en Uruguay.

En una segunda parte, la tesis se recentra sobre una mirada etnográfica de los dos espacios de práctica del candombe institucionalizados : primero el Carnaval de Montevideo, donde las Sociedades de Negros y Lubolos presentan espectáculos de teatro cantado sobre temáticas afro-uruguayas y segundo el desfile de Llamadas, concurso anual de comparsas de candombe. El estudio de esos dos espacios permite un análisis de sus cuadros normativos específicos y de los materiales sonoros, corporales, formas diferenciadas de performance de lo afro uruguayo en el espectáculo de la Nación. Esta etnografía se focaliza después sobre la práctica masculina de los tambores y los criterios que definen la “pericia” en el toque del tambor y la legitimidad en el medio. La tesis se interesa, en espejo, a las mujeres bailarinas, a partir de un análisis de los tres arquetipos femeninos negros del candombe: la Mama Vieja, la Bailarina y la Vedette. Me interesé en los significados raciales y históricos que actúan y reinventan las performances, pero también a su saber-hacer específico y a las representaciones simbólicas que nutren la práctica del baile.

114

En la última parte de la tesis, la mirada etnográfica y analítica se enfoca en las creaciones coreográficas de una artista y activista afro-uruguaya, Chabela Ramírez, con un análisis que se apoya en la micro-historia y sociología de los actores. Su trayectoria como mujer, música y activista afro-uruguaya esta resituada en relación a las grandes dinámicas de la historia del candombe y de la comunidad afro. Propongo en primer lugar un estudio de sus coreografías con el grupo de mujeres Afrogama, que tiene mas de veinte años de existencia, coreografías “reafricanizadas”, inspiradas por las religiones afro-brasileñas, Umbanda y Batuque, que se instalaron en Uruguay a partir de los años sesenta y que forman hoy en día parte de la cultura popular nacional. El último capítulo se centra en las creaciones musicales de Chabela Ramírez con el Coro Afrogama, y en su primer disco ‘De tambores y de amores’, que será editado en agosto del 2016. Tanto en la estética depurada del coro, con cantos y tambores, o en los procesos musicales del disco, entre los cuales podemos destacar por ejemplo el uso de instrumentos de otras culturas afro-americanas (marimba, berimbau, chekére), los análisis musicales y poéticos de las canciones permiten entender los deseos, los valores y las identificaciones que estructuran la creatividad de la artista, como la africanidad, la ancestralidad y la religiosidad.

El análisis diacrónico del candombe, de sus políticas culturales y de sus prácticas creativas permite entender los conflictos, los valores y los “juegos de color” que lo atraviesan y lo estructuran y que hacen que juegue un papel central en la construcción de afrodescendencia en Uruguay. Esta tesis también tiene como objetivo explorar las relaciones fundamentales de la música, la danza y lo político y poner en relieve el rol de la prácticas sensibles – una noción que se refiere a los efectos de la música y de la danza y a sus relaciones específicas con los afectos – en la construcción de las identidades colectivas, y en la reinención de herencias estéticas propias. Busca igualmente busca

abrir perspectivas comparativas sobre las construcciones de los multiculturalismos latino-americanos contemporáneos.



Presentación de la tesis en la Casa de la Cultura Afrouruguaya, el 4 de marzo 2016.

Foto: Raúl Leguisamo.



Tabla de contenidos:

Editorial

1. Estudios y Ensayos

Turismo místico y Turismo religioso. Las diferencias conceptuales desde una mirada antropológica de la subjetividad

Martín Gamboa

De la cultura a la creatividad. Reflexiones desde Argentina

Rubens Bayardo

Breve esbozo sobre los encuentros cuerpo-angelito-velorio. Provincia de Corrientes (Argentina) y Sur del Paraguay

César Iván Bondar

2. Avances de Investigación

Ser sin estar: geografía política de una ausencia. La ciudadanía contemporánea bajo el prisma de la diáspora uruguaya. 1985 - 2015

Fernanda Mora – Canzani

Paisajes de la resistencia: territorios, expresión y poder

Eduardo Álvarez Pedrosian

3. Dossier: Visitas académicas

La herencia de las Ciencias Sociales y sus perspectivas de intervención desde una trayectoria brasileña

Otávio Velho

Visita académica de David Harvey

Javier Taks

Pierre Rosanvallon en visita académica en Uruguay

Por Sonia Romero Gorski

4. Espacio libre

Acerca de la XI Reunión de Antropología del MERCOSUR. “Diálogos, prácticas y visiones antropológicas desde Sur”

Por Nicolás Guigou

Presentación del libro “A ciel ouvert. Cultures politiques sur les murs de Montevideo”

Por Ariela Epstein

Presentación del libro “Índios num país sem índios”

Por Darío Arce Asenjo

Les visages du candombe: Pratiques, création et savoir-faire chez les musiciens et les danseurs afro-uruguayens

Clara Biermann

